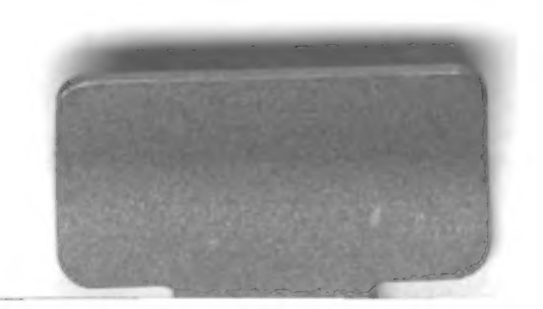
Texte und untersuchun... zur geschichte der altchristlichen ...

Adolf von Harnack

Digitized by Google

HARVARD
COLLEGE
LIBRARY



Digitized by Google

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER

ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

HERAUSGEGEBEN

VON

OSCAR VON GEBHARDT UND ADOLF HARNACK.

5

V. BAND.

LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1889.

Digitized by Google

~~III. 3487.5~~
~~C 532.5~~
C 532.5

APR 23 1888
LIBRARY

HARVARD UNIVERSITY
LIBRARY
MAY 8 1991

Digitized by Google

Inhaltsverzeichniss.

Heft 1: Der pseudocyprianische Tractat de aleatoribus, die älteste lateinische christliche Schrift, ein Werk des römischen Bischofs Victor I. (saec. II.). von **Adolf Harnack.**

Heft 2: Die Abfassungszeit der Schriften Tertullians von **Ernst Noeldechen** Fragmente des Papias, Hegesippus und Pierius von **C. de Boor.**

Heft 3: Das Hebräerevangelium von Lic. **Rud. Handmann.**

Heft 4: Agrapha Aussercanonische Evangelienfragmente, gesammelt und untersucht von **Alfr. Resch.**

Anhang: Das Evangelienfragment von Fajjum von **Adolf Harnack.**

Digitized by Google

DER

PSEUDOCYPRIANISCHE TRACTAT

DE ALEATORIBUS

DIE ÄLTESTE LATEINISCHE CHRISTLICHE SCHRIFT

EIN WERK DES RÖMISCHEN BISCHOFS VICTOR I. (SAEC. II.)

VON

ADOLF HARNACK.

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG.
1888.

Digitized by Google

SEINEM HOCHVEREHRTEN COLLEGEN

HERRN CONSISTORIALRATH PROF. D. ERNST RANKE

DEM AUSGEZEICHNETEN KENNER

DER LATEINISCHEN ALTKIRCHLICHEN SPRACHE UND LITERATUR

GEWIDMETE.

Digitized by Google

Inhaltsverzeichniss.

Der pseudocyprianische Tractat de aleatoribus.

Seite

I. Überlieferung und bisherige Bearbeitung der Schrift 1

II. Der Text der Schrift 11

III. Der Inhalt der Schrift. Die alte Kirche und das Hazardspiel . 31

IV. Die Form und Sprache der Schrift 44

V. Die Citate aus den heiligen Schriften 54

VI. Die Abfassungszeit der Schrift (ohne Berücksichtigung des ersten Capitels) 82

VII. Der Ort der Abfassung und der Verfasser der Schrift: Victor von Rom 92

Excurs: Die Schrift de aleatoribus und der Hirte des Hermas . . . 126

Index und Lexicalisches 129

Digitized by Google

Im dritten Bande seiner Ausgabe der Werke Cyprian's hat Hartel 15 Tractate als „opera spuria" abgedruckt, die in der Überlieferung dem carthaginiensischen Bischof beigelegt worden sind. In der That erweisen sie sich — zwei oder drei ausgenommen — auf den ersten Blick als Schriftstücke, die nicht von Cyprian herrühren. Hartel hätte aber ihre Zahl noch beträchtlich vermehren können; denn ältere Ausgaben enthalten eine noch grössere Anzahl von angeblich cyprianischen Schriften.

Über dieser weitschichtigen Gruppe schwebt ein Unstern: einige Herausgeber haben es nicht der Mühe werth gehalten, sie näher zu prüfen, andere, die Willens und im Stande waren, sie zu untersuchen, sind durch den Tod daran gehindert worden. Von den Literarhistorikern, wenn man sie so nennen darf, d. h. den Patristikern, hat auch nicht ein Einziger die Gruppe, sei es zusammenhängend, sei es in ihren einzelnen Bestandtheilen, gründlich durchforscht. So hatten nur einzelne, flüchtig hingeworfene Observationen an diesen Schriften, obgleich darüber kein Zweifel besteht, dass mehrere von ihnen der ältesten Zeit der lateinischen Kirche angehören. Im Folgenden soll die Schrift de aleatoribus einer genauen Untersuchung unterzogen werden. Sie ist diejenige in dieser Gruppe von Schriften, bei der unzweifelhaft jeder aufmerksame Leser am meisten gestutzt hat. Doch hat dieses Stutzen bisher nur den Erfolg gehabt, dass man ihr den Rücken kehrte.

I. Überlieferung und bisherige Bearbeitung der Schrift.

Das aus dem J. 359 stammende Verzeichniss der cyprianischen Schriften in der Cheltenhamer Handschrift, welches Mommsen entdeckt hat[1], enthält die Schrift de aleatoribus noch

1) Hermes Bd. XXI (1886) S. 142 ff., s. Theol. Lit.-Ztg. 1886 Nr. 8.

Digitized by Google

nicht [1]). Auch die ältesten Handschriften und Handschriftenfragmente, die uns erhalten sind, wissen von dieser Schrift nichts [2]). Da-

1) Wir besitzen jetzt, von den Angaben des Eusebius abgesehen, drei umfangreiche Verzeichnisse von Kirchenväterschriften: das auf der Statue des Hippolyt, das der Werke des Origenes bei Hieronymus und das von Mommsen entdeckte. Letzteres ist aber desshalb besonders wichtig, weil es 1) aus einer Zeit stammt, die den Decennien nahe kommt, in denen noch ein Notar Cyprian's zu Rom im höchsten Alter gelebt hat (s. Hieron., de vir. inl. 53: „vidi ego quendam Paulum Concordiae [Portogruaro bei Aquileja] quod oppidum Italiae est, senem, qui se beati Cypriani iam grandis aetatis notarium, cum ipse admodum esset adulescens, Romae vidisse diceret etc." Das Alter dieses Paulus bestimmt sich nach Hieron. ep. 10 edid. Migne, I p. 343), und 2) das hohe Ansehen bezeugt, in welchem die Schriften Cyprian's im Abendland gestanden haben; denn das Buchhändlerverzeichniss führt sie, und sie allein, unmittelbar nach den heiligen Schriften auf. Dieses einzigartige Ansehen Cyprian's ist aber nicht, wie Mommsen (S. 149) meint, auf Afrika beschränkt gewesen (s. Augustin, ep. 93 c. 35 ff.), sondern galt im 4. Jahrh. im ganzen Abendland. Den Beweis dafür bieten die Schriften Lucifer's, Prudentius' und Hieronymus'. Der Erstere benutzt neben der h. Schrift lediglich die Werke Cyprian's (s. Theol. Lit.-Ztg., a. a. O.); der Letztere beschliesst (ep. 107, 12) eine Mahnung, stets die heilige Schrift zu lesen, mit den Worten: „Cypriani opuscula semper in manu teneat", und Prudentius sagt περὶ στεφ. hymn. 13: „te leget omnis amans Christum, tua, Cypriane, discit. Spiritus ille dei, qui fluxerat auctor in prophetas, fontibus eloquii te caelitus actus irrigavit." Erst die Autorität Augustin's und Hieronymus', dann die Autorität Gregor's I. hat das einzigartige Ansehen der Schriften Cyprian's im Abendland aufgehoben. Kein Wunder daher, dass man erst unter den Namen Cyprian's, dann unter die des Hieronymus und Augustin gestellt hat, was man viel gelesen zu sehen wünschte. So erklärt es sich — von den Sorglosigkeiten der Schreiber abgesehen —, dass wir so viele „opera spuria" des Cyprian, Augustin und Hieronymus besitzen. Es erklärt sich ferner daraus, dass Schriften des 3. Jahrhunderts gerade dem Cyprian beigelegt worden sind, während wir solche unter den falschen Schriften des Hieronymus und Augustin vergeblich suchen. Diese Beilegungen haben demnach ein gewisses Präjudiz hohen Alterthums, d. h. der Zeit vor c. 450 für sich; denn es ist nicht abzusehen, warum solche alte Schriften nach dieser Zeit nicht dem Hieronymus oder Augustin beigelegt worden sind.

2) Ich bemerke, dass die Behauptung de Lagarde's in seiner Anzeige der Hartel'schen Ausgabe (Gött. Gel. Anz 1871 St. 14, abgedruckt in den „Symmicta" I S. 65 ff.): „Es hat, genau gesprochen, schwerlich jemals Handschriften der Briefe des Cyprian gegeben, sondern nur Rechtsbücher, welche aus den Briefen des Cyprian ihren Stoff entnommen hatten" — entschieden zu weit geht. Nicht nur das Cheltenhamer Ver-

Digitized by Google

gegen steht sie in mehren jüngeren Handschriften, von denen vier dem 8.—10. Jahrhundert angehören, die anderen noch später sind. Die vier älteren hat Hartel in seiner Praefatio zu den Werken Cyprian's genau untersucht und ihre Herkunft bestimmt. Die jüngeren sind englische Handschriften, die in der Editio Oxoniensis v. J. 1682 benutzt und deren lectiones var. dort angegeben sind. Hartel hat bekanntlich diese jüngeren englischen Handschriften bei Seite gelassen, da er handschriftliches Material genug besass und Routh, welcher die englischen Cypriancodices in neuerer Zeit untersucht hat, ausdrücklich bezeugte, dass er keinen einzigen Codex habe finden können, „qui saeculum decimum aetate superaret“ [1]). Lagarde hat nun allerdings gezeigt (a. a. O.), dass es nicht rathsam war, von jenen Handschriften völlig abzusehen, resp. sie in Pausch und Bogen unter der Rubrik „Editt.“ unterzubringen. Allein die Schrift de aleatoribus anlangend, darf man sie getrost bei Seite lassen. Sie haben dieselben Fehler wie die älteren Handschriften und repräsentiren dabei fast durchweg, wie ich mich durch genaue Vergleichung überzeugt habe, einen jüngeren und schlechteren Text. Somit beschränke ich mich auf die vier älteren Handschriften.

Diese sind der Monac. 408 (bei Hartel M) saec. IX, der Trecensis 581 (Q) saec. VIII—IX, der Reginensis 118 (T) saec. X [2]) und der Sangerm. 841, nunc Paris. 13047 (D) saec. IX. — MQT gehören zu den älteren Repräsentanten der zweiten Familie der Cyprianhandschriften, welche Hartel. l. c. p. XXIX sq. so glücklich bestimmt hat. Sie gehen auf einen Archetypus (Uncialcodex scriptura continua exaratus) des 7. oder 8. Jahrhunderts, also der späteren merovingischen Zeit, zurück und zwar in folgender Abstufung:

zeichniss, sondern auch die uns erhaltenen Handschriften und die Citate der späteren Väter zeigen, dass man zunächst die Schriften Cyprian's zur Erbauung gesammelt und gelesen hat und daher Opuscula und Briefe zusammenordnete und zu dem genannten Zweck verbreitete. Aber in beschränkterem Umfang hat de Lagarde Recht, und es ist in der That eine schwere Unterlassung Hartel's, dass er die Geschichte der Briefe nicht auch als Geschichte von abendländischen Rechtsquellen verfolgt hat.

1) Script. eccl. opusc. praec. quaedam. Oxon. 1858, p. 841.

2) Der Cod. Vindob. (w), eine Abschrift von T, enthält auch unsere Schrift, s. Hartel, p. XLVII.

Digitized by Google

Dieser Archetypus enthielt [1]) erstlich alle von Hartel im ersten Bande seiner Ausgabe abgedruckten Opuscula Cyprian's mit Ausnahme der Schriften „Quod idola dii non sint“ und der „Sentent. episc. de haeret. bapt.“, sodann die Briefe 55. 63. 6. 58. 10. 28. 37. 11. 38. 39, ferner die Schriften „adv. Judaeos“, „de aleatoribus“ [2]), „de laude martyrii“, sodann 50 weitere Briefe (zwischen ihnen die „Sentent. episc.“), endlich „Quod idola dii non sint“, den 4. Brief, „de duobus montibus“, „hymnus de pascha“, „oratio“, „caena“, „passio“.

Die uns ebenfalls nicht mehr erhaltene Abschrift (X) dieses Codex, welche durch M und Q repräsentirt ist, „summam audaciam ostendit in scripturae sacrae testimoniis castigatis, quae ad certam quandam latinae interpretationis recensionem corrector constantius exegit etc.“ [3]), ferner ist sie durch Zusätze entstellt [4]), deren berüchtigtster die grosse Interpolation über den Primat des Papstes in der Schrift de unitate ecclesiae ist. Führt dieselbe an sich schon mit Sicherheit auf einen römischen Fälscher — wir befinden uns im 8. Jahrh., d. h. im Zeitalter der neu erstarkten päpstlichen Ansprüche und der grundlegenden römischen Fälschungen: erinnert sei an die „Schenkungen“ —, so scheint diese Annahme urkundlich bestätigt zu werden durch die Subscriptio, welche die Briefe 28 u. 37 in MQ tragen: „EMENDAVIT IVSTINVS ROMAE“ [5]), eine Unterschrift, die auch der 39. Brief, nur ohne das Wort ROMAE, aufweist.

Diese Fälschungen gehören zum Glück der Abschrift (X) und nicht dem Archetypus selber an, und wir besitzen noch eine zweite Abschrift (Y), zwar nicht mehr selbst, aber repräsentirt durch den Cod. T. „Quaecumque apographum (Y) continebat,

1) S. Hartel, a. a. O. p. XXXIV sq.
2) In T folgt die Schrift „de duobus montibus“ der Schrift „de aleat.“
3) Hartel p. XLII.
4) Hartel p. XXXV u. XLII sq.
5) Hartel p. XLV.

Digitized by Google

in ampliorem recepta sunt collectionem scriptorum quae servatur codice T . . . codex iste in permultis rebus stirpis originem integrius quam M et Q servavit, in quo nec scripturae sacrae testimonia castigata nec tot interpretamenta recepta sint"[1]). Dieser Codex beweist, dass die Hand des systematischen Fälschers die Schrift **de aleatoribus** im Apographon (X) völlig verschont hat. Weder die Bibelcitate sind corrigirt, noch sind sonst absichtliche Correcturen angebracht[2]), so dass die drei Codd. MQT sich wie Brüder und nicht wie Vettern gleichen. Sie haben fast durchweg die nämlichen Fehler.

Leider ist dasselbe von dem vierten Codex, nämlich D, zu sagen: denn dieser Codex („ex diversis non eiusdem aetatis quaternionibus conflatus")[3]) hat die Schriften „de mortalitate" „de zelo et livore" „de aleatoribus" „de habitu virginum"[4]) demselben Archetypus entnommen, aus welchem MQT geflossen sind. Aber er repräsentirt ihn besser als MQ und T, so dass er unzweifelhaft der Herstellung der Schrift zu Grunde gelegt werden muss. Freilich ist dieselbe noch immer in vielen Fällen eine verzweifelte Aufgabe: denn da die englischen Codd. keine Hülfe gewähren, so haben wir für die Schrift de aleatoribus im Grunde nur eine einzige Handschrift, repräsentirt durch mehrere Abschriften, zur Verfügung, und diese einzige Handschrift ist schlecht, ja an einigen Stellen augenscheinlich lückenhaft.

Als geschichtliches Resultat der handschriftlichen Überlieferung ergiebt sich, dass die Schrift de aleatoribus um d. J. 700 in einer umfangreichen (römischen?) Sammlung der Werke Cyprian's eine Stelle hatte. Aus dem Fehlen des Namens Cyprian's in der Inscriptio und Subscriptio bei D[5]) darf man nicht schliessen, dass D die Schrift etwa

1) **Hartel** p. XXXIX u. XLV.

2) Diese Erkenntniss ist höchst wichtig; denn man könnte sonst leicht auf den Gedanken kommen, die Sätze über den Episkopat in de aleat. 1 seien eine spätere Interpolation.

3) **Hartel** p. XXII u. LXII.

4) Hier steht also die Schrift de aleat. zwischen zwei **echten** Schriften Cyprian's.

5) „Incipit de aleatoribus" D, „Incipit epistula Cypriani de aleatoribus (aleatores T)" MQT. — „Explicit de aleatoribus" D, „Adversus aleatores explicit" MQ, „Epistula Cypriani ad aleatores explicit" T.

nicht für cyprianisch gehalten hat; denn der Name fehlt auch in den übrigen cyprianischen Schriften, welche D umfasst.

Weder im Alterthum noch im frühen Mittelalter ist die Schrift de aleatoribus citirt worden. Wenigstens haben alle meine Nachforschungen negativ geendet; vielleicht ist ein Anderer glücklicher. Wohl citirt Hinkmar nicht nur aus der pseudocyprianischen Schrift „de XII abusivis saeculi“ (I p. 602 Migne), sondern auch (I p. 163) aus dem (ebenfalls pseudocyprianischen) Tractat adv. Jud., der im Archetypus der uns erhaltenen Cyprianschriften dem Tractat de aleatoribus unmittelbar vorherging, eine Stelle; allein eine Erwähnung des letzteren sucht man vergebens [1]. Von den älteren Herausgebern hat Pamelius angemerkt [2], dass Landulph von Columna (um 1310—1320) im Brev. hist., Philippus Bergomas um 1483 im Suppl. Chronic., Antoninus Florent. in der Summa Hist. (1457) [3] und Trittheimus [4] das Werk unter dem Namen des Cyprian erwähnt haben. Diese Mittheilungen sind von geringem Werthe. Doch lassen sie es einigermassen auffallend erscheinen, dass in den ältesten gedruckten Ausgaben der Werke des Cyprian unsere Schrift fehlt. Sie erscheint zuerst i. J. 1564 in der Pariser Ausgabe von Morelius und zwar mitten unter den Schriften Cyprian's, so dass ihr die Briefe 54. 21—24. 8. 33—36. 41. 5 vorangehen und die

1) S. Schrörs, Hinkmar S. 166 ff.

2) Die Pamelius'sche Ausgabe ist mir nur in dem Pariser Nachdruck v. J. 1574 zugänglich; s. p. 492.

3) Über diese drei Chronisten vgl. Potthast. Das Breviarium des Landulph ist selbst in der Berliner Bibliothek nicht vorhanden. Im Suppl. Chronic. des Philippus Bergomas (Venediger Ausgabe 1506 p. 196) werden die Schriften Cyprian's aufgezählt, darunter: „de caelo [sic] et [illegible] de aleatoribus, de laude martyrii“. Diese Reihenfolge ist der in M[illegible] verwandt. Dagegen ist die Reihenfolge in der Prima pars histor. fratris Antonini archiepisc. Florentini (Nürnberger Ausgabe 1491, auf der Berliner Bibliothek befindlich, p. CCXXXVIIIr): „librum unum de lapsis, librum unum de aleatoribus, librum unum de unitate catholicae ecclesiae“ ganz singulär. Hier steht unsere Schrift zwischen den beiden Hauptschriften Cyprian's.

4) Tritthem., de script. eccl. (Pariser Ausgabe 1512) fol. X[illegible] zählt unter den Werken Cyprian's 8 Briefe ad Cornelium, de aleatoribus, ad Julianum amicum.

Digitized by Google

Schrift de bono pudic. folgt. Wie Morelius zu dieser Anordnung gekommen ist, bleibt dunkel; denn bevor er seine Ausgabe vollendet hatte, starb er und „de codicibus et suae recensionis ratione critica nihil docuit“ [1]).

Seitdem ist die Schrift in allen grösseren Cyprianausgaben — schlecht genug recensirt — abgedruckt worden [2]). Aber schon Pamelius (Ausgabe 1568) erkannte, dass sie dem Cyprian nicht zugehört, und stellte sie unter die „opera Cypriano adscripta.“ In dieser Rubrik (resp. der Rubrik „spuria“) ist sie seitdem verblieben; m. W. hat sich seitdem nicht eine einzige Stimme mehr erhoben, die sie dem Cyprian zugesprochen hätte [3]). Pamelius begleitete seinen Abdruck mit einigen wenigen Noten. Unter diesen ist die wichtigste Bemerkung zu c. 1: „Ex hoc loco apparet, alicuius pontificis Romani scriptum esse.“ Dieses runde Urtheil hat kein Geringerer als Bellarmin wiederholt [4]).

---

1) S. Hartel p. LXXXI. Es sei hier zusammengestellt, welchen Platz die Überlieferung unserer Schrift bis zur Editio princeps gegeben hat: MQ: adv. Jud., de aleat., de laude Martyrii; D: de zelo et livore, de aleat., de habitu virg.; T: adv. Jud., de aleat., de duobus montibus; Philippus Bergom.: de zelo et liv., de aleat., de laude mart.; Antonin. Florent.: de lapsis, de aleat., de unit. ecclesiae; Tritthemius: epp. Cypr., de aleat., ep. Cypr.; Editio princ.: epp. Cypr., de aleat., de bono pudic.

Diese Übersicht ist doch nicht ohne Werth. Unter den 14 hier neben de aleat. aufgezählten Schriften sind nur drei entschieden nicht von Cyprian (de bono pudic., de duobus mont. und adv. Jud.); diese sind aber sämmtlich sehr alt. Ferner ist die am stärksten bezeugte Verbindung die mit adv. Jud., de laude martyrii und de zelo et livore. Nach dem Archetypus unserer Handschriften ist unsre Schrift mit dem Tractate adv. Jud. zusammen unter die Werke Cyprian's gekommen. Die Schrift de laude mart. bietet schon das Mommsensche Verzeichniss. Also wird die Schrift adv. Jud. und die von T gebotene Schrift de duobus montibus untersucht werden müssen, ob sie nicht wirklich mit unserer Schrift zusammenhängen.

2) Erst die Hartel'sche Ausgabe giebt einen kritisch recensirten Text.

3) Über das Urtheil des Pamelius: „Non magnopere repugnat stilus et plerasque scripturas, sicut Cyprianus alibi, citat“, s. unten.

4) De script. eccl. (Kölner Nachdruck v. 1657) p. 63: „Liber de aleatoribus utilis et doctus est; sed non videtur esse Cypriani, cum in principio satis aperte significet auctor, se universali ecclesiae praesidere et apostolatum gerere, super quem Christus fundavit ecclesiam, et Christi vicariam sedem obtinere et sibi traditas esse claves ligandi et solvendi etc. Itaque videtur libellus esse alicuius Romani Pontificis, qui S. Cypriani

Digitized by Google

Man sollte denken, dass, nachdem man auf diese Spur gekommen war, der Tractat mit dem grössten Eifer studirt worden wäre; allein altum fuit silentium! Rigaltius, der in seiner Ausgabe v. J. 1648 den Schriften Cyprian's so ausgezeichnete Observationen hinzugefügt hat, hat die unechten Schriften, und so auch unseren Tractat, keines Commentares gewürdigt. In der trefflichen Oxforder Ausgabe von 1681 (Fell und Pearson)[1]) ist zwar ein textkritischer Apparat dem Abdruck der Schrift beigegeben; aber die erklärenden Noten beschränken sich auf den Abdruck der Pamelius'schen Bemerkungen, unter denen auch die Behauptung, die Schrift stamme von einem römischen Bischof, wiedergegeben wird. Diese Behauptung wurde von Dupin (Nouvelle Biblioth. T. 1 Paris. 1693 p. 172 u. 179) bestritten. Dupin meinte, der Verf. brauche kein römischer Bischof zu sein, da die Bezeichnung „vicarius Christi" im Alterthum allen Bischöfen gegeben worden sei[2]). Allein Dupin's Einwurf scheint keinen Eindruck gemacht zu haben. In der grossen von Baluze i. J. 1717 begonnenen, von Prudentius Maranus vollendeten Ausgabe ist der Letztere geneigt, sich dem Urtheil Bellarmin's anzuschliessen, scheint jedoch die Frage nicht selbständig untersucht zu haben („foetum esse alicuius episcopi, vel etiam, ut Bellarminus existimavit, Romani Pontificis"[3]). Alles, was er sonst noch bemerkt, beschränkt sich auf folgenden Satz: „Antiquum opus esse demonstrat Scripturae citandae ratio.

scriptiones imitatur, quamvis stili eius elegantiam non assequatur". Über die Schrift de script. eccles. s. Döllinger und Reusch, Bellarmin (1887) S. 225 f. Sie erschien zuerst i. J. 1612.

1) S. den Bremer Nachdruck von 1690.

2) „Le Traité ou l'Homelie contre ceux, qui jouent au hazard, est encore plus éloigné du stile de S. Cyprien, estant embarassé, obscur, et plein de mots qui ne sont point Latins(?). L'Ecriture y est citée d'une autre maniere que dans S. Cyprien, et l'auteur fait mention du Livre intitulé „la doctrine" ou „les doctrines des Apôtres", lequel suivant toutes les apparances a esté composé depuis S. Cyprien ..... Il est écrit par un Evêque: mais l'on ne doit pas conclure, que ce soit par un Pape, à cause qu'il se dit Vicaire de Jesus Christ, parce que ce nom est donné dans l'antiquité à tous les Evêques."

3) Prudent. Maran., Vita Cypr., s. den Venediger Nachdruck der Ausgabe von Baluze-Maranus v. J. 1728 p. XCV, abgedruckt bei Migne p. 174.

Digitized by Google

Serius tamen scriptum non immerito videretur, si in ipsis presbyteris, ut nonnulli opinati sunt [1]), vitiosam aleae consuetudinem vituperaret (cf. c. 5 der Schrift). Sed nihil vetat de laicis intellegi haec verba: ‚Manus quae ad sacrificium dominicum admissa, et quod ad salutem totius hominis pertinet, dignatione suscipit, quae divina sacramenta consummat‘." Während die echten Schriften Cyprian's von Baluze einen vorzüglichen Commentar erhalten haben, fehlt derselbe bei den opera suppositicia, da Maranus den Abschluss der Ausgabe beeilte und die Baluzischen Bücher sammt den Notizen nicht mehr aufgefunden werden konnten. Wieder gingen also die „spuria" leer aus.

Mit dem J. 1718 hörte die Forschung vollends auf. Lumper [2]) hat nur den Bellarmin und Dupin ausgeschrieben. Alle die von Katholiken stammenden Compilationen des 18. u. 19. Jahrh., welche sich Patrologien nennen, erwähnen unsere Schrift entweder gar nicht oder führen nur den Titel an, schweigen also auch über die Pamelius-Bellarmin'sche Annahme. Nur Möhler [3]) bemerkt: „Der rauhe Styl, die incorrecte Sprache, abweichende Citation der heiligen Schrift, verrathen sattsam eine verschiedene Autorschaft, wenn es auch dahingestellt bleiben muss, ob mit Bellarmin ein Papst als Verfasser anzunehmen sei, wie der Eingang glauben machen könnte." Protestantische Gelehrte haben sich mit der Schrift bis vor Kurzem überhaupt nicht befasst [4]). Erst in der neuesten Zeit ist man auf sie aufmerksam geworden, und zwar im Interesse des Hirten des Hermas und der Didache, die beide in ihr citirt sind [5]). Relativ am

1) Gemeint sind Pamelius und seine Nachschreiber; Pamelius hatte zu den Worten c. 5: „ad sacrificium dominicum admissa" bemerkt: „Aut alludit ad veterem consuetudinem, de qua libro (Cypriani) de Lapsis, aut (quod magis apparet ex sequentibus) de presbyteris loquitur".

2) De scriptis divi Cypr. operib. dubiis etc. Art. II, abgedruckt bei Migne p. 811.

3) Patrologie S. 847.

4) Cave verzeichnet einfach die Ansicht Bellarmin's und schweigt im Übrigen.

5) Dass sie in der Vulgärsprache geschrieben, hat Hartel p. LXII constatirt: „in emendatione id inprimis animadvertendum est, quod editores omnes fugisse mireris, libellum sermone vulgari conscriptum esse, cuius vestigia oblitterata in recentioribus codicibus manifestissima modo in hoc modo illo antiquiori apparent". Folgen Beispiele. Über diesen Charakter der Schrift s. unten.

Digitized by Google

ausführlichsten habe ich [1]) das Verhältniss der Schrift zum Hermas in den Prolegg. meiner Ausgabe p. L—LII besprochen. Ich habe dort auf die auffallende und höchst alterthümliche Schriftbenutzung des Verfassers aufmerksam gemacht, nachgewiesen, dass die vulgäre lateinische Übersetzung des Hirten bereits verwendet ist, und über das Buch geschrieben: „haud ita longe post Cypriani tempus (fortasse quarto demum saeculo) ab episcopo quodam Africano (Romano?) scriptus esse videtur.“ Das beigesetzte „Romano“ hat einen um so höheren Werth, als ich damals, wenn mein Gedächtniss mich nicht trügt, nichts davon wusste, dass irgend Jemand die Schrift einem römischen Bischof beigelegt hat, und ich auch jetzt erst nachträglich, nachdem die Betrachtung des Buches mir sicher geworden, von jener früheren Vindication Kenntniss erhalten habe. Durch die Entdeckung der Didache wurde ich aufs Neue auf das Buch aufmerksam. Dass dasselbe nicht dem 4. Jahrhundert angehören könne, sondern älter sei, wurde mir nun deutlich [2]). Keiner der zahlreichen Gelehrten, welche sich seit d. J. 1884 mit der Didache beschäftigt und um des Citates willen die Schrift „de aleator.“ in die Hand genommen haben, hat sich m. W. über den Ursprung und die Zeit der Schrift geäussert. So ist sie noch immer ein nahezu unbetretenes Gebiet, welches Niemand im Zusammenhang untersucht hat. Dieses Versäumniss soll im Folgenden gut gemacht werden: eine Schrift, in der der Hirte des Hermas als scriptura divina bezeichnet ist, die unter Citaten aus Paulus ein solches aus den „doctrinae apostolorum“ bringt, die Pamelius, Bellarmin, Fell, Pearson und Prudentius Maranus für das Werk eines römischen Bischofs zu halten geneigt waren, und die der Letztere für ein „opus antiquum“ erklärt hat, verdient doch die sorgfältigste Prüfung. Um einem nahe liegenden Einwurf zu begegnen, bemerke ich, dass die isolirte Behandlung der Schrift nicht nur erlaubt, sondern geboten ist; denn weder durch die Geschichte der Überlieferung, noch durch innere Merkmale ist sie mit irgend einer anderen cyprianischen oder pseudocyprianischen Schrift eng verbunden. Am nächsten kommt ihr noch, auf einige innere Eigenschaften gesehen, die Schrift „de montibus

1) Vgl. auch Zahn i. den Gött. Gel. Anz. 1873 S. 1152 ff.

2) Vgl. meine grössere Ausgabe der Didache S. 20 der Prolegg.: „de aleator. saec. III“.

Digitized by Google

Sina et Sion"; aber auch sie trägt zur Erklärung unseres Tractats im Grunde nichts aus und ist auch äusserlich nur lose mit ihm verbunden.

Ich gebe zunächst einen Text der Schrift. Derselbe kann und will nichts anderes sein als ein neu recensirter Abdruck des Hartel'schen. Einen Apparat habe ich nur dort beigefügt, wo ich von Hartel abweichen zu müssen glaubte (stärkere Bevorzugung des Cod. D.)[1]) oder wo die in den Text aufgenommene Lesart auf Conjectur beruht oder wo mir die aufgenommene LA nicht sicher ist. Der Commentar soll vor Allem den Wortschatz der Schrift mit dem der ältesten lateinischen Väter vergleichen und schwierigere Stellen erläutern.

1) D erweist sich fast überall als der beste Zeuge (nur die Verwechselung von e und i ist häufiger als bei den andern Codd.; aber es ist auch hier möglich, dass die Verwechselung schon dem Verf. angehört); MQ scheinen mir das Original treuer wiederzugeben als T, der, sehr wenige Stellen abgerechnet, der mindest zuverlässige Zeuge ist. T allein bin ich daher fast nie gefolgt.

II. Der Text der Schrift.

De aleatoribus.

1. Magna nobis ob universam fraternitatem cura est, fideles, † maxime rea perditorum hominum audacia id est aleatorum, animos ad nequitiam † se in lacum mortis inmergunt. et quo-

2. *et rea* H. (Hartel) cum editt. — *hominum* H. in nota, *omnium* Codd. — 3. *in lacum* H., inlatu DTQ, *inlatae* M sed *tae* in ras. — *inmergunt* vel *mergunt* ego, *emergunt* Codd. et H., cf. 1 Tim 6, 9 (Cypr.): „*quae mergunt hominem in perditionem*".

1. Z. 1 universam fraternitatem] S. c. 2: „omnis fraternitas", 6: „fraternitas" (2. 4. 5. 9: „fratres"). Über dieses Wort s. meine Note zu I Clem. 2, 4. Schon dort findet sich der Ausdruck *πᾶσα ἡ ἀδελφότης* = die ganze Christenheit. Aus Tertullian (Apolog. 39, de praescr. 20, de pudic. 13) geht hervor, dass derselbe ein term. techn. im Abendland gewesen ist. Auch bei Cyprian ist er noch häufig (s. z. B. de unit. 12: „universa fraternitas"), er lässt sich auch noch in der Folgezeit nachweisen; indessen wird er doch seltener. Die gesammte Christenheit wird häufiger als ecclesia catholica bezeichnet. — fideles etc.] Nicht der Anfang des Tractats, wie Hartel annimmt, fehlt, wohl aber ist der erste Satz so schlecht überliefert, dass man auf eine Wiederherstellung verzichten muss.

3. inmergunt] Firm. Matern. 7, 3: „inmersus profundis voraginibus lacus".

Digitized by Google

niam in nobis divina et paterna pietas apostolatus ducatum contulit et vicariam domini sedem caelesti dignatione ordinavit et

---

1. in nobis] S. über den Plural unten Cap. 4 u. 7. — divina et paterna pietas] pietas = misericordia (sehr oft bei Cyprian, s. den Index von Hartel), vgl. c. 5 init. — apostolatus ducatum] Ducatus schon bei Sueton., s. auch Lamprid., Heliogab. 6: „militaribus praeposituris et tribunatibus et legationibus et ducatibus venditis". Vopis., Aurel. 10: „habunt ergo multos ducatus, plurimos tribunatus, vicarias ducum". Tert. adv. Jud. 14: „erroris ducatus", ad nat. II, 5: „temporum ducatus", adv. Marc. III, 7: „errores eius, a quo ducatum mutuatus", de pudic. 5: „ducatus idololatriae antecedentis". Iren. IV, 26, 4. Cypr. ep. 78, 1 (ep. Lucii): „prior nobis ducatum ad confessionem nominis Christi praebuisti". Pseudocypr., de XII abusivis saeculi 6: „deus (dominum quemque) in ducatum constituit ... Moyses accepto ducatu familiarius dei locutionibus utebatur". Commodiani Carmen apolog. 969 sq.: „praemittetur enim ante illos angelus Alti, qui ducatum eis pacificum prastet eundo". Firm. Matern. 4, 1: „ducatum habere aërem elementorum Assyrii volunt". Sedulius, Paschal. Op. II, 8: „ducatus parvi sideris" (vom Stern der Weisen). Über die Subst. denom. auf -tus s. Paucker, De Latinit. script. hist. August. 1870. App. p. 6. Apostolatus ducatus ist entweder zu übersetzen „die Hegemonie des Apostolats" d. h. die Hegemonie unter den Aposteln, oder „die Führerschaft, nämlich den Apostolat" d. h. die im Apostolat liegende Herrschaft. Der Ausdruck ist im ersten Falle gleichbedeutend mit „Primat". Einen solchen hat mindestens schon Calixt in Anspruch genommen, wie Tertullian's Schrift de pudic. (s. c. 1: „episcopus episcoporum") beweist; Cyprian hat ihn in schwerer Zeit dem römischen Bischof zugestanden, dann aber gegen Stephanus bestritten; s. ep. 71, 3: „nam nec Petrus vindicavit sibi aliquid insolenter aut adroganter adsumpsit, ut diceret se *primatum* tenere et obtemperari a novellis et posteris sibi potius oportere", vgl. auch Firmil. ep. (Cypr. ep. 75, 17): „... Stephani stultitiam, quod qui sic de episcopatus sui loco gloriatur et se successionem Petri tenere contendit, super quem fundamenta ecclesiae collocata sunt", und meine Dogmengesch. 1. Bd. 2. Aufl. S. 348 f. Das Wort „apostolatus" findet sich Tert. adv. Marc. V, 1: „officio apostolatus".

2. vicariam domini sedem etc.] Vgl. c. 10, wo Paulus „vicarius Christi" genannt wird. Der Bischof ist aber Nachfolger der Apostel. Dass der Bischof Stellvertreter der Gottheit, resp. Christi sei, behauptet schon Ignatius, dann — und zwar sehr häufig — Cyprian („sacerdos vice Christi vere fungitur" ep. 63, 14; „ad tempus iudices vice Christi" ep. 59, 5); s. O. Ritschl, Cyprian S. 229 ff.; „antistes Christi" heisst der Bischof häufig und das ist = „vicarius Christi". Vor allem die Stelle Lc. 10, 16 (s. Cypr. ep. 59, 4) musste die Gleichung Christus = Apostel = Bischöfe nahe legen. Cyprian hat die Combination „episcopus et ecclesia" der anderen „Christus et ecclesia" völlig gleichgesetzt; in diesem Sinn ist ihm

Digitized by Google

originem authentici apostolatus *super quem Christus fundavit*

1. *Christi* D.

der Episkopat „vicaria domini sedes". Cypr. ep. 68, 5 heisst Stephanus „vicarius und successor Cornelii et Lucii". An unserer Stelle ist aber vielleicht nicht der Episkopat im Allgemeinen zu verstehen, sondern möglicher Weise ist ein bestimmter Bischofssitz gemeint. Das könnte aber nur der römische sein. Galt vom römischen Bischof, was dem Petrus gesagt war, und war dieser nach Joh. 20, 15 f. generell zum Hirten der Schafe Christi eingesetzt, so besass damit der römische Bischof den „Sitz des Herrn". Über „vicarius" vgl. Tert. adv. Marc. IV, 35, wo Christus „authenticus pontifex dei patris" genannt wird, während die Propheten seine „vicarii" heissen. Ebendort wird zwischen „documenta propria et vicaria" Christi unterschieden. Adv. Marc. III, 6 heisst Christus „vicarius patris"; de praescr. 13 wird von der „vicaria vis spiritus sancti" gesprochen, ja de virg. vel. 1 heisst der h. Geist einfach „vicarius domini". Cyprian sagt, dass die Bischöfe den Aposteln „vicaria ordinatione" folgen (ep. 66, 4; 75. 16). — caelesti dignatione] = „gratia", cf. c. 2. 5 und Cypr. Indicem, e. g. ep. 59, 5: „sacerdotalis auctoritas et potestas de divina dignatione firmatur". Tert. adv. Marc. IV, 22: „dignatio et gratia". — ordinavit] = „instituit", cf. Commod. carm. apolog. 55. 288.

1. originem authentici apostolatus] „Origo" ist = „matrix". Die Phrase berührt sich mit Ausdrücken Cyprian's wie de unitat. 4: „super unum aedificat ecclesiam, et quamvis apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat, tamen ut unitatem manifestaret, unitatis eiusdem *originem* ab uno incipientem sua auctoritate disposuit", ep. 70, 3: „una ecclesia a Christo domino nostro super Petrum *origine unitatis* et ratione fundata", 73, 7: „Petro primum dominus, super quem aedificavit ecclesiam et *unde unitatis originem instituit et ostendit*, potestatem istam dedit". Ep. 48, 3 heisst die römische Kirche „matrix et radix ecclesiae catholicae" (cf. 45, 1; die Zusammenstellung „matrix et origo" findet sich auch bei Tertull., adv. Valent. 7); ep. 59, 14: „ad Petri cathedram adque ad *ecclesiam principalem, unde unitas sacerdotalis exorta est*". Aber zu beachten ist, dass unser Verfasser nicht „originem unitatis", wie Cyprian, geschrieben hat. Von „originales ecclesiae" spricht Tertullian im Plural und meint damit alle von Aposteln gestifteten Kirchen; s. de praescr. 21: „constat perinde omnem doctrinam quae cum illis ecclesiis apostolicis *matricibus et originalibus* fidei conspiret veritati deputandam". Über den sonstigen Gebrauch von „originalis" bei Tertullian s. die Stellen im Index von Oehler; Tert. nennt z. B. die Patriarchen „originales auctores" (Apolog. 21) oder „orig. personae" (de monog. 7). — „authenticus" steht hier vielleicht um des eben genannten „vicarius" willen: in Bezug auf den Herrn selbst weiss sich unser Verfasser nur als „Stellvertreter", aber in Bezug auf den Apostolat ist sein Amt kein bloss stellvertretendes, sondern ein wirklich apostolisches (auch Tert. adv. Marc. IV, 35 stehen sich

Digitized by Google

ecclesiam in superiore nostro portamus, accepta simul *potestate solvendi ac ligandi* et cum ratione *peccata dimittendi*: *salutari doctrina* admonemur, ne dum delinquentibus adsidue ignoscimus, ipsi cum eis pariter torqueamur. 2. Et ideo *sal terrae* dicimur, ut ex nobis omnis fraternitas caelesti sapientia saliatur. nam cum dicat: *sal autem si infatuatum fuerit, nihilo valebit, nisi ut proiciatur foras et conculcetur ab hominibus*, hoc veremur et timemus, ne cum in ecclesia securi quod nobis sacerdotalis dig-

---

1. *et ecclesiam* D. — *nostro* TQM, *nostra* D, *vestro* duo codd. angl. — 2. *cum ratione* MQD, *curatione* T et H.

---

authenticus und vicarius gegenüber). Allein näher liegt es, „authenticus" hier so zu fassen wie in Tertull., de monog. 11: „Graecum authenticum" (das griechische Original, die griechische Urschrift) oder in de praescr. 36: „authenticae litterae apostolorum" (die Urschriften der apostolischen Briefe), cf. Cypr. ep. 9, 2: „epistulam authenticam remisi" (d. h. nicht eine Abschrift), Tertull. adv. Valent. 4: „ecclesia authenticae regulae" (die Kirche der ursprünglichen Regel), adv. Marc. IV, 3: „authentica paratura religionis" (die unmittelbaren, urkundlichen Zeugnisse ersten Rangs für die christliche Religion), Claud. Mamert., de statu anim. II, 9: „a tractatoribus ad authenticos gradum facere". II, 11. 12: „authentica volumina". — super quem Christus etc.] Wörtlich ebenso hat sich Cyprian sehr häufig über die cathedra Petri geäussert; s. de hab. virg. 10; ep. 59, 7; 66, 8; 71, 3; 74, 11; 73, 7. Zu Grunde liegt Mtth. 16, 18.

1. in superiore nostro] Über diese schwierigen Worte s. die Abhandlung sub c. 7. — portamus] S. c. 5: „diabolus venenum portans". — accepta etc.] S. Mtth. 16, 19 und Joh. 20, 23. Diese Combination auch bei Cypr., de unit. 4.

2. cum ratione] d. h. nicht ohne Weiteres, s. Z. 3 und c. 2: „falsa communicatio".

2 sq. *salutari doctrina*] S. Tit. 2, 1.

4. sal terrae etc.] S. Mtth. 5, 13. Genaueres über das Citat, mit dem auch Cyprian's Schrift de unitate beginnt (cf. Testim. III, 67) s. in der Abhandlung. — dicimur] d. h. wir Bischöfe, in deren Namen als Repräsentant der Verfasser spricht.

5. ex nobis] Man beachte das Selbstbewusstsein. — omnis fraternitas] s. c. 1 init. — caelesti] der Verfasser braucht dieses Wort mit Vorliebe, s. c. 1: „cael. dignatio". c. 2: „cael. medicamen", „cael. vestis", c. 11: „cael. thesaurus". Ebenso häufig ist es bei Cyprian, der aber auch (ep. 60, 3) „sophia dominica" sagt.

6. cum dicat] Über die Citationsformeln des Verf.'s s. die Abhandlung. — infatuatum] Commod. carmen apolog. 527 et 778: „infatuant stultos", 677: „infatuant profanos." Iren. I. 16, 3.

8 sq. sacerdotalis dignitas] Schon in den ältesten Schriften Tertullian's

Digitized by Google

nitas a domino tradita est neglegentiae . . . iuxta quosdam fratres inertes repperiamur, aut dum falsam communicationem damus id quod cum honore de dei dignatione percipimus, indignante domino ex propria actione amittamus. dicit enim scriptura divina: *vae erit pastoribus. quod si ipsi pastores neglegentes reperti fuerint, quid respondebunt domino pro pecoris, quid dicent? a pecoribus se esse vexatos? non creditur illis: incredibilis res est pastorem aliquid posse pati a pecore, magis punietur propter mendacium suum.* et alia scriptura dicit: *rectorem te petierunt, noli extolli. esto illis quasi unus ex ipsis; curam illorum habe et sic conside.* et iterum: *existimate sacerdotem esse et cultorem et omnes esse apud eum delicias, granaria plena, de quo quid-*

---

3. *percipimus* Codd., fortasse *percepimus*. — 6. *pecoris* DTQ², *pecora* M, *pecoribus* Q¹. — 11. *existimate* M²QT, *extimate* M¹, *aestimate* D et H. — *et cultorem* D, *cultorem* cett. — 12. *delicias* Editt., om. DTQM.

---

wird von christlichen Priestern im technischen Sinn gesprochen, s. die Stellen in meiner Dogmengesch. Bd I. 2. Aufl. S. 383; Hippolyt (Philosoph. Praef.) nennt das bischöfliche Amt das hohepriesterliche. Bei Cyprian ist sacerd. dignitas sehr häufig.

1. neglegentiae] Nach diesem Wort ist etwas ausgefallen; s. c. 3: „episcopo neglegente." Cypr. ep. 59, 3: „solvere censuram sacerdotalem."

2. falsam communicationem] Von einer solchen spricht Tertullian häufig, besonders in der Schrift de pudicitia, ebenso Cyprian, s. z. B. de laps. 15: „laxatur communicatio, invita et falsa pax, periculosa dantibus et nihil accipientibus profutura."

3. cum honore] Cypr. ep. 59, 6: „episcopus dominicae dignationis testimonio honoratur."

4 sq. scriptura divina] S. c. 3: „de scripturis sanctis documenta." Citirt ist Hermas, Sim. IX, 31, 5, was Hartel entgangen ist. Das Nähere s. in der Abhandlung. Auch in dem interessanten römischen Gemeindeschreiben bei Cypr., ep. 8, 1 wird von den praepositi neglegentes gehandelt, aber die Hermasstelle ist nicht mehr angeführt: „et cum incumbat nobis qui videmur praepositi esse et vice pastorum custodire gregem, *si neglegentes inveniamur*, dicetur nobis quod et antecessoribus nostris dictum est, qui tam neglegentes praepositi erant, quoniam perditum non requisivimus etc."

9. alia scriptura] S. Sirach 32 (35), 1. — rectorem] Commodian (Instr. II. 28, 3) sagt vom Bischof: „sit patiens rector."

11. et iterum etc.] Diese Stelle ist in der h. Schrift nicht nachzuweisen; sie stammt aus einem uns unbekannten Buch. Näheres s. in der Abhandl.

Digitized by Google

quid desideraverit populus meus saturetur. † nam ut constaret nos id est episcopos pastores ovium esse spiritalium hoc est hominum fidelium qui sub cura nostri constituti, nullum in eis scabies vitium repperiatur. quo magis a nobis cotidie perscrutentur, ut medicamine caelesti adhibito vellera eis florida crescant qui ad nitorem vestis caelestis proficiant. 3. In evangelio dominus ad Petrum dixit: *Petre*, inquit, *amas me? et Petrus respondit: etiam domine, tu scis quoniam amo te. et dixit: pasce oves meas.* et sollicite mandans tertio confirmavit dicendo: *pasce oves meas.* et quoniam episcopi idem spiritum sanctum per inpositionem manus cordis excepimus hospitio, cohabitatori nostro

---

1. *nam ut constaret* Codd., *iam ut constet* H., sed locus ita vix sanatur. — 10. *episcopi *** M, *episcopum* DQT, *episcopium* H. — *idem* DQ, *id est* MT et H.

---

1. nam ut constaret] Der Text ist verdorben und kann nicht mehr hergestellt werden.

2. pastores] Eine im Abendland, namentlich aber in Rom, sehr häufige Bezeichnung der Bischöfe; ATliche Stellen, der Hirte des Hermas u. Joh. 21, 15 sq. waren hier wirksam, s. Commod. Instr. II, 27, 8; 28 inscr. et vv. 1. 6. 10. Cypr., der ep. 68, 3. u. 4. von „oves dominicae" spricht. — spiritalium] Vgl. den häufigen Gebrauch dieses Wortes bei Cyprian.

3. sub cura nostri constituti] Hippolyt nennt die Bischöfe *φρουροὶ τῆς ἐκκλησίας* (Philos. Praef.). Zu „nostri" s. Rönsch, Itala u Vulg. S. 418

4. scabies] scabiei? Das Bild vom räudigen Schaf ist in den Papstbriefen seit Siricius sehr häufig — 4. 5. perscrutentur] S. Rönsch, Itala u. Vulgata S. 299f., Plaut., Aul. IV. 4, 30: „hunc iam perscrutavi". — 5. medicamine] Dieses Bild ist bei Cyprian besonders häufig, z. B. ep. 68, 1. 4.

6. In evangelio] S. c. 10 (bis). Joh. 21, 15f. Näheres s. in der Abhandlung. Auch im römischen Schreiben (Cypr. ep. 8) wird, nachdem von den episcopi neglegentes gesprochen, Joh. 21, 15f. citirt.

10. episcopi etc.] Der Text ist nicht sicher, besonders „idem" ist kaum erträglich, vielleicht ist das Citat Joh. 20, 23 ausgefallen; aber die Hartel'sche Conjectur „episcopium" empfiehlt sich nicht, da sich dieses Wort m. W. erst im 5. Jahrh. (Augustin) findet. Zur Sache vgl Hippol., Philosoph. Praef.: *τοῦ ἐν ἐκκλησίᾳ παραδοθέντος ἁγίου πνεύματος τυχόντες πρότερον οἱ ἀπόστολοι μετέδοσαν τοῖς ὀρθῶς πεπιστευκόσιν· ὧν ἡμεῖς διάδοχοι τυγχάνοντες τῆς τε αὐτῆς χάριτος μετέχοντες ἀρχιερατείας τε καὶ διδασκαλίας καὶ φρουροὶ τῆς ἐκκλησίας λελογισμένοι.*

11. manus] Der Sing. auch c. 4. — hospitio] S. Firm. Matern 4. 3: „considerandum est, quale sit numen, quod sic impuri corporis delectatur hospitio."

Digitized by Google

nullam maestitiam proponamus. monet dominus et dicit: *nolite contristare spiritum sanctum qui in vobis est*, et, *nolite exstinquere lumen, quod in vobis effulsit*. quanta autem episcopum bene agentem et salubriter admonentem sine tribulatione corporis condigna sint martyria, tanta et episcopum neglegentem et nulla de scripturis sanctis documenta promentem cumulentur tormenta. apostolus nos excitat Paulus et condignam status sui . . . . episcopos *procuratores* evangelicae doctrinae ponit et dicit: *quamdiu heres infans, sub procuratores et actores est; at cum creverit, tunc hereditatem suam expetit*. nos etiam sumus dispensatores et procuratores evangelii: hic quoque *inter dispensatores* et procuratores *quaeritur ut quis fidelis et iustus inveniatur*. 4. Si ergo *apud dispensatores quaeritur, ut quis fidelis et iustus inveniatur*,

---

1. *dominus* codd. et H., *apostolus* editt. — 3 sq. *episcopo agente* etc. M² et H. — 7. *condignam* D, *cum dignam* M¹QT, *condigna* H. — *suis* M¹Q¹T, *sui* cett. et H. — 13. *dispensatores et procuratores* M et H.

---

1. monet dominus etc.] Es folgen zwei apokryphe Worte. In Bezug auf das erste Citat ist nicht etwa an Ephes. 4, 30 zu denken: denn 1) stimmt der Text nicht vollständig, 2) führt unser Schriftsteller nirgendwo Worte des Paulus mit „dominus dicit" ein. Das Nähere s. in der Abhandlung.

3. quanta autem etc.] Vgl. Cypr. ep. 9, 1: „nam quantum perniciosa res est ad sequentium lapsum ruina praepositi, in tantum contra utile est et salutare cum se episcopus per firmamentum fidei fratribus praebet imitandum."

4. sine tribulatione corporis] muss wohl auf „admonente" bezogen werden = „ermahnen ohne harte Züchtigungen aufzuerlegen." Sinn: der Bischof ist der Märtyrerkrone werth, welcher seine Gemeinde durch das Wort Gottes in heilsamer Weise zu ermahnen versteht.

5. neglegentem] S. c. 2.

6. sanctis] Dieses Beiwort zu „scripturis" ist älter als „sacris."

7. apostolus] Hier fehlt jedes Beiwort, wie c. 4 init. et fin., s. c. 10: „Johannes apostolus"; aber c. 10 steht „beatus", c. 9 „beatissimus. — et condignam etc.] Hier ist der Text hoffnungslos verdorben.

8. evangelicae doctrinae] S. Tertull. adv. Marc. II, 25 u. sonst. Cyprian klagt de laps. 6, dass viele Bischöfe „procuratores rerum (regum) saecularium" geworden seien. — ponit et dicit] S. c. 10. Citirt ist Gal. 4, 1, aber mit einem grossen Zusatz; das Nähere s. in der Abhandlung. Beachtenswerth ist, dass der Verf. Gal. 4, 1 so versteht, als seien die Bischöfe die Vormünder.

10—12. nos etiam sumus sq.] S. I. Cor. 4, 1 sq., aber „et iustus" ist Zusatz des Verfassers. Cypr. ep. 59, 5: „sacerdotes id est dispensatores dei."

Digitized by Google

quid si omnes delinquant et delinquentibus dispensatores ignoscant? nonne ipsi delinquentium se pondere onerant? apostolus idem Paulus commemorat, quando ad Timotheum docendum et corroborandum in fidei firmitate ne quid deum fallat et ne malignum orationibus sanctorum intercedat . . providus et sollicitus dicens: *o Timothee fili commendatum serva: noli spernere donum quod in te est per inpositionem manus seniorum: accingere fortiter et viriliter age, ministerium tuum cum integritate persupple: esto ceteris in bonis exemplum. nemo tibi contradicat, nemo iuventutem tuam contemnat: peccantem coram multis argue, ut et ceteri metum habeant et ne communicaveris peccatis alienis.* et iterum: *si qui frater fornicarius dicitur aut idolorum cultor aut avarus aut raptor sive iniustus, cum huiusmodi quidem nec cibum capere.* et alio loco: *quicumque frater more alienigenarum*

---

1. *omnes* codd. et H., fort. legendum cum editt. *oves*. — 7. *manus* DQ[2], *manum* MQ[1], *anum* T, *manuum* H. — 13. *huiusmodi* D, *eiusmodi* cett. — 14. *alia loco* H. ex err. ut videtur.

---

1. omnes] scil. alle Laien. — ignoscant] S. c. 1 fin.

4. deum fallat] Das würde geschehen, wenn er lax in der Bestrafung der Sünder wäre.

5. orationibus] Gemeint sind hier unzweifelhaft die öffentlichen Gebete, d. h. die Gottesdienste. Nur Reine, resp. solche, die ihre Sünden reuig bekennen, sollen an den Gottesdiensten Theil haben; denn diese bestehen in „orationibus sanctorum." Nach „intercedat" ist ein verbum finit. ausgefallen, vielleicht „scribat." — providus et sollicitus] S. c. 5 init.: „sollicitos et providos."

6. dicens etc.] Das folgende Citat ist zusammengesetzt aus I Tim. 6, 20; 6, 14; II Tim. 2, 1; 4, 5; I Tim. 4, 12; 5, 20. 22, jedoch mit manchen Abweichungen, Auslassungen und Zusätzen; s. das Nähere in der Abhandlung.

11 sq. et iterum etc.] S. I Cor. 5, 11.

14. et alio loco etc.] Das folgende Citat scheint ein paulinisches sein zu sollen: allein in den Briefen des Paulus findet es sich nicht; dagegen ist es sehr verwandt mit Herm., Mand. IV, 1, 9. s. das Nähere in der Abhandlung. Doch ist es fraglich, ob der Verfasser sich hier wirklich geirrt hat. Da er nämlich S. 19 Z. 6 von „multi testes" spricht, so muss er doch wenigstens drei im Sinne gehabt haben. Allein wenn er das Hermascitat für ein paulinisches gehalten hätte, so wären von ihm im Vorhergehenden nur zwei Zeugen angeführt. Daher ist anzunehmen, dass ihm die Herkunft des Citats wohl bekannt gewesen ist. Dann ist zu „alio loco" zu ergänzen „scriptura divina dicit."

Digitized by Google

vivit et admittit res similes factis eorum, desine in convivium eius esse: quod nisi feceris, et tu particeps eius eris. in doctrinis apostolorum est: *Si quis frater delinquit in ecclesia et non appăret legi, hic nec colligatur, donec paenitentiam agat, et non recipiatur, ne inquinetur et inpediatur oratio vestra.* et apostolus iterum dicit: *eximite malos e medio vestro.* quod si multorum testium unitate et consonante monitione docemur ne cum delinquentibus fratribus . . . *nec cibum quidem vesci,* quanto magis debeat et ab sacrificio Christi arceri?

5. Quam magna et larga pietas domini fidelium, quod in futurum praescius nobis consulat, ne quis frater incautus denuo laqueis diaboli capiatur. sollicitos esse iussit et providos adque eruditos, quoniam hostis ille *antiquus circuit* pulsans dei servos non uno genere temptans. multae enim sunt temptationes eius quarum primordia sunt: idolatria, moechiae, furta, rapinae, ava-

---

1. *convivium* D, *convictum* MQT. — 2 sq. *in doct. ap. est* D, *et in doct. ap.* MQT et H. — 3. Fortasse leg. *ecclesiam.* — *apparet* DQT, *paret* M et H. — 6. 7. *unitate* usque *docemur* ego, *unitatem et consonantem monitionem docemus* Codd. (M *docemur*), *per m. t. unitatem et consonantem monitionem docemur* H. — 7. *ne cum* DM¹Q¹T, *nec cum* M²Q² et H. — 13. Fort. *et* post *servos* inserendum. — 15. *idololatria* H.

---

2 sq. in doctrinis apostolorum etc.] Die folgenden Worte klingen an mehrere Stellen der Didache an, finden sich aber so nicht in derselben; s. das Nähere in der Abhandlung.

5. apostolus iterum dicit etc.] S. 1 Cor. 5, 13.

6. multorum testium] S. die Bemerkung zu S. 18 Z. 14.

7 sq. fratribus] Nach diesem Wort sind mehrere Worte ausgefallen.

8. cibum vesci] S. 1 Cor. 5, 11.

9. sacrificio Christi] S. c. 5. 8: „sacrificium dominicum". 9. 11: „sacrificium diaboli". — arceri] S. das „admittere ad sacrificium dominicum" c. 5. Zur Sache vgl. die frappante Übereinstimmung mit Tert. de pud. 18, der, nachdem er 1 Cor. 5, 9f. citirt hat, fortführt: „cum talibus ne cibum quidem sumere, nedum eucharistiam".

Cap. 5. Nun erst kommt der Verf. zur Sache. — 10. fidelium ist Genet. object.

11. consulat] scil. in divinis scripturis. — denuo] scil. post baptismum.

12. sollicitos etc.] S. S. 18 Z. 5.

13. hostis antiquus] S. Apoc. Joh. 20, 2. — *circuit*] Die Übereinstimmung mit 1 Pet. 5, 8 ist gering. — pulsans] S. den Index Hartel's zu Cyprian. — dei servos] C. 7. häufig bei Tert. und Cyprian, s. auch Commod., Instr. II, 33, 2.

15. primordia sunt etc.] Über diesen Katalog von 18 Sünden und sein Verhältniss zu anderen Lasterkatalogen s. die Abhandlung. Bemerkens-

Digitized by Google

ritia, fraus, ebrietas, inpatientia, adulteria, homicidia, zelus, perfidia, falsa testimonia, eloquium falsum, invidia, extollentia, maledictum, error, et si qua sunt similia quae his congruunt, ex quibus est aleae tabula. praesto est diabolus manifestus, venenum portans letalem serpentis, et inductio corrumpens: quae cum videtur nihil esse, magna amplectentibus operatur deiectio. quid illud est quaeso vos, fideles, ut manus quae iam ab iniuriis humanis expiata est et ad sacrificium dominicum admissa et quod ad salutem totius hominis pertinet ipsa de dei dignatione susci-

---

4. *praesto est* editt. cf. c. 6 init., *prae est* Codd. et H. — *diabolus* D cf. c. 6 init., *diaboli (zabuli) laqueus* MQT et H. — 9. *dei* om. codd., conie. H.

---

werth ist, dass der Verf. nicht zwischen den Sünden unterscheidet. — moechiae] Einigemale auch bei Tertullian und Commod., Instr. I, 11, 2. „Moechiae" sind Ehebrüche, „adulteria" Buhlereien. Auch Tertullian hat in der Schrift de pudic. beide Worte nebeneinander.

1. zelus] Auch bei Cyprian und Commodian.

2. extollentia] Ein seltenes Wort, s. Vulgata u. Cypr., de unit. 21.

3. similia] Gal. 5, 20 heisst es am Schluss des Lasterkatalogs: *καὶ τὰ ὅμοια τούτοις*, ebenso im Lasterkatalog des Hermas Mand. VIII.

4. manifestus] Ein bei den Afrikanern beliebtes Wort, welches hier und da nur zur Verstärkung des Gedankens gebraucht wird; s. c. 6: „manifesta temptatio".

5. inductio corrumpens] = fraus.

6. amplectentibus] S. c. 7. Rönsch, Itala u. Vulg. S. 299. — operatur] c. 6: „operatur incestus". Passiv., s. den Index von Öhler zu Tertull. u. Rönsch, a. a. O. S. 298. 388. — deiectio] Das Verbum „deicere" wird von Cyprian sehr häufig gebraucht zur Bezeichnung der lapsi, welche in der Verfolgung durch die Foltern oder vom Teufel zu Fall gebracht werden (der Gegensatz ist „stare"). Das Substantivum habe ich bei Cyprian nicht gefunden; er und Tertullian brauchen dafür „ruina". Doch spricht der Letztere einmal (adv. Marc. IV. 36) von der „deiectio creatoris", die Marcion sich erlaube.

8. expiata] scil. in der Taufe. Commod. Instr. I. 30, 20; II, 6, 4: „expiare malum". Tertull., de carne 17: „carnem exclusis antiquitatis sordibus expiatam". — dominicum] S. c. 8; c. 11: „dominica mensa". Das „dominicus" ist im Sinne der Zugehörigkeit, resp. der Urheberschaft zu verstehen, vgl. „sacrificium Christi" (c. 4), „sacrificium diaboli" (c. 9. 11), s. den ausserordentlich häufigen Gebrauch von „dominicus" bei Tertullian und Cyprian. 1 Cor. 10: *ποτήριον, τράπεζα κυρίου*. 11: *κυριακὸν δεῖπνον*. — admissa] S. „arceri" c. 4 fin.

9. salutem etc.] Gemeint sind die eucharistischen Gaben, welche die Unsterblichkeit der Seele und des Leibes zur Folge haben. — dignatione] S. c. 1.

pit, ipsa ad laudem domini in oraculo exurgit, ipsa per quod tuemur Christi signum in frontibus notat, ipsa divina sacramenta consummat: quid est ut laqueis diaboli unde exuta est implicetur? aleatricem manum dico, quae se ipsa perdit et damnat, manus quae libidinoso studio consuevit id est aleae tabula, quod est diaboli venabulum et delicti vulnus insanabile. 6. Aleae tabula, dico, ubi diabolus praesto est ad capiendum summissus et cum ceperit de captivo triumphus † perfidia, falsa testimonia.

---

3. *ut* D, *ut iterum* MQT et H. — 5. *manus quae* DQ, *manum quae* MT et H. — 6. *venabulum* H., *abulum* D[1], *malum* D[2]QT. — *delicti* H., *dilecti* D, *dilectio* MT, *deiectio* Q. — 8. *triumphus suus* vult H.

---

1. in oraculo] Der Ausdruck ist schwierig, aber nicht unerträglich: „die Hand erhebt sich zum Lobe des Herrn beim Gottesspruch"; der Ausdruck „oracula divina" findet sich bei Tertullian (s. Firm. Matern. 19, 3: „sacrarum lectionum oracula"), und die Erhebung der Hände ist das Zeichen der Anbetung. Indessen ist es doch möglich, dass der Text verdorben und vielleicht in oratione (oratu, oratorio) zu lesen ist. Die Stelle Tertull., ad uxor. II, 5 ist nicht zu vergleichen, da dort nicht von der Erhebung der Hände zum Gebet, sondern von „oratum exurgere per noctem" die Rede ist. An das Morgengebet zu denken und dem entsprechend zu corrigieren liegt kein Grund vor.

1 sq. ipsa per quod tuemur etc.] „tueri" sensu passivo s. die frappant parallelen Stellen Commod. Carmen apolog. 292: „in illum sperabunt gentes *cuius signo tuentur*", und Cypr., testim. II, 22 inscr.: „quod in hoc *signo* crucis salus sit omnibus *qui in frontibus notentur*".

2. in frontibus] Mit dem Numerus nimmt es der Verf. überhaupt nicht genau, s. c. 4: „per inpositionem manus seniorum"; indessen man machte ja nicht nur e i n Kreuzeszeichen auf die Mitte der Stirn, sondern man bekreuzigte die ganze Oberfläche (frons, frontes = Façade) des Körpers (Tertull., ad uxor. II, 5: „cum corpusculum tuum signas"). Ausserdem steht frontes auch für frons, s. Lucret. V, 1034: „cornua nata prius vitulo quam frontibus exstent". — divina sacramenta] Gemeint ist nicht die Eucharistie (s. oben), sondern „sacramenta" sind die zahlreichen heiligen Handlungen der Christen. Die Zusammenstellung von sacrificium, signum frontium und sacramenta findet sich bei Tertullian; er sagt dem Marcion (III, 22): „quae omnia cum in te quoque deprehendantur, et signaculum frontium et ecclesiarum sacramenta et munditiae sacrificiorum".

5. studio] S. c. 6. 7. 9. 11 (studium saevum, libidinosum, perniciosum, pestiferum, ignominiosum). — consuevit] Die Verbindung mit dem Ablat. ist nicht häufig.

6. vulnus insanabile] Man beachte diese strenge Bezeichnung.

8. triumphus] Nach diesem Wort ist vielleicht etwas ausgefallen.

Digitized by Google

tabula aleae, dico, ubi dementis furia et venale periurium et conloquium serpentinum. illic rabiosa amicitia, illic atrocissimi sceleris inmanitas, illic fraternitas discordans, illic convicia et audacia saeva et mens insana et fera inpatientia. aleae tabula dico, ubi possessionum amissio et pecuniarum ingentium perditus et demonstrans litigiosum et furax dementia. o aleatorum sedentaria noxia et pigra nequitia: o manus crudelis et ad periculum sui armata, quae bona paterna et opes avorum sudoribus quaesitas ignominioso studio dilapidat. manus trux, noxia et insomnis, nocte dieque continuis instrumentorum suorum armigera, quae peccando se ipsa damnavit et post peccatum non desinit. o nequam manus in perniciem domini sui armata, quae sordidissimis aeris totam substantiam perdit et cum tot essent augendae rei familiaris et multae abundantiae opes, modo inops et pauper est. alea est, quam lex odit, alea est quam insequitur crimen ignobile, ubi manifesta temptatio et poena occulta. alveus laqueus est ille mali et supplantatio inimici, qui nec lucrum confert sed totum consumit. hinc deinde pauperes fiunt, hinc opes suas perdunt, hinc iam consumptis omnibus rebus suis mutuis pecuniis se obruunt, hinc patrimonium sine ulla fori calumnia amittunt. quales sunt, fideles, ut

---

6 sq. *sedentaria noxia* D, *nox. sed.* MQT et H. — 7. *crudelis* DQ, *crudeles* MT et H. — 8. *armata* QT, *armatae* DM et H. — 9. *dilapidat* MQ², *dilapidant* DQ¹T et H. — 10 sq. *peccando* M, *peccandi* D, *peccandis* QT, *peccatis* H. — 14. *multae* H., *multarum* Codd. — *paupera* T, fort. vera lectio. — 16. *alveus laqueus* H., *alveus* D. *laqueus* MQT.

2. colloq. serpent.] S. Cypr., de zelo et liv. 17: „serpentinus livor".

6. demonstrans litigiosum] Ein höchst seltsamer Ausdruck, vielleicht = „demonstratio litigiosa". Über substantivirte Adjectiva und Participia s. Rönsch, a. a. O. S. 100 ff. 107 ff.

12. sordidissimis aeris] Derselbe Ausdruck c. 10 fin. (aeris = aeribus): „die schmutzigsten Instrumente" (sc. die Würfel). „Aera" = „aereae figurae" bei Sedul., carm. pasch. I, 4.

15. lex] Sehr häufig bei Tertullian und allen späteren Lateinern; s. auch schon das Citat aus den „doctrinis apost.", oben c. 4: „non apparet legi".

16. alveus] Das Würfelbrett.

16 sq. supplantatio] S. Vulg. Ps. 40, 10.

20. sine ulla fori calumnia] „ohne dass sie durch Processe einen Verlust erlitten hätten"

Digitized by Google

quos nemo persequitur se ipsos invidia persequantur, ut paternam suam hereditatem sub ossuorum multiformi numero disperdant? Est et quando ipsi aleatores cum prostitutis mulieribus penes auctorem suum nocturnas vigilias clausis foribus celebrant: armantur adversum se miseri spiritu diaboli repleti. et illic duplicem ac geminum crimen admittunt. hic concrepat aleae sonus, illac silentio operatur incestus: hic sine ullo dignitatis suae respectu sine ulla excusatione pestifero studio cedere bonis suis coguntur, illic secreto mortale uenenum bibitur.

7. Unde haec sacrilega meditatio, unde hoc crimen, auctorum testimonio conprobamus. cum enim quidăm studio litterarum bene eruditus multum meditando hoc malum et tam perniciosum studium adinvenit, instinctu . . . diaboli qui eum artibus suis repleverat: hanc ergo artem ostendit quam et colendam . . cum

---

1 sq. *paternam suam hereditatem* M^2, *paterna sua hereditate* DM^1Q, *paternas suas hereditate* T, *paternas suas hereditates* H. — 12. *et* H., om. Codd. — 14. verbum, quod post *colendam* fuit, restituere non possum; *sculpturis* vult H., *sculptoris* M^1Q^1, *scultoris* T, *sculptor* M^2, *sculptori* Q^2, *cultori* D.

---

1. quos nemo persequitur] Man kann daraus genau genommen nicht einmal schliessen, dass der Verf. in einer Friedenszeit für die Kirche schrieb; denn der Spieler hat niemals seine Verluste Verfolgungen zuzuschreiben, sondern verfolgt sich selber.

2. sub ossuorum multiformi numero] Gemeint sind die „tali"; das Wort „ossuum" (= os) ist auch sonst nachgewiesen; s. Rönsch, a. a. O. S. 260.

3. prostitutis mulieribus] S. Clem., Paedag. III, 11, 75.

3 sq. auctorem] Der Unternehmer der Spielhölle oder der Teufel; der Verf. denkt an Bordelle, in denen gespielt wurde.

7. operatur] S. c. 5: „operatur deiectio".

9. mortale venenum] scil. der Hurerei.

10. sacrilega] götzendienerische; s. sacrilegium = idololatria häufig bei Sulp. Severus. — auctorum] der Schriftsteller. Über die Arten, die Einrichtungen und den Ursprung der Spiele gab es im Alterthum verschiedene Legenden; s. Pauly, REncyklop. I S. 691 f. Für das, was in diesem Capitel berichtet wird, habe ich in den Abhandlungen über die Glücksspiele der Alten schlechterdings keine Parallele gefunden.

11. studio litterarum] In der Spielersprache waren zur Bezeichnung der verschiedenen Würfe Worte üblich, die von historischen oder mythologischen Personen und sehr verschiedenen Dingen hergenommen waren.

13. Es fehlt das verb. finit. vor diaboli.

14. hanc ergo artem etc.] Dieser Satz ist mir unverständlich. Der Verf. denkt an eine der zahlreichen Legenden über die Erfindung des Würfel-

Digitized by Google

sua imagine fabricavit. statuit itaque imaginem speciei suae cum nominis sui subscriptione suggerente sibi inimico, qui ut hanc artem excogitaret in pectore subiecit. sic ergo se in imagine perniciosa demonstrans alto se quodam loco condidit, in sinus suos hanc aleae tabulam gestans, ut quasi ipse lusor et *adin-*

---

spiels und an abergläubische Gebräuche, die vor dem Spiel beobachtet wurden. Man spielte wohl mit Vorliebe in Räumen, wo die Statue des vermeintlichen Erfinders, sitzend und das Würfelbrett in der Hand, stand, oder man hatte kleine Statuetten von ihm und erwies ihnen vor dem Spiel Verehrung; auch waren die Spielinstrumente selbst mit Zeichen und Bildern versehen. — sculptūris] Diese Conjectur befriedigt nicht.

2. suggerente] = suppeditante, häufig bei Cyprian. Also der eigentliche Erfinder des Spiels ist nach dem Verf. der Teufel. Dieser hat — das ist ja die häufigste Deutung des gesammten Polytheismus seitens der Kirchenväter — einen anderen — einen verschlagenen Menschen — vorgeschoben, der dadurch (s. den Schluss des Capitels) zu göttlichen Ehren gekommen ist. Ob der Verfasser an den ägyptischen Gott Theuth denkt, den Plato (Phaedr. p. 274 D) als Erfinder des Würfelspiels genannt hat, oder an Palamedes, der von Vielen dafür gehalten worden ist (Pauly, a. a. O. I S. 691; V S. 1077 f.), ist zweifelhaft. Näher liegt es, an Theuth zu denken; denn dieser galt als ein Gott; mit dem Götzendienst bringt der Verf. aber das Spiel in die nächste Verbindung, und S. 25 Z. 1 f. sagt er ausdrücklich, dass die Christen den Namen des Erfinders des Spiels nicht einmal aussprechen dürften. Aus dem nun folgenden Satze „sic enim in nomine turpis est quomodo in factis iniquus“ könnte man freilich auch schliessen, dass Palamedes gemeint sei, dessen Name den „mit der Hand Geschickten (Kräftigen)“ bezeichnet und von dem man sich allerlei schlaue Streiche und Erfindungen erzählte. Allein das „in nomine turpis“ passt auch sehr wohl auf das barbarische Wort „Theuth“, und es ist dazu noch fraglich, ob man dem lateinisch schreibenden Verf. die richtige Erklärung des Wortes „Palamedes“ zumuthen darf. Dazu kommt, dass wir von einer göttlichen Verehrung des Palamedes nichts wissen. Über Spielmarken, Spieltische und Würfel in den Katakomben s. Kraus, Rom. Sott. 2. Aufl. S. 494; REncykl. der christl. Alterth. II S. 771 ff.; Schultze, Katakomben S. 216 f.

3. in pectore] = in pectus.

4. alto loco] Er setzte sich selbst eine Bildsäule, damit er als Gott verehrt würde.

5. quasi ipse] Der eigentliche Erfinder ist der Teufel.

5 sq. adinventor] In der Itala Rom. 1, 30 (s. Cypr. ep. 67, 9): „adinventores malorum“. Das Verbum „adinvenire“ ist häufig bei Tertullian; s. auch in unserem Cap. 8. 25 Z. 5 und Lucifer, Ep. V: „adinventiones“ bei Lucif., de Athanas. II, 9 und Ennod., Opusc. I paneg. p. 284, 24 ed. Hartel.

Digitized by Google

ventor huius malitiae appareret, cuius nomen a dei servis nominari non debet (sic enim in nomine turpis est quomodo in factis iniquus), et quisque dei servus aleae tabulam amplectitur auctoris nomine vocaretur. ille enim cum se in statunculis et simulacris formaret, aliud crimen adinvenit, quo se ab imitatoribus suis colendum diceret, sacrificandi sibi legem terminavit, ita ut qui vellet studio eius adhaerere non ante manum in tabulam porrigeret, nisi auctori eius prius sacrificasset. inde factum est, ut olim qui homo fuerat et facinoris admissionis adulter, post mortem a profanis et errantibus sub fictioso nomine deitatis coli meruerit.

8. Aleae tabula qui ludet, et maleficium nosse debet, quod a dei servos longe sit scientes quoniam furor iste maleficus et venenarius, et iterum in iudicii dei igne rotante torquebitur. aleae tabula qui ludet prius auctori eius sacrificare debet, quod Christianis non licet dicente domino: *sacrificans diis eradicabitur nisi domino soli*, et iterum: *nolite sacrificare diis alienis, ne incitetis me in operibus manuum vestrarum ad disperdendos vos.* Christianus quicumque es et aleae tabula ludes, licet non sacri-

4. *et* Pamelius et H., om. Codd. — 6. *diceret* Codd., *doceret* proponit H. — 14. *et* MQT, *est sed* D et H.

1. cuius nomen etc.] S. oben z. S. 24 Z. 2.

3 sq. auctoris nomine vocaretur] Gemeint ist irgend ein Name der Spieler nach dem göttlichen Patron, dem man die Erfindung des Spiels zuschrieb.

4 sq. in statunculis et simulacris] Gemeint sind die kleinen Statuetten, die der wirklichen oder vermeintlichen Statue des Erfinders nachgebildet und beim Spiel als Amulette resp. als kleine Götzen benutzt wurden.

5. aliud crimen etc.] Man brachte dem göttlichen Patron, um ein glückliches Spiel zu erhalten, vorher ein Opfer.

9. adulter] S. den Gebrauch dieses Worts bei Tertullian und Cyprian.

10. sub fictioso nomine deitatis] Eine euhemeristische Erklärung.

15. prius auctori etc.] S. c. 7.

16. dicente domino etc.] S. Exod. 22, 20. Dasselbe Citat bei Cypr., de laps. 8.

17. iterum etc.] S. Jerem. 25, 6. Dasselbe Citat bei Cypr., Testimon I, 2; ad Fortun. 3; ad Demetr. 6.

19 sq. licet non sacrifices] Das vermieden die Christen gewiss in der Regel.

fices, lege huius facinoris particeps es. et utique dôminus occurrit et dicit: *exite de ea populus meus, ne particeps sis delictorum eius.* et iterum: *discedite discedite exite e medio eius qui fertis vasa domini et inmundum ne tetigeritis.* christianus quicumque es et alea ludis, hoc primo in loco scire debes quia non es Christianus sed ethnicum tibi nomen est et illud quod ad sacrificium dominicum pertinet in vacuum sumis. sic enim dominus dicit: *omnis inmundus non tanget sacrificium sancti.* et iterum: *omnis vir manducans carnem sacrificii, et inmunditia eius super ipsum: peribit anima illa de populo.* aleator quicumque es Christianum te dicis, quod non es eo quod saeculo particeps es. nec amicitiam cum Christo habere potes, qui Christi inimico amicus es. 9. Certe qualis dementia aleatorum fidelium, ubi insaniunt et furiacissimis vocibus perierant, et deorbati diaboli caligine invicem sibi manus inferunt, maledicunt, se devovunt. parentorum originem turbis praesentibus dehonorant. sonat publice aleae strepitus, festinant ad necem hereditatis suae manus. nec intellegit miser quod sibi noceat, quando se aleae auctorat. et qui iam saepius vincitur rursus ad nocentiorem studium diabolo suadente animatur.

1. *lege* MT et H., *legis* D, *legi* Q; cf. l. 11: „*saeculo particeps*". — 3. *discedite* D, *discedite inde* MQT et H. — 5. *ludis* D, *ludes* MQT et H. — 8. *sacrificium* DQ², *de sacrificiis* M², *sacrificii* M¹Q¹T et H. — 10. *populo* D, add. *meo* MQT et H. — 13 sq. *furiacissimis* DT, *furacissimis* MQ et H.

1. lege] S. oben c. 7.

1 sq. occurrit et dicit etc.] S. Apoc. 18, 4. Dieses und das nächstfolgende Citat auch in Cypr., de laps. 10.

3. et iterum etc.] S. Jesai. 52, 11.

6. ethnicum] Sehr oft bei Tertullian und Cyprian. Zur Sache c. 11 init.: „Esto potius non aleator, sed Christianus". — quod ad sacrificium etc.] S. oben c. 5: „ad sacrificium dominicum admissa".

7 sq. dominus dicit etc.] Beide Stellen scheinen frei nach Levit. 7, 21. 20 citirt zu sein; s. das Nähere in der Abhandlung. Das Citat auch in Cypr., de lapsis 15.

14. perierant] S. c. 6 init.: „periurium". — deorbati] Ein sonst m. W. nicht vorkommendes Wort.

15. parentorum] = parentum, s. Rönsch a. a. O. S. 259 f. u. Pseudocypr., de montibus Sina et Sion 5: „parentorum luctum". Sinn: sie entehren („dehonorare" auch bei Salvian) ihre Herkunft von (christlichen) Eltern. Das „turbis praesentibus" ist schwierig, vielleicht = „durch lauten Tumult".

19. animatur] = incitatur, sehr oft bei Cyprian.

Digitized by Google

o ars infesta studentibus et studium libidinosum, qui non divitias sed nuditatem et inopiam praestat. manus carnifex, manus noxia, qui nec post lucra desinit, sed adhuc post damna ludit. Christianus qui alea ludet ad sacrificium diaboli inmolantibus penes auctorem manus polluit. et idcirco dominus ad hoc indignari se dicit: *nolite*, inquit, *extendere manus vestras iniuste, ne exacerbetis me, et non sinam vos diu permanere super terram.* et iterum: *abstinete manus vestras ab iniusto, et ne feceritis quicquam mali.* et apostolus beatissimus Paulus similiter dicit: *videte fratres, ne obfiguremini huic saeculo et pompis et deliciis et voluptatibus eius, sed continete vos ab omni iniustitia saeculi.* 10. Nam quod delicti in deum nulla fit excusatio nec indulgentia ulla et

10. *obfiguremini* Editt., *configuremini* MQTD et H.

2. manus carnifex] S. Arnob. I, 65: „libido carnifex".

3. post damna ludit] S. c. 6: „consumptis omnibus rebus suis mutuis pecuniis se obruunt".

4 sq. inmolantibus penes auctorem] Diese Worte sind mir unverständlich.

6. dicit, nolite etc.] Die beiden folgenden Citate sind bisher nicht nachgewiesen; s. das Nähere in der Abhandlung.

9. beatissimus] Solche Superlative sind sehr alt; Tertullian sagt „sanctissimus David" u. ä. — similiter dicit etc.] S. Rom. 12, 2, aber der Verf. hat viel hinzugefügt, s. das Nähere in der Abhandlung. Das Citat. aber wörtlicher, auch Cypr., ad Fortun. 8; ep. 76, 3.

10. pompis] Dieses Wort kommt in der Abrenuntiationsformel vor. Cyprian sagt de domin. orat. 19: „qui saeculo renuntiavimus et divitias eius et pompas abiecimus". „Pompa" auch bei Tert.

12. delicti in deum] Diese Unterscheidung der Delicte ist seit Tertullian (de pud. 21: „praeiudicatur non dimittenda in deum delicta, cum in homine admissa donantur"), der sie oft gemacht hat, bei den Abendländern sehr häufig; aber sehr bemerkenswerth ist es, dass der Verf. aufs stärkste jede Möglichkeit einer Vergebung der Sünden wider Gott („nec excusatio nec indulgentia nec venia") in Abrede stellt. Das thut Tertullian auch und Cyprian im Princip ebenfalls (s. Testim. III, 28: „non posse in ecclesia remitti ei qui in deum deliquerit", angeführt wird Mtth. 12, 32: Mrc. 3, 28 sq. und I Sam. 2, 25, also ganz wie an unserer Stelle; vgl. auch de laps. 17: „solus deus misereri potest: veniam peccatis quae in ipsum commissa sunt solus potest ille largiri qui peccata nostra portavit . . homo deo maior non potest esse, nec remittere aut donare indulgentia sua servus potest quod in dominum delicto graviore commissum est). Pamelius bemerkt z. uns. St.: „Videtur hoc pertinere ad errorem Novatia-

Digitized by Google

nemini venia datur, in evangelio dominus dicit: *si qui*, inquit, *dixerit blasphemiam in filium hominis, dimittetur ei; qui autem peccaverit in spiritum sanctum, non dimittetur illi, nec hic nec in futuro saeculo.* et iterum per prophetam: *si delinquendo peccaverit vir adversus virum, orabitur pro eo ad dominum, si autem in deum peccaverit, quis orabit pro eo?* et beatus apostolus procurator et vicarius Christi ecclesiasticam curam agens ponit et dicit: *vos estis templum dei, et in vobis Christus habitat; si quis templum dei violaverit, perdit illum deus.* et dominus iterum in evangelio negat peccatores et exprobrat dicens: *recedite a me omnes qui operamini iniustitiam; nescio vos.* et Johannes apostolus dicit: *omnis qui peccat, non est de deo, sed de diabolo est; et scitis quoniam ideo venturus est filius dei, ut perdat filios diaboli.* si quis aleator Christianus es, tuus et hereditatis tuae inimicus es. quicumque es desine ab illa dementia tua miser. quid te in laqueum mortis cum diabolo ultro praecipitas? quid opes et divitias tuas sordidissimis aeris amittis? quid te laqueis sae-

---

14. *aleator Christianus* QT, *Christianus aleator* DM et H. — 17. *sordidissimis aeris* M et H., *sordidissimas aeris* QT, *sordidissimo aere* D.

---

norum". Aber in praxi hat gerade Cyprian das Princip durchbrochen, nachdem ihm Calixt vorangegangen war.

1. dominus dicit etc.] S. Matth. 12, 32.

4. iterum per prophetam] S. I Sam. 2, 25.

6. beatus] S. c. 9: „beatissimus". Commod., Instr. II, 19, 2: „beatus Paulus". I Clem. 43, 1: *ὁ μακάριος Μωϋσῆς*. 47, 1: *ὁ μακάριος Παῦλος*, ebenso Polyc. ep. 3 u. 11, Murat. Fragm. Z. 47, Tert., Cypr. — 6 sq. procurator] S. c. 3, wo die Bischöfe „procuratores" heissen. — 7. vicarius] S. c. 1, wo der Verfasser sein Bisthum „vicaria domini sedes" genannt hat. — ecclesiasticam curam] Paulus sorgt für die ganze Kirche; dieselbe Vorstellung sehr deutlich im Murat. Fragment, übrigens auch bei Irenäus und Tertullian. — 7 sq. ponit et dicit] S. c. 3 fin. Das Citat entstammt I Cor. 3, 16.

10. dicens etc.] S. Mtth. 7, 23.

11 sq. Johannes apostolus dicit] S. I Joh. 3, 8, aber mit bemerkenswerther Änderung; s. darüber die Abhandlung. Auch Cyprian sagt de unit. 9: „Johannes apostolus dicens".

14. si quis aleator etc.] „Wenn du irgend ein Spieler als Christ bist". — hereditatis] Man möchte dies Wort gern in übertragenem Sinn verstehen; aber der Verf. zeigt sich c. 6. 9 u. in dem gleich Folgenden so besorgt um die irdische Erbschaft seiner Pfarrkinder, dass man ihn auch hier wörtlich verstehen muss.

16. laqueum mortis] Nicht selten bei Cyprian, s. z. B. de unit. 2.

17. sordidissimis aeris] S. c. 6.

cularibus involvis ut cum saeculo iudiceris? quid inimicum tuum favoribus laudando delinquis, cum quo necesse est ut puniaris? 11. Esto potius non aleator sed Christianus, pecuniam tuam adsidente Christo spectantibus angelis et martyribus praesentibus super *mensam dominicam* sparge, patrimonium tuum quod forsitan saevo studio perditurus eras pauperibus divide, divitias tuas Christo vincenti committe, servus cum domino tuo avocare, studio deifico obsequere, artem domini imitare quae non *perdet* sed potius *acquiret*. desine ab illos tuos furiacissimos mores, cohibe praecipitem nequitiam tuam, sit tibi cum pauperibus cotidianus lusus, sit tibi cum viduis frequens operatio, censum et adparatus

9. *furiacissimis moribus* DQ², *furacissimos mores* M¹Q¹T.

2. favoribus] sind die Beifallsrufe beim Spiel: „warum sündigst du, indem du deinem Feind (dem Teufel) durch Beifallsrufe Lobpreisungen darbringst".

3 sq. adsidente Christo etc.] Es ist die namentlich bei Cyprian, aber auch schon bei Tertullian stark hervortretende Vorstellung, dass der tugendhafte Christ ein Schauspiel für Christus und die Engel bietet. Hier schauen diese und die Märtyrer zu, Christus aber sitzt als Richter und retributor. Zur Sache vgl. de laps. 2 u. namentlich die ganze Schrift Cyprian's de op. et eleem., z. B. c. 21: „quale munus est, cuius editio deo spectante celebratur. si in gentilium munere grande et gloriosum videtur proconsules vel imperatores habere praesentes, et apparatus ac sumptus apud munerarios maior est ut possent placere maioribus, quanto illustrior muneris et maior est gloria deum et Christum spectatores habere, quanto istic et apparatus uberior et sumptus largior exhibendus est, ubi ad spectaculum conveniunt caelorum virtutes, conveniunt angeli omnes, etc".

4. martyribus praesentibus] scil. im Himmel.

5. mensam dominicam] 1 Cor. 10, 21.

7. Christo vincenti] Dieser Ausdruck auch bei Cyprian, z. B. de unitate 2. — servus cum domino avocare] Dieser Ausdruck ist ebenso acuminös, wie das vorhergehende „Christo vincenti" (s. c. 9. Z. 18 sq.: „qui iam saepius vincitur") u. „committe" und die folgenden Worte „studium", „ars", „lusus". Zu „avocare" (sich zerstreuen) vgl. Seneca ad Polyb. 36: „luctum lusibus avocare" und Arnob. VII, 41: „delectari eculeis avocarique se genere hoc ludicri", auch VII, 8. Zur Sache s. den Schluss der Schrift Tert.'s de spectac., der den Christen auch das wahre „Spiel" anpreist.

7 sq. studio deifico] „deificus" ist bei Cyprian sehr häufig und wird verschiedenen Substantiven (bes. scriptura) beigesetzt. Auch Tertullian hat das Wort schon (Apol. 11).

8 sq. perdet etc.] S. Mtth. 12, 30.

11. operatio] ist ebenfalls acuminös (s. S. 30 Z. 3 u. 4); denn das Wort bedeutet in der Kirchensprache (wie „opus", s. S. 30 Z. 12) auch „Wohlthun, Barmherzigkeit", s. Rönsch, a. a. O. S. 330.

Digitized by Google

tuos omnes ad studium ecclesiae distrahe, aurum tuum et argentum et pecunias tuas in thesauris caelestibus repone, fundos et villas tuas iusta operatione ad paradisum remove, ut peccata tua donentur tibi eleemosynis, et operationibus continuis incumbe. alea ne luseris, ubi lusus nocivus est et crimen inmortale, ubi dementia sine consideratione, ubi nulla veritas, sed mendaciorum mandra. abscide inde manum tuam et averte inde cor tuum, extrahe caliginem inimici ab oculis tuis et purifica manum tuam a sacrificiis diaboli, abice abs te furaces mores, esto patiens et christianus, esto tibi et vitae tuae in operationibus iustus et providus, fuge diabolum persequentem et fuge aleam inimicam operum tuorum, studium sit tibi sapientiae, evangelicis monitis erudire, puras manus ad Christum extende, ut promereri dominum possis. aleam noli respicere. amen.

---

5. *inmortale* QT, *mortale* MD et H. — 13. *extende* Q, *extendere* MTD et H.

---

1. studium ecclesiae] Also die Kirche ist bereits die Empfängerin; das ist ein Fortschritt über Herm., Simil. I, woran namentlich die folgenden Sätze anklingen.

2. pecun. in thes. caelest. repone] S. Cypr., de unit. 26: „thesauros sibi in caelo reponentes"; de laps. 11. — 2sq. fundos et villas] Der Verf. setzt reiche Christen voraus. — 3. iusta] scil. pia; dieser Gebrauch des Worts ist bei Cyprian sehr häufig, s. Hartel's Index. — 3sq. ut peccata donentur] Sehr häufig bei Cyprian, s. auch Sentent. episc. ep. Cypr. p. 450, 21 ed. Hartel, Commod., Instruct. II, 5, 8, Carmen apolog. 746.

5. crimen inmortale] So ist ohne Zweifel zu lesen; es ist bemerkenswerth, dass der Verf. so geschrieben und den Ausdruck „crimen mortale", hier wie sonst, nicht gebraucht hat.

6sq. mendaciorum mandra] „mandra" ist der einzelne „Bauer" im Spiel oder die ganze Schlachtreihe der Bauern, s. Marquardt, Privatleben der Römer, 2. Th. (1882) S. 833 n. 2.

8. purifica] S. Cypr. ep. 71, 1; Sentent. episc. 29.

9. sacrificiis diaboli] S. c. 7 u. 8. — 9sq. patiens et christianus] Leitete der Verf. „christianus" auch von χρηστός ab oder ist vielmehr „patiens christianus" zu verstehen? — 10. operationibus] Hier hat das Wort wohl den allgemeinen Sinn „Handlungen".

12sq. evangelicis monitis] Nicht auf die h. Schrift in toto, sondern auf das Evangelium wird verwiesen für die Praxis des Lebens. So ist es im Abendland geblieben. „Monita evangelica" bei Cyprian häufig.

13sq. promereri dominum] Häufig bei Tertullian (schon im Apolog. c. 21) und Cyprian, s. auch Commodian, Instr. II, 14, 13. Lucifer, Arnobius u. A.

Digitized by Google

III. Der Inhalt der Schrift. Die alte Kirche und das Hazardspiel.

Wir tragen für die gesammte Bruderschaft grosse Sorge um der Frechheit der Spieler willen, die die Anderen verführen und sich selbst verderben. Da uns die göttliche Gnade den Apostolat und die Stellvertretung Christi zusammen mit der Gewalt der Sündenvergebung und -Behaltung verliehen hat, so müssen wir uns ernstlich hüten, dass wir nicht immerfort milde gegen die Sünder sind (1). Der Spruch: „Ihr seid das Salz der Erde, u. s. w." stellt uns Priestern eine hohe Aufgabe, hält uns aber auch ein Gericht vor, wenn wir in der Erfüllung dieser Aufgabe lax und lässig werden. Wir werden dann das, was wir erhalten haben, verlieren und von dem Gottesspruch (des Hermas) betroffen werden: „Wehe den (nachlässigen) Hirten". Auch andere Sprüche der h. Schrift belehren uns über die Grösse unserer Würde und den Ernst unserer Aufgabe als Hirten der geistlichen Schafe, über deren Gesundheit wir wachen müssen (2). Dem Petrus hat der Herr die Heerde anvertraut; wir als Bischöfe sind seine Nachfolger und haben den h. Geist in unsere Herzen empfangen, den wir nicht betrüben dürfen. Davor warnen uns Herrnsprüche, und auch der Apostel Paulus nennt uns die Haushalter der evangelischen Lehre und die Vormünder der Gläubigen, und er verlangt von uns, dass wir treu erfunden werden (3). Schrankenlose Gewährung der Sündenvergebung ist Untreue und verstrickt uns in das Loos der Sünder; daher die eindringlichen und wiederholten Mahnungen des Apostels, die Sünder ernstlich zu strafen resp. auszuscheiden, welche Mahnungen sich auch in anderen h. Schriften (in dem „Hirten" und in den „Apostellehren") finden, so dass wir über die Pflicht, die sündigenden Brüder vom Antheil am Herrnopfer auszuschliessen, nicht zweifelhaft sein können (4).

Der Herr in seiner Barmherzigkeit mahnt uns, dass kein Gläubiger wiederum zurückfalle in die Stricke des Teufels, jenes alten Feindes, der die Knechte Gottes auf mancherlei Weise versucht. Seine Versuchungen sind zahlreich: Götzendienst, Ehebrüche, Diebstahl, Raub, Geiz u. s. w.: zu ihnen gehört auch das Würfelbrett. An ihm steht der Teufel selbst mit dem tödtlichen Gift der Schlange und bringt durch dies scheinbar

unschuldige Mittel die Gläubigen zu Fall. Wie darf die Hand, die bereits gereinigt ist, die Antheil hat an dem Herrnopfer, die das Kreuzeszeichen schlägt, die die göttlichen Mysterien vollbringt, sich wieder von den Seilen des Teufels bestricken lassen! Die Hand des Spielers verdirbt und verdammt sich selbst; denn das Würfelbrett ist das Instrument des Teufels, welches eine unheilbare Wunde verursacht (5). Hier feiert der Teufel seine Triumphe; hier folgen Perfidie und falsches Zeugniss. Am Würfelbrett herrschen wahnsinnige Raserei, schnell bereiter Meineid und schlangenartiges Gezischel; die hässlichsten Leidenschaften, Streit, Schimpf, Verbrechen und wilden Eifer ruft das Würfelbrett wach und entzweit die Brüder und Freunde. Am Würfelbrett geht mühsam gesammeltes Vermögen verloren: im Schweiss war es von den Voreltern erarbeitet, das ruhelose Nichtsthun des Spielers verdirbt es. O grausame und wider sich selber wüthende Hand des Spielers, ruchlose Hand, die sich mit ihren eigenen Waffen ruinirt, Tag und Nacht ihre heillosen Instrumente führt, und nicht eher aufhört, als bis mit den ekelhaften Würfeln das ganze Vermögen verspielt ist! Das Gesetz Gottes hasst diese Würfel, die schimpfliches Verbrechen und bittre Noth erzeugen. Das Würfelbrett ist des Teufels Erfindung, der auf Vernichtung ausgeht und die Menschen zum Spiel antreibt, auch wenn sie schon Alles verloren haben. Niemand schädigt und verfolgt sie; aber sie selbst verfolgen sich und verschleudern ihr väterliches Erbe durch das Spiel mit verschieden punktirten Knochenstückchen. Und noch mehr: mit Huren sitzen sie ganze Nächte beim Bankhalter zusammen hinter verschlossenen Thüren; ein doppeltes Verbrechen begehen sie: hier ertönt der Wurf der Würfel und dort wird schweigend Unzucht getrieben; hier verschleudert man, alle Würde vergessend, in der Pestilenz der Leidenschaft das Vermögen, und dort trinkt man im Geheimen das tödtliche Gift (6).

Wer hat dieses Verbrechen erfunden? die Schriftsteller sagen es uns. Ein in der Literatur bewanderter Mann hat es durch vieles Nachdenken unter der Inspiration des Teufels erdacht, um sich einen Namen zu machen und zu göttlicher Ehre zu gelangen. Nachdem er es durch teuflischen Beistand erfunden, liess er eine Statue von sich, das Würfelbrett in der Hand, anfertigen und an ihr seinen Namen anbringen, damit er als der Erfinder erschiene und jeder Spieler, also auch der christliche, nach sei-

Digitized by Google

nem Namen genannt wurde, während wir Christen den hässlichen Namen dieses Bösen nicht einmal in den Mund nehmen dürfen. Aber noch mehr: die grosse Statue wurde nachgebildet und in Statuetten vervielfältigt, und der Erfinder bestimmte, dass Niemand das Würfelbrett berühren solle, der ihm nicht zuvor geopfert hätte. So erreichte er es, dass er, obgleich nur ein ruchloser Mensch, zu göttlichen Ehren kam (7).

Wer auf dem Würfelbrett spielt, verübt mithin eine Schandthat und wird die Strafe des Feuers am Gerichtstage erleiden. Wer auf dem Würfelbrett spielt, muss zuvor dem Erfinder opfern, wird also zum Götzendiener, während die h. Schrift auf den Götzendienst die Strafe des ewigen Todes setzt. Aber auch der, welcher zuvor nicht opfert, ist doch des gleichen Frevels schuldig; denn die Schrift sagt an mehreren Stellen deutlich, dass man ausziehen und jede Gemeinschaft mit dem Schandbaren aufgeben soll. Jeder Christ, der spielt, soll wissen, dass er bereits kein Christ mehr ist, sondern ein Heide, und dass seine Betheiligung am Herrnopfer nichtig ist; denn der Herr sagt, dass kein Unreiner das heilige Opfer anrühren soll. Jeder Christ, der spielt, nennt sich mit Unrecht „Christ"; denn er ist mit der Welt verstrickt und kann nicht als Freund des Feindes Christi mit diesem Freundschaft haben (8). O diese wahnsinnigen „christlichen" Spieler, die es ebenso schlimm treiben wie die heidnischen, wüthen, schreien, falsch schwören, schmähen, sich verwünschen, ihr Hab und Gut durchbringen und vom Teufel umnachtet in wahnsinniger Leidenschaft nach den grössten Verlusten noch weiterspielen, bis sie nackt und bloss sind! Der Christ, welcher spielt, befleckt götzendienerisch seine Hand, obgleich der Herr seinen Zorn Allen angekündigt hat, die ihre Hände nach dem Bösen ausstrecken, und obgleich der Apostel ermahnt: „Stellet euch dieser Welt nicht gleich, sondern enthaltet euch von jeder Ungerechtigkeit der Welt" (9). Hier handelt es sich um ein Verbrechen gegen Gott, und da giebt es, wie zahlreiche Schriftstellen beweisen, keine Entschuldigung, noch Nachsicht, noch Verzeihung (Mtth. 12,31; I Sam. 2,25; I Cor. 3,16; Mtth. 7,23; I Joh. 3,8). Elender, lass also ab von deinem Wahnsinn! warum stürzt du dich freiwillig mit dem Teufel in die Stricke des Todes? warum verlierst du dein Vermögen durch die ekelhaften Würfel? warum verstrickst du dich in die Stricke der Welt, da-

Digitized by Google

mit du mit der Welt gerichtet werdest? (10). Sei kein Spieler, sondern ein Christ, bringe dein Geld auf den „Tisch des Herrn“, wo Christus „den Vorsitz führt“, die Engel „zuschauen“ und die Märtyrer „gegenwärtig sind“, „vertheile“ dein Erbe, welches du vielleicht in wilder Leidenschaft verderben wolltest, den Armen, überlass deine Reichthümer dem „Gewinner“ Christus, suche als Knecht solche „Zerstreuungen“, wo dein Herr zugegen ist, folge der „Leidenschaft“, welche dich der Gottheit ähnlich macht, ahme die „Kunst“ des Herrn nach, die nicht „vernichtet“, sondern sammelt, habe jeden Tag dein „Spiel“ mit den Armen, und „beschäftige dich“ häufig mit den Wittwen, dein Vermögen „vergeude“ in „leidenschaftlichem“ Dienst für die Kirche, lege dein Gold, Silber und all dein Geld in himmlischen Schätzen nieder, deine Grundstücke und Villen rücke in frommem Dienst ins Paradies hinüber, damit dir deine Sünden in Folge deiner Almosen erlassen werden, und befleissige dich fort und fort guter Werke. Spiele nicht mit Würfeln, reinige deine Hand von den Opfern des Teufels, sei ohne Leidenschaft, fliehe den Teufel, fliehe die Würfel, die Feinde deiner guten Werke; erhebe reine Hände zu Christus, auf dass du dich um den Herrn verdient machen kannst; schlag' dir die Würfel aus dem Sinn! Amen (11).

Die Schrift ist im Ganzen wohl disponirt, wenn auch die Einleitung auffallend lang ist [1]), und kleine Wiederholungen im Einzelnen nicht fehlen. Die Einleitung reicht bis zum Schluss des 4. Capitels und ist der Durchführung des einen Gedankens — auf Grund von Schriftstellen — gewidmet, dass die Bischöfe zur Strenge gegen die Sünder verpflichtet sind. Nach Aufzählung der verschiedenartigen Versuchungen des Teufels, die eben so viele Sünden darstellen, geht der Verfasser zum Würfelspiel über und schildert nun, nachdem er constatirt, dass die geweihte Hand des Christen keine Würfel berühren darf, in lebhaftester Rede und mit gewaltiger Kraft die Pest des Würfelspiels, wie es alle Laster im Gefolge hat, den Menschen in Wahnsinn stürzt, sein Hab und Gut verschlingt und den Spieler dem Teufel überantwortet (5. 6). Hierauf deckt er den Ursprung des Spiels auf

1) S. darüber später.

und zeigt, dass es mit dem Götzendienst in inniger Verbindung steht, da die Spieler dem Erfinder des Spieles als einem Gott opfern (7). Nun folgt die Anwendung auf die Christen. Sie machen sich, wenn sie spielen, des Götzendienstes schuldig, auch wenn sie das Opfern unterlassen; denn die Schrift verbietet nicht nur das fremden Göttern Opfern, sondern auch jede indirecte Betheiligung. Der Christ, wenn er spielt, verwirkt also Christennamen und Christenrechte. Treibt er es in der That doch nicht anders dabei wie die Heiden; dieselben scheusslichen Dinge, welche das Spiel bei diesen im Gefolge hat, finden sich auch hier. Wieder erhebt sich die Rede zu hohem Schwung (8. 9). Aus der h. Schrift erweist der Verfasser nun, dass das Spiel als Sünde wider Gott auf Vergebung nicht rechnen dürfe (10), und schliesst mit einem nachdrücklichen Appell, das Spiel zu meiden, dafür aber im Dienste Gottes und der Kirche zu „spielen", d. h. das Vermögen den Armen und Wittwen zu weihen und durch reichliches Almosengeben sich die Gnade Gottes zu verdienen [1]).

Wir besitzen zahlreiche Untersuchungen über die verschiedenen Spiele (Würfel- und Brettspiele) bei den Alten; sie wurden mit Geldstücken, Würfeln, Knöcheln resp. auch mit Figuren auf Spielbrettern gespielt und waren theils reine Glücksspiele, theils unserem Schachspiel ähnliche, das Nachsinnen fordernde Unterhaltungen. Auch gemischte Spiele gab es, die theils vom Zufall, theils von der Geschicklichkeit abhängig waren. Würfel und zum Spielen eingerichtete Bretter, bildliche Darstellungen der Glücksspiele sind uns zahlreich erhalten [2]). Das Hazardspiel war in Rom in älterer Zeit — abgesehen von der Zeit der Saturnalien — verboten [3]). „Ein Gesetz über die alea ist nicht

1) Im Schlusscapitel tritt die Mahnung zur Freigebigkeit und zur Aufopferung der Güter im Dienste Gottes stark hervor. Sonst aber befremdet in der Schrift das Interesse des Verfassers für die Erhaltung des Vermögens der Gläubigen.

2) S. die übersichtliche Zusammenstellung des Materials und der Litteratur bei Marquardt, Das Privatleben der Römer. 2. Th. (1882) S. 824ff. 831ff. Diction. of Greek and Rom. Antiq. s. v. „Alea". Die älteren Arbeiten bei Gronov., Thes. Antiq. VII p. 906sq.

3) Plautus, Miles glor. 164: „ne legi fraudem faciant aleariae". Horat., Od. 3, 24, 58: „vetita legibus alea". Ovid., Trist. 2, 471: „Haec (alea) est

bekannt, in dem Titel der Digesten de aleator. 11,5 wird nur eine Stelle des prätorischen Edicts und ein Senatusconsultum citirt [1]). Die Aufsicht darüber, dass in Wirthshäusern nicht gespielt wurde, hatten die Ädilen (Martial. 5,84) [2]). In der Kaiserzeit wurde mit Leidenschaft gespielt [3]), und erst Justinian [4]) erliess eine Verordnung de aleae lusu (Cod. III, 43,1), in welcher er nur gewisse Spiele und auch diese unter gewissen Beschränkungen gestattet" [5]). In den Arbeiten über das Würfel- und Brettspiel bei den Alten ist unser Tractat de aleator. sehr selten verwerthet worden [6]). So harren einige Angaben desselben über den Ursprung des Spiels und die bei ihm beobachteten Ceremonien noch der Erklärung. Vor Allem enthält das 7. Capitel

---

ad nostros non leve crimen avos". Cicer., Phil. 2, 23, 56: „Licinium Lenticulam, de alea condemnatum — restituit . . . hominem lege. quae est de alea condemnatum". [Stellen aus Marquardt S. 826].

1) S. Digest., l. XI, 5.

2) Auf das Spielen in Wirthshäusern, die gewöhnlich auch Bordelle waren, blickt unsere Schrift c. 6 fin.; beachte auch das „clausis foribus".

3) S. Galen XVI. 30, der berichtet, dass Manche bei Gastmählern mit dem Würfel- und Brettspiel soviel Zeit zubringen, als ernste Männer bei den edlen Wissenschaften, und bei diesem unedlen Zeitvertreib sind sie so ausdauernd, dass sie auch heftige Kälte und unmässige Hitze ertragen und keines von beiden empfinden, dass sie hungern und dürsten, die Nächte schlaflos verbringen und sich schwere Übel zuziehen. Auch die Kaiser Augustus und Claudius liebten das Spiel leidenschaftlich.

4) In unserer Schrift wird ein gesetzliches Verbot des Hazardspiels nicht deutlich erwähnt; denn die Stelle c. 6: „alea est quam lex odit", wird besser auf das Gesetz Gottes bezogen.

5) „Alearum lusus antiqua res est et extra operas pugnantibus concessa, verum pro tempore prodiit in lacrimas, milia extranearum nominationum suscipiens. quidam enim ludentes nec ludum scientes, sed nominationem tantum, proprias substantias perdiderunt die noctuque ludendo (vgl. unsere Schrift c. 6) in argento, apparatu lapidum et auro. consequenter autem ex hac inordinatione blasphemare conantur et instrumenta conficiunt. Commodis igitur subiectorum providere cupientes hac generali lege decernimus, ut nulli liceat in privatis seu publicis locis ludere neque in specie neque in genere, etc." Wie leidenschaftlich der Italiener jetzt noch Hazard spielt, ist bekannt.

6) Friedländer (Sittengesch. Bd. I⁴ S. 405) citirt ihn wohl. beutet ihn aber nicht aus, Marquardt nennt ihn überhaupt nicht. Auch schon Bingham, Orig. s. Antiq. Vol. VII p. 104. VIII p. 86 sq., II p. 316 hat ihn übersehen.

Digitized by Google

Mittheilungen, die m. W. einzigartig sind. Wohl wissen die Schriftsteller davon zu erzählen, dass das Brettspiel von dem ägyptischen Gott Theuth oder von dem homerischen Palamedes erfunden worden sei [1]); aber eine Darstellung, die der in jenem Capitel unserer Schrift gegebenen entspräche, besitzen wir m. W. nicht. Dass die Brettspieler nach dem Namen eines göttlichen Patrons (welches?), des Erfinders, genannt wurden, dass kleine Statuetten desselben beim Spiel aufgestellt waren, und dass man diesen vor dem Spiel zu opfern pflegte, ist neu. Auch besitzen wir keine zweite Schrift aus dem Alterthum, die uns die Pest des Spiels und den Ruin, den es nach sich zog, in so beredten Worten schilderte, wie die unsrige. Endlich ist die Bemerkung (c. 6): „est et quando ipsi aleatores cum prostitutis mulieribus penes auctorem suum nocturnas vigilias clausis foribus celebrant ... et illic duplicem ac geminum crimen admittunt: hic concrepat aleae sonus, illac silentio operatur incestus" antiquarisch von Werth. Allein es ist nicht unsere Aufgabe, diesen Notizen nachzugehen; sie mögen den Antiquaren von Fach überlassen bleiben. Wohl aber ist es für die nähere Bestimmung unserer Schrift von Interesse, die Stellung der alten Kirche zum Spiel kennen zu lernen.

Bruzza [2]) behauptet: „die alten Christen enthielten sich des Spieles gänzlich oder machten wenigstens davon nur einen sparsamen Gebrauch; sie spielten nicht aus schmutziger Gewinnsucht, sondern zu harmloser Unterhaltung und ohne dass Streitereien und Gezänke daraus entstanden". Diese Behauptung wird durch unsere Schrift, die Bruzza nicht gekannt haben kann, vernichtet; aber wir haben auch andere Zeugnisse, die sie in unliebsamer Weise beleuchten und die Bruzza ebenfalls entweder nicht gekannt oder nicht gewürdigt hat. A priori ist es schon wahrscheinlich, dass die Hazardspiele ihre Anziehungskraft für die Christen ebenso behauptet haben werden, wie die Gladiatoren- und die scenischen Spiele, dass man sie zwar gemissbilligt hat, aber nicht auszurotten vermochte, ja, dass man in bescheidenen Grenzen das Spielen gewähren liess. Es werden ferner hier, ebenso wie in allen ähnlichen Fragen

1) S. Marquardt, a. a. O. S. 831 f., Pauly, REncyklop. I S. 691 ff. und meine Noten z. cap. 7.

2) Bei Kraus, REncyklop. der christl. Alterthümer II S. 771 f.

Digitized by Google

des täglichen Lebens, zwei Parteien in mancherlei Abstufungen vorhanden gewesen sein, eine rigoristische und eine laxe. Die Zeugnisse der Schriftsteller und der Katakomben bestätigen dies. Vor Allem aber bezeugt die verhältnissmässig sehr seltene Erwähnung von Spiel und Spielern, dass man die ganze Frage nicht für eine sittliche Frage ersten Rangs gehalten hat. Ueberschaut man die ausserordentlich zahlreichen Schriftstücke, in denen vor allen möglichen Sünden gewarnt wird, von der Didache an bis zum speculum Augustini, mit ihrer reichhaltigen Casuistik, so ist man erstaunt zu finden, dass das Hazardspiel fast überall übergangen ist. Man kann daraus nicht schliessen, dass die Christen nicht gespielt haben; sondern vielmehr, dass man hier nachsichtig war, vielleicht auch, dass ernste Calamitäten in Folge des Spiels selten waren.

Die älteste Notiz, die wir über brettspielende Christen besitzen, findet sich in der animosen Anklageschrift des Kleinasiaten Apollonius gegen die montanistischen Propheten. Er sagt (Euseb., h. e. V, 18, 11): *ἀναγκαῖον δέ ἐστι πάντας καρποὺς δοκιμάζεσθαι προφήτου. προφήτης, εἰπέ μοι, βάπτεται; προφήτης στιβίζεται; προφήτης φιλοκοσμεῖ; προφήτης τάβλαις καὶ κύβοις παίζει; προφήτης δανείζει; ταῦτα ὁμολογησάτωσαν πότερον ἔξεστιν ἢ μή, ἐγὼ δὲ ὅτι γέγονε παρ' αὐτοῖς δείξω.* Die Reihenfolge der Vorwürfe ist augenscheinlich eine aufsteigende. Das „*τάβλαις καὶ κύβοις παίζειν*“ nimmt in ihr die Mitte ein. Zinsnehmen ist jedem Christen untersagt, sich reinlich zu halten und mit Sorgfalt zu kleiden nicht. Es ist daher ungewiss, ob man im Sinne des Apollonius das Brett- und Würfelspiel zu den allen Christen verbotenen Dingen zu rechnen hat oder nur zu den Dingen, die den Propheten nicht anstehen. Mag aber der Verfasser auch meinen, dass keinem rechten Christen das Hazardspielen erlaubt ist, so zeigt doch die Anklage, dass selbst Propheten es üben — mag sie nun richtig oder falsch sein —, wie verbreitet das Spielen bei den Christen (um d. J. 200) gewesen sein muss.

Ein Zeitgenosse des Apollonius ist Clemens Alex. Er schreibt (Paedag. III, 11, 75): „Es sollen aber auch die Männer nicht fortwährend in den Baderstuben und Schenken Nichtiges schwatzend herumlungern und endlich aufhören, auf die vorübergehenden Weiber Jagd zu machen; auch sind sie dabei unermüdlich, alle

Digitized by Google

Leute zu verlästern (βλασφημεῖν), um Lachen zu erregen. Verboten werden muss ferner auch das Spiel mit den sechsseitigen Würfeln (ἡ διὰ τῶν κύβων παιδιά), dazu auch die Übung der Gewinnsucht beim Spiel mit den vierseitigen Würfeln (ἡ διὰ τῶν ἀστραγάλων μελέτη πλεονεξίας), dem man sich so gerne hingiebt. Solche Ergötzungen erfindet verschwenderischer Sinn den Müssiggängern. Die Faulheit nämlich trägt die Schuld daran; man liebt nichtige Dinge, die fern ab vom Gebiet der Wahrheit liegen; man vermag sich da überhaupt kein Vergnügen zu machen ohne Einbusse". Manches in diesen Sätzen erinnert an unsere Schrift de aleator. Auch die Zusammenstellung: Kneipe, Lascivität, Verlästerung, Spiel, Gewinnsucht, Müssiggang, Faulheit, Verschwendung und Einbusse stimmt. Bemerkenswerth aber ist, dass Clemens keine bestimmte kirchliche Gesetzgebung gegen das Spiel voraussetzt, den Zusammenhang desselben mit dem Götzendienst, obgleich derselbe schon im Namen der verschiedenen Würfe hervortrat, und der Astragalus ein Attribut der Venus war [1]), nicht betont, und überhaupt die Frage nicht so principiell und ernst anfasst, wie unser Verfasser.

Bei Tertullian erinnere ich mich einer einschlagenden Stelle. Er schreibt de carne 7: „Oro te, Apelle, vel tu, Marcion, si forte tabula ludens vel de histrionibus aut aurigis contendens tali nuntio (scil. wie Christus, als ihm seine Mutter und seine Brüder gemeldet wurden) avocareris, nonne dixisses: Quae mihi mater aut qui fratres"? Die Stelle ist von ausgezeichneter Bosheit, da Marcion die strengste Lebensführung seinen Anhängern vorschrieb. Man kann daher mit ihr nichts Rechtes anfangen; immerhin zeigt aber die Zusammenstellung des Brettspiels mit den scenischen Spielen und den Spielen der Arena, dass Tertullian jenes verurtheilte; denn wie er über diese gedacht hat, wissen wir aus seiner Schrift de spectaculis.

Die erste officielle Kundgebung der Kirche in Bezug auf das Brettspiel findet sich im 79. Kanon des Concils von Elvira (bald nach 300). Es heisst dort [2]): „Si quis fidelis aleam, id est tabulam, luserit nummis, placuit eum abstineri; et si emendatus cessaverit, post annum poterit communioni reconciliari". Also

1) S. Marquardt, a. a. O. S. 830.
2) S. Dale, The Synod of Elvira (1882) p. 339.

das Hazardspielen (um Geld) wird hier mit der Excommunication auf ein Jahr bedroht. Der Kanon steht isolirt; denn vorher geht die Bestimmung: „de fidelibus coniugatis si cum Judaea vel gentili moechatae fuerint", und es folgt die andere: „de libertis" („prohibendum ut liberti, quorum patroni in saeculo fuerint, ad clerum non promoveantur"). Daher bleibt es mindestens höchst zweifelhaft, ob der Kanon das Spiel desshalb verboten hat, weil er die Verwandtschaft desselben mit dem Götzendienst voraussetzte. Dale nimmt das an[1]); allein wahrscheinlich ist die Annahme nicht, weil in diesem Fall die Strafe sehr milde erscheint[2]). Der Ausschluss auf ein Jahr ist nämlich, wenn man die sonstigen in den Kanones verhängten Strafen vergleicht, nicht erheblich; dazu kommt, dass die in der Regel hinzugesetzte Bestimmung: „acta legitima poenitentia", hier fehlt, resp. durch „emendatus cessaverit" ersetzt ist. Der Spieler hatte also nicht die solennen Bussceremonien auf sich zu nehmen, sondern sich im Laufe des Jahres lediglich des Spiels zu enthalten — dann erfolgte seine Wiederaufnahme von selbst[3]). Unzweifelhaft nimmt also der Verf. der Schrift de aleator. einen ungleich strengeren Standpunkt in der Frage des Spiels ein, als die Väter der Synode von Elvira.

Noch nachsichtiger sind die apostolischen Kanones 42 u. 43: Ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος κύβοις σχολάζων καὶ μέθαις ἢ παυσάσθω ἢ καθαιρείσθω und Ὑποδιάκονος ἢ ψ...

1) A. a. O. p. 184.

2) Schon Hefele, Conciliengesch. I² S. 191 hatte so geurtheilt wie Dale, aber, das Würfelspiel der Alten nicht kennend, behauptet: „die Würfel der Alten hatten auf ihren Platten nicht Augen oder Zahlen, wie die unsrigen, sondern Bilder, auch Götterbilder, und wer das Bild der Venus warf, gewann Alles". „Venus" hiess der höchste Wurf; die Würfel waren punktirt wie die unsrigen.

3) Das Vergehen des Spieles ist (nach can. 14) dem Vergehen einer Jungfrau gleichgestellt, die sich vergangen hat, dann aber den „Bräutigam" heirathet: „virgines quae virginitatem suam non custodierint, si eosdem qui eas violaverint duxerint et tenuerint maritos, eo quod solas nuptias violaverint, post annum sine poenitentia reconciliari debebunt". Dagegen (can. 40): „Prohiberi placuit, ut quum rationes suas accipiunt possessores, quidquid ad idolum datum fuerit accepto non ferant; si post interdictum fecerint, per quinquennii spatia temporum communione esse arcendos"; s. auch die scharfen Bestimmungen can. ...

ἢ ἀναγνώστης τὰ ὅμοια ποιῶν ἢ παυσάσθω ἢ ἀφοριζέσθω, ὡσαύτως καὶ οἱ λαϊκοί. Ueber die Entstehung derselben — die Sammlung der apostolischen Kanones ist jedenfalls nachnicänisch — ist Nichts bekannt. Auch aus ihrer Stellung im Ganzen der Sammlung ist nichts zu entnehmen. Nur das scheint annehmbar, dass ursprünglich das Verbot nur den Klerikern höherer Ordnung galt, und dass es erst in späterer Zeit auf die niederen Kleriker, zuletzt auch auf die Laien, ausgedehnt worden ist. Eine Busse wird über den Spieler so wenig verhängt wie über den Wucherer (c. 44); wenn er das Spiel lässt, ist die Sache gut, verharrt er bei demselben, so soll er ausgeschlossen werden [1]). Auch hier fehlt jede Berücksichtigung der Verwandtschaft von Spiel und Götzendienst; das Spiel wird vielmehr mit dem „Kneipen" auf eine Stufe gestellt.

Im 50. Kanon des Trullanums wird die Bestimmung der apostolischen Kanones wiederholt. Hier heisst es, dass die Kleriker abgesetzt, die Laien excommunicirt werden sollen. Im nächstfolgenden Kanon wird die Ausübung der Schauspielerkunst und der verwandten Künste untersagt; in den älteren Bestimmungen sind dagegen m. W. nirgendwo Schauspiele und Hazardspiele zusammengestellt.

Wie nothwendig, wie wirkungslos aber auch diese Bestimmungen waren, geht aus manchen Berichten hervor, die wir besitzen. Ambrosius bezeichnet (de Tobia c. 11) den durch Spiel erworbenen Gewinn als Diebstahl, stellt ihn auf eine Stufe mit dem wucherischen Gewinn und sagt, dass die, welche sich den Spielen ergeben, wie unter wilden Thieren leben. Dass auch die Christen spielten und dass das Spiel auch bei ihnen schlimme Folgen hatte, geht aus seinen Worten hervor. Wenn Synesius in seinem Brief an Euoptius unter den Gründen, die es ihm unmöglich machen, ein Bisthum anzunehmen, auch seine unverwüstliche Lust am Spiel nennt, so erkennen wir daraus, dass Männer von ernstem Wahrheitsstreben das Spiel nicht lassen mochten. Noch lehrreicher ist, was Gregor von Tours (hist. Franc. X, 16) über die Aebtissin des Convents des h. Radegunde in Poi-

1) So sind die Kanones jedenfalls zu verstehen; das „παυσάσθω" kann nicht Absetzung von den Ämtern resp. Degradation bedeuten, wie Manche angenommen haben. Der Zusammenhang und die beigesetzten Worte: ὡσαύτως καὶ οἱ λαϊκοί, schliessen dies aus.

Digitized by Google

tiers erzählt. Die Nonnen hatten dieselbe unter Anderem auch desshalb verklagt, weil sie spiele („ad tabulam ludere"). Die Aebtissin stellt das nicht in Abrede, erklärt aber, dass sie schon bei Lebzeiten der h. Radegunde gespielt habe, und dass weder die h. Schrift noch die Kanones (also galt der von Elvira nicht) das Spiel verböten; übrigens sei sie bereit, den Bischöfen zu willfahren und es zu lassen.

Bei der grossen Codification der kirchlichen Gesetzgebung seitens des Staates im Gesetzbuch Justinian's wurde den Klerikern das Spielen ausdrücklich bei harter Strafe verboten, ja selbst das Zusehen untersagt. Auch wurden sie ermächtigt, die Spieler auszuspioniren, zu unterdrücken, resp. sie der Obrigkeit zu denunciren [1]). Auch die Mainzer Reformsynode v. 813 untersagt den Geistlichen und Mönchen das Spiel [2]). Vergleicht man die hier beigebrachten Angaben mit der Schrift de aleator., so tritt die Eigenartigkeit dieser deutlich hervor. Nicht nur als ausführliche Philippica gegen das Spielen ist sie eigenthümlich, sondern vor Allem darin, dass sie das Spielen als Götzendienst bezeichnet und desshalb zu den Sünden wider Gott selbst rechnet, für die es keine Entschuldigung, noch Nachsicht, noch Verzeihung giebt. Der Spieler soll, weil er ein „crimen immortale" begangen hat, ausgeschlossen werden aus der kirchlichen Gemeinschaft. Dabei ist weder von einer Busszeit, noch von aufzuerlegenden Werken der Busse, noch von Wiederaufnahme die Rede. Ueberhaupt ist das Vergehen nach keiner Richtung casuistisch be-

1) S. Cod. I, 3, 17; Novell. 123, 10; Cod. I, 4, 25; I, 4, 34 § 1; III, 43, 1. In dem an vorletzter Stelle genannten Abschnitt heisst es: „Haec igitur considerantibus nobis nuntiatum est necopinato esse devotissimorum diaconorum, quin etiam presbyterorum (nam ultra hunc gradum vel dicere erubescimus, religiosorum episcoporum videlicet), ex his ergo esse, quos non pudeat partim per se tesseras tractare et tam pudendo et laicis ipsis a nobis quam maxime interdicto ludo interesse partim eiusmodi ludum per se non facere, sed vel conversari cum ludentibus vel sedere spectatores actus inepti vel summa cum cupiditate res omnium ineptissimas, convicia audire, quae in talibus oriri necesse est, et manus suas, oculos, aures adeo damnatis et prohibitis ludis polluere". In der Novell. 123, 10 heisst es, dass der Kleriker, welcher spielt, auf drei Jahre vom Amt suspendirt und in ein Kloster gesperrt werden soll.

2) Im 14. Kanon werden die weltlichen Geschäfte aufgezählt, die die Geistlichen vermeiden sollen, darunter auch „aleas amare".

Digitized by Google

handelt, sondern es wird die Unvereinbarkeit des Spielens und des Christenstandes in schärfster Weise behauptet — nicht nur in der Theorie, sondern auch für die Praxis. Welche Schlüsse sich daraus für die Abfassungszeit der Schrift ergeben, soll später untersucht werden. Schon hier aber sei, als auf eine Parallele, auf die Schrift Tertullian's de spectaculis hingewiesen.

Noch haben wir einen Blick auf die Ergebnisse der Ausgrabungen zu werfen [1]). Längst war es bekannt, dass sich in den Gräbern verstorbener Christen auch Spielmarken und Würfel finden und dass selbst Würfelbretter der Leiche beigelegt worden sind. Die Ausgrabungen der letzten Decennien haben das Material noch bedeutend vermehrt. Die Ausflüchte katholischer Gelehrter, diese Dinge hätten zur Kenntlichmachung der Gräber, gleichsam als Nummern, gedient, oder die Würfel symbolisirten die Kürze des Lebens (!) oder der gute Wurf symbolisire den Sieg über den Tod (!), mag man bei Bruzza nachlesen. Kraus selbst gesteht unbefangen ein, dass die Spieltische vermuthlich „von wenig unterrichteten Christen, aus ähnlichem Aberglauben, wie die Heiden ihn hegten", hierher gebracht worden seien. In der That unterscheiden sich die aufgefundenen Spieltische (Würfelbretter) mit ihren kecken und ermunternden Aufschriften in nichts von den heidnischen („Victus leba [leva] te, ludere nescis, da lusori locū" — „Domine frater [h]ilaris semper ludere tabula"), und die Würfel mit der Glücksnummer sind keine Seltenheit. Man gab den Todten mit, woran sie im Leben ihre Freude gehabt hatten. Dass man auch die Würfelbretter und Würfel nicht ausschloss, ist ein Beweis, wie unbefangen man sie betrachtete. Auch das Concil von Elvira verbot ja nicht jedes Spiel, sondern nur das „ludere nummis". Uebrigens ist in der Domitilla-Katakombe sogar das Grabmal eines „artifex artis tessellariae lusoriae" aufgedeckt worden. Der Befund in den Katakomben verbietet daher die Annahme, dass die Vorstellung, das Spielen sei an sich verwerflich, weil mit dem Götzendienst in Zusammenhang stehend, bei den Christen in der Zeit, aus welcher jene Reliquien stammen, verbreitet gewesen ist. Aber diese Zeit wird wohl Niemand näher zu bestimmen wagen.

1) Vgl. de Rossi, Roma Sott. III p. 575. Kraus REncykl. II S. 771f. (Bruzza); Kraus, Rom. Sott. 2. Aufl. S. 494. Schultze, Katakomben S. 216f. Ältere Angaben bei Boldetti, Maranzoni, Raoul Rochette.

Digitized by Google

IV. Die Form und Sprache der Schrift.

An wen unsere Schrift gerichtet ist, war vor dem Erscheinen des Hartel'schen Textes nicht ganz deutlich. Erst Hartel hat den ersten Satz der Schrift lesbar gemacht, wenn auch noch nicht vollständig [1]). Statt des sinnlosen „successit" in Zeile 1 hat er das von allen ihm zugänglichen Handschriften gebotene „fideles" eingesetzt. Diese Anrede begegnet auch wieder in c. 5 („quid illud est quaeso vos, fideles, etc."), und von c. 6 an bis zum Schluss kann es überhaupt nicht zweifelhaft sein, dass die Gläubigen ohne Unterschied die Adressaten sind. Weil man aber früher jenes erste „fideles" im Texte nicht las, weil ferner der Verfasser in den ersten Capiteln „nos" vielfach braucht und sich an Bischöfe zu wenden scheint, weil endlich der Satz in c. 5: „manus quae ... ad sacrificium dominicum admissa et quod ad salutem totius hominis pertinet ipsa de dei dignatione suscipit ... ipsa per quod tuemur Christi signum in frontibus notat, ipsa divina sacramenta consummat", auf Bischöfe resp. auf Priester zu gehen schien, so bezogen ältere Ausleger die Schrift überhaupt auf Kleriker als Adressaten oder meinten eine Verwirrung in derselben annehmen zu müssen.

Die richtige Herstellung des Textes hat diese Annahmen unmöglich gemacht: die Gläubigen überhaupt sind die Adressaten, und auch c. 5 sind — die Sache ist für die Abfassungszeit der Schrift wichtig — die Gläubigen überhaupt, nicht die Priester, gemeint, wie zum Überfluss das gerade an dieser Stelle unmittelbar vorhergehende „fideles" beweist. Nirgendwo ist auch nur angedeutet, dass der Verfasser seine Mahnungen, das Spiel zu lassen, an die Geistlichen allein richten will; auch die leider zahlreichen Stellen, an denen der Text der Schrift nicht mehr sicher hergestellt werden kann, können dies Ergebniss nicht im Mindesten erschüttern. Um so auffallender ist freilich die Haltung der vier ersten Capitel. In ihnen spricht

1) Hartel hat vor die ersten Worte der Schrift Punkte gesetzt und bemerkt: „initium huius libri videtur lacunosum". Allein dass der Anfang fehlt, ist durch nichts angedeutet; vielmehr bilden die Worte: „magna nobis ob universam fraternitatem cura est, fideles", einen vortrefflichen Anfang. Allerdings aber ist das gleich darauf Folgende schlecht überliefert und daher nicht ganz verständlich.

Digitized by Google

der Verfasser von der ernsten Verpflichtung, die „uns, den Bischöfen", auferlegt ist, die Sünder zu strafen, und auf Grund zahlreicher Schriftstellen scheint er den Bischöfen einzuschärfen, dass sie ihres Amtes in Strenge warten sollen. So scheint dieser Abschnitt in der That nur verständlich zu sein, wenn man sich Bischöfe als die Adressaten denkt. Da aber diese Annahme ausgeschlossen ist und andererseits die Ermahnungen an die Bischöfe so eindringliche sind, dass es unmöglich ist, in ihnen lediglich die Rechtfertigung des eigenen Verfahrens seitens des Verfassers zu sehen, so bleibt nur ein Ausweg, der die eigenthümliche Thatsache befriedigend erklärt: der Verfasser denkt als seine Leser Bischöfe und Laien, und er hat zugleich Grund zu der Annahme, dass die strenge Praxis, die er vorschreibt, von den Bischöfen bisher nicht gewissenhaft genug geübt worden ist und desshalb auch von den Gemeinden als eine zu schwere und ungerechtfertigte Last empfunden werden wird. So erklärt sich die unverhältnissmässige Länge der Einleitung und die Häufung der Schriftbeweise, die theils die Würde und hohe Aufgabe der Bischöfe, theils die Nothwendigkeit, den Bindeschlüssel streng zu handhaben, begründen sollen. Dass der Verfasser in seiner Einleitung Beides im Auge hat, laxe Bischöfe zur Strenge zu ermahnen, und in den Gemeinden das Bewusstsein zu bestärken, sich als ein heiliges Volk zu wissen und daher strenge Hirten nicht zu missachten, sondern zu begehren, ist nicht zu bezweifeln.

Ist die Schrift aber von vornherein darauf berechnet, auch von Bischöfen gelesen zu werden (s. bes. c. 3), so kann sie nicht die zufällige Niederschrift einer gewöhnlichen, in der Kirche gehaltenen Homilie sein, wenn sie auch, von der Einleitung abgesehen, dafür zu gelten vermag. Da sie ferner kein Brief ist — denn es fehlen alle Merkmale eines solchen —, so kann man sie nur als einen homiletischen Tractat bezeichnen, der von vornherein zur Veröffentlichung und zur Verbreitung in den weitesten Kreisen bestimmt gewesen ist. Ob eine wirklich gehaltene Rede ihm zu Grunde liegt, kann nicht sicher ausgemacht werden, ist aber nicht unwahrscheinlich. Was uns Justin und namentlich Tertullian (Apol. 39) über die Haltung der ältesten Predigten mittheilt, ist der Annahme günstig: „Coimus ad litterarum divinarum commemorationem, si quid praesentium tem-

Digitized by Google

porum qualitas aut praemonere cogit aut recognoscere ... disciplinam praeceptorum inculcationibus densamus; ibidem etiam exhortationes, castigationes et censura divina"; auch ist ein oratorischer Schwung in der Schrift nicht zu verkennen. Die Frage ist aber von untergeordneter Bedeutung, da der Schrift, die Dupin vorsichtig „einen Tractat oder eine Homilie" genannt hat, jedenfalls eine sehr umfangreiche Adresse gesichert ist.

Aber der Eingang bietet noch eine Schwierigkeit. In c. 1 nämlich — wenigstens in der ersten grösseren Hälfte — scheint das „nos" als Plur. autor. oder majest. verstanden werden zu müssen, während es in c. 2—4 die Kategorie „Bischöfe" zusammenfasst. Das Letztere unterliegt keinem Zweifel; um so auffallender ist das „nos" im ersten Capitel als Bezeichnung des Autors. Hat der Verfasser sich die Nachlässigkeit gestattet, das „nos" in zwei aufeinanderfolgenden Sätzen in verschiedenem Sinn zu brauchen, oder ist es bereits im ersten Capitel doch schon communicativ zu fassen? Will der Verfasser wirklich sagen, dass alle Bischöfe „originem authentici apostolatus super quem Christus fundavit ecclesiam" besitzen? Aber spricht er nicht in c. 2, wo er unzweifelhaft communicativ redet, nur von der „sacerdotalis dignitas", die den Bischöfen gegeben sei? Die Erledigung dieses wichtigen Punktes verschieben wir auf einen der folgenden Abschnitte, in welchem von dem Verfasser zu handeln sein wird. Für die allgemeine Bestimmung der Form und der Adresse der Schrift ist die Frage nicht entscheidend.

Die Sprache unseres homiletischen Tractats ist fest, aber für unser Stilgefühl theilweise höchst ungelenk: die Verknüpfung der Sätze und die Satzbildung ist öfters sehr ungeschickt. Dagegen ist die Disposition und die Ausführung des Thema's durchsichtig. Das Dunkle kommt fast durchweg auf Rechnung der schlechten Überlieferung. Eine nähere Bestimmung des Sprachcharakters ist für die Frage nach der Abfassungszeit nicht ohne Werth.

Hartel hat zuerst darauf hingewiesen, dass unsere Schrift im Vulgärdialect geschrieben ist; nicht erst ein Abschreiber kann denselben verschuldet haben. Der Verf. schreibt — um nur das Auffallendste hervorzuheben — in c. 2 „pro pecoris" (oder „pro pecora"), „sub cura nostri", „perscrutare", „vellera, qui", „scabies vitium" in c. 3 „idem spiritum sanctum" „quanta episcopum bene agentem

Digitized by Google

... condigna sint martyria, tanta et episcopum neglegentem et nulla ... documenta promentem cumulentur tormenta", „sub procuratores et actores" (Citat), in c. 4 „in convivium esse" (Citat), in c. 5 „venenum letalem" „operatur deiectio" „extollentia" „per quod tuemur" (sens. pass.), in c. 6 „demonstrans litigiosum" „sordidissimis aeris" (s. auch c. 9) „ossuorum numerus" „duplicem ac geminum crimen" „operatur incestus", in c. 7 „in pectore subiecit" „in sinus suos tabulam gestans" „quisque = quicumque" „a profanis et errantibus", in c. 8 „a dei servos", in c. 9 „parentorum originem dehonorant", „nocentiorem studium" „studium libidinosum qui" „manus qui", in c. 10 „ab illos tuos furiacissimos mores". Dies und Aehnliches kann aus der sog. „Itala" belegt werden; ich habe im Commentar auf zahlreiche Parallelen verwiesen, hauptsächlich auf Grund von Rönsch's Werk: „Itala und Vulgata". Aber noch lehrreicher ist es, den Sprachcharakter unserer Schrift mit dem der fünf gleichfalls im Vulgärdialect geschriebenen Briefe zu vergleichen, welche in der Briefsammlung Cyprian's Aufnahme gefunden haben, und die wir desshalb genau zu datiren vermögen. Die Briefe 8 u. 21—24 der Sammlung sind gemeint; Hartel hat ihren ursprünglichen Sprachcharakter in seiner Recension derselben verwischt, aber ihn dann in der Praefat. p. XLVIII sq. constatirt und die ursprünglichen Lesarten angegeben. Diese haben sich unversehrt nur in einer Handschrift erhalten, nämlich in T, der auch die Schrift de aleator. umfasst. Da T die vulgären Formen nur bei diesen 5 Briefen wiedergiebt, während er doch fast alle Briefe Cyprian's enthält, so kann man nicht zweifeln, dass sie hier wirklich ursprünglich sind, und da T ausserdem noch die Schrift de aleator. im Vulgärdialect giebt, so erhöht sich die Zuversicht darauf, dass wir in MQTD, resp. in ihrem Archetypus, die ursprüngliche Fassung derselben erkennen dürfen [1].

1) Hartel, l. c. p. XLVIII sq.: „inter epistulas Cypriani quinque sunt 8. 21—24, de quibus hic paucis agendum est, quia eas non ita edidi, ut edendas esse bene intellexi. non sunt Cypriani nec a viris eruditis conscriptae, sed ab hominibus, qui linguam latinam non illam litteris usurpatam et perpolitam, sed qua vulgus tum in Africa (aber auch in Rom; die Briefe 8 u. 21 stammen aus Rom) utebatur novissent, atque sermonis vulgaris tota deformitas apparet in T, in ceteris variis coniecturis obscurata est". Es folgt nun eine fast erschöpfende Reihe von Belegen; dann

Von den fünf Briefen ist der erste (ep. 8) ein Schreiben des römischen Klerus an den carthaginiensischen über die Flucht Cyprian's [1]) aus der Zeit der Sedisvacanz nach dem Tode Fabian's, der zweite (ep. 21) ein Brief des Römers Celerinus an den Carthaginienser Lucian, der dritte die Antwort darauf (ep. 22), der vierte (ep. 23) ein Schreiben „aller" Confessoren an Cyprian, der fünfte (ep. 24) endlich ein Brief des Caldonius an Cyprian und die Compresbyter.

Also zwei von diesen Schreiben, die dem J. 250 angehören, sind römischen Ursprungs — kostbare Denkmäler, wenn man sich erinnert, wie wenig es ist, was wir an römischen Schriftstücken ältester Zeit besitzen! Während aber die späteren römischen Schreiben, die in die Briefsammlung Cyprian's Aufnahme gefunden haben, in der Sprache der Gebildeten geschrieben sind — auch der 30. Brief des römischen Klerus, der auch noch aus der Zeit der Sedisvacanz stammt und dessen Concipient Novatian gewesen ist —, zeigt der 8. Brief dieselbe lingua rustica, wie die Schrift de aleatoribus. So also hat man selbst in Rom im J. 250 geschrieben und sogar in einem officiellen Schriftstück.

Die sprachlichen Eigenthümlichkeiten in den beiden römischen Schreiben haben mit denen der Schrift de aleat. grosse Verwandtschaft. So lesen wir in dem stilistisch höchst ungelenken Brief des römischen Klerus an den carthaginiensischen c. 1 „papatem" (st. papam) „cum servos suos" „vice pastore"

führt Hartel fort: „et haec quidem prorsus fere recentiorum codicum correctionibus deleta sunt, sed quae delere non poterant quamvis insigni audacia usi (structuras dico inauditas passim occurrentes et operosum scribentium laborem, quo quae dicturi essent non tam clare pronuntiarent quam titubantes semisomno sopore ambiguis sententiis prolata aliis intellegenda relinquerent), ea meam de his epistulis coniecturam optime confirmant. quis enim quaeso has non ita ut in T leguntur ab Afris (und römischen) hominibus conscripta fuisse, sed postea demum describentium incuria hac fuligine aspersas esse sibi persuadebit? vel si tamen, quomodo factum sit demonstret necesse est ut quos Cyprianus scripsit (27. 33—35. 41) vel presbyteri et diaconi Romae consistentes Cypriano miserunt (36), omnes his codicibus solis servatas, vulgaris sermonis vestigiis immunes deprehendamus".

1) Das unterliegt keinem Zweifel, obgleich die Handschriften bekanntlich dem Brief andere Aufschriften geben, aus Gründen, die hier nicht erörtert werden können.

Digitized by Google

„collegavimus" „operabamur" (st. operiebamur) „lactem", c. 2 „a plures venientes" „terrori conpulsi" „poterint", c. 3 „adprehendi infirmitati" „caticumini" „grandis periculis (st. grande periculum) imminet" „pro omnes". In dem Brief des Römers Celerinus heist es c. 1 „tenitum" (st. tentum) „magistratos" „complectamus", c. 2 „pro cuius facta" (st. facto) „cum omnes" (st. omnibus) „pro sorores nostras" „pro quarum peccatum" „excubere" (st. excubare); dazu folgenden Satz [1]): „credo enim Christum secundum illarum paenitentiam et operas suas penes collegas nostros, facti extorrentes qui a vobis iverunt, a quibus ipsis de operibus eorum audies, iam Christum eis vobis martyribus suis petentibus indulturum credo"; in c. 3 „pro nomen illius" „antestites" „talem peccatum" „fidemus" (st. fidimus); in c. 4 „pro eos".

Es folgt hieraus, dass — auf die Sprache gesehen — unsere Schrift sehr wohl aus der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts und zwar aus Rom stammen kann [2]). Ja man darf wohl noch einen Schritt weiter gehen. Gehört die Schrift nach Rom und ist sie aus der Feder eines römischen Bischofs geflossen — was später nachgewiesen werden soll —, so ist ein starkes Präjudiz vorhanden, dass sie nicht später als um das J. 250 abgefasst ist. Die folgenden römischen Bischöfe, Novatian und Cornelius, haben das Latein der Gebildeten geschrieben, wie ihre uns erhaltenen Briefe und Schriftstücke beweisen; später aber hat man schwerlich Männer in Rom zu Bischöfen gemacht, deren Bildung nicht über das Niveau der lingua rustica hinauslag.

Aber nicht nur in der Sprache hat die Schrift de aleator. mit dem Brief des römischen Klerus (Cypr. ep. 8) vom Frühjahr 250 grosse Verwandtschaft, sondern auch eine ganze Gruppe von

1) Nach Hartel's Wiederherstellung.

2) Auch die Schrift „de montibus Sina et Sion" ist im Vulgärlatein abgefasst, s. c. 1 „vero" = „verum" (auch c. 3. 6. 14), c. 2: „totus mundus facta mala a diabolus maculatus", c. 3: „per angelo", „de tempus et factum", c. 4: „in caelis ascendit", „vocita est", c. 5: „translatus in loco", c. 6: „interpretationes (für interpretationibus) montium nomina probemus", „per quo", c. 7: „de ipsam passionem", „gentes in saecula mala facta iacentes", „inter quibus", „de duos populos", c. 8: „cum imperatorem et regem suum", „vivebunt", c. 9: „quem dictum", „per Pontio Pilato" „inpulita mente", „cum nomen regis", „mortiferare", c. 12: „de huius mundi conversu", c. 15: „hic conversus saecularis".

Digitized by Google

Gedanken ist sehr ähnlich. In c. 1 des Briefes heisst es: „et cum incumbat nobis qui videmur praepositi esse et vice pastorem (so oder pastore) custodire gregem, si neglegentes inveniamur, dicetur nobis quod et antecessoribus nostris dictum est, qui tam neglegentes praepositi erant, quoniam perditum non requisivimus et errantem non correximus et claudum non collegavimus et lactem eorum edebamus et lanis eorum operabamur [sic]. denique et ipse dominus implens quae erant scripta in lege et prophetis docet dicens: (folgt Joh. 10, 11. 12). Sed et Simoni sic dicit: diligis me? respondit diligo. ait ei: pasce oves meas". Man vergleiche hierzu de aleat. c. 2 u. 3, wo derselbe Gedanke ausgeführt wird, wo ebenfalls Joh. 21 citirt ist, wo die alttestamentlichen Priester ebenfalls als die Vorgänger der Bischöfe aufgefasst werden, und wo derselbe Unterschied zwischen „scriptura divina" und „dominus" vorliegt. Aber während in der Schrift de aleator. als erster Beleg zu dem Gericht über die schlechten Hirten eine Stelle aus dem Hermas mit „dicit enim scriptura divina" angeführt wird, entnimmt das Schreiben des römischen Klerus dem Hermas zwar die Worte „si pastores neglegentes inveniamur", beruft sich aber nicht als Instanz auf ihn, sondern weicht aus und citirt eine alttestamentliche Stelle. Hiernach muss man vermuthen, dass der Hirte des Hermas in der römischen Gemeinde in dem J. 250 nicht mehr das Ansehen genossen hat, welches ihm früher zukam. Dieser Schluss bestätigt sich aus den Werken und der reichhaltigen Briefsammlung Cyprian's; denn man sucht hier vergebens ein Citat aus dem Hirten, obgleich Anlässe zu einem solchen in Fülle gegeben waren. In der Schrift de aleatoribus aber steht Hermas in vollem und ungebrochenem Ansehen. Also ist es überaus wahrscheinlich, dass diese Schrift vor dem J. 250 geschrieben ist.

Auch noch andere kleinere verwandte Züge in Bezug auf die Sprache zwischen de aleat. und den römischen Briefen aus dem J. 250 lassen sich nachweisen (vgl. z. B. das zweimalige „manifestare" in ep. 8 c. 1 mit dem Gebrauch von „manifestus" in dem Tractat u. ä.); aber die beigebrachten Beobachtungen werden genügen.

Bisher haben wir erst eine Reihe sprachlicher Erscheinungen

Digitized by Google

in unserer Schrift ins Auge gefasst. Eine andere ist schon den älteren Gelehrten aufgefallen. So sagt Pamelius: „Non magnopere repugnat stilus (scil. um die Schrift für cyprianisch zu halten) et plerasque scripturas sicut Cyprianus alibi citat“. Bellarmin meint, der Verfasser habe die Schreibweise Cyprian's nachgeahmt, aber ihre Eleganz nicht erreicht. Dagegen vermochte Dupin keine Spur einer Verwandtschaft des Stils oder der Schriftcitate zwischen Cyprian und dem Verfasser unseres Tractats zu erkennen. Wer hat Recht?

Ich habe mich bemüht, im Commentar diese Frage so eingehend wie möglich zu beantworten, und ich habe zugleich den Stil und Wortschatz der abendländischen Kirchenväter und der römischen Bischöfe der späteren Zeit nach den sorgsam gearbeiten Indices der Wiener Ausgabe und nach anderen Hilfsmitteln zur Vergleichung herangezogen. Das Ergebniss war Folgendes: 1) Der Stil unserer Schrift ist von dem Cyprian's und Tertullian's ganz verschieden, 2) der Wortschatz hat bei keinen anderen abendländischen Schriftstellern auch nur annähernd so viele und schlagende Parallelen wie bei Tertullian und Cyprian, und zwar bei dem Ersteren ebenso zahlreiche wie bei dem Letzteren, 3) doch kann nicht nachgewiesen werden, dass der Verfasser auch nur eine einzige der Schriften Tertullian's oder Cyprian's gelesen hat: er erweist sich nirgendwo als von ihnen abhängig, vielmehr kann man nur schliessen, dass er in ihrer Zeit geschrieben hat, 4) Wörter, Begriffe und Ausdrucksformen einer späteren Zeit fehlen bei ihm ganz und gar, 5) nach Stil und Wortvorrath erinnert die Schrift auf das stärkste an die Zeit und die Kreise, in denen die alte lateinische Uebersetzung der Bibel entstanden ist. — Das schwankende Urtheil der älteren Gelehrten über das Verhältniss des Sprachcharakters unserer Schrift zu den Schriften Cyprian's ist daher wohl verständlich: der Wortvorrath und die Begriffe erinnern stark an Cyprian (und Tertullian), aber die Stilistik ist eine ganz andere, selbst von den Formen der Vulgärsprache abgesehen. Bellarmin's Behauptung, der Verfasser habe den Stil Cyprian's nachahmen wollen, schwebt gänzlich in der Luft.

Indem ich für diese Sätze hauptsächlich auf den Commentar verweise, seien noch folgende Erläuterungen gestattet.

Der erste Satz bedarf für jeden Kenner Tertullian's und

Cyprian's keiner Begründung; was den zweiten betrifft, so verweise ich auf folgende Worte und Begriffe: in c. 1: universa fraternitas, pietas, ducatus, apostolatus, vicarius, dignatio, origo, authenticus, in c. 2: caelestis, sacerdotalis dignitas, falsa communicatio, cum honore, pastores — oves, medicamen, in c. 3: procurator, evangelica doctrina, dispensator, in c. 4: sacrificium, in c. 5: pulsare, servi dei, moechiae, zelus, extollentia, operare, deiectio, expiare, dominicus, oraculum, die Zusammenstellung von sacrificium, signum crucis und sacramentum [1], in c. 6: serpentinus, in c. 7: suggero, adinvenio, adinventor, adulter, in c. 8: ethnicus, in c. 9: animor, pompa, in c. 10: delictum in deum, laqueus mortis, in c. 11: adsidente Christo, deificus, repono in thesaur. cael., iustus = pius, peccata, donare, purifico, promereri deum. Alle diese Worte und Begriffe kommen natürlich auch in späteren Schriften vor; aber es steht hier so, dass man nahezu Alles, was unsere Schrift enthält, aus Tertullian und Cyprian belegen kann (s. den Index am Schluss), und sich daher schlechterdings nirgendwo veranlasst sieht, zu späteren Schriftstücken zu greifen, um Parallelen aufzufinden [2].

Den dritten Satz anlangend, so ist darauf hinzuweisen, dass gewisse Lieblingsausdrücke, die Cyprian und Tertullian eigenthümlich sind, in unserer Schrift nicht vorkommen. Ueberhaupt fehlt jede Spur einer wissenschaftlichen Theologie: aus der h. Schrift und den Grundsätzen christlicher Sittlichkeit bestreitet der Verfasser seinen ganzen Aufwand. Seine Rhetorik c. 6 u. 9 ist weder die Tertullian's, noch die Cyprian's. Der Form nach ist sie so einfach wie möglich. Die Sätze werden asyndetisch in einem gewissen Parallelismus der Construction aneinandergereiht. — Am nächsten liegt es noch, in c. 1, wo der Verfasser die Würde seines Amtes beschreibt (apostolatus ducatum, vicariam domini sedem, originem authentici apostolatus super quem Christus fun-

1) Auf diese möchte ich besonders aufmerksam machen; s. meine Note zu c. 5. Aus späterer Zeit ist mir kein Beispiel bekannt, während Tertullian eine frappante Parallele bietet.

2) Griechische resp. aus dem Griechischen geflossene Worte enthält die Schrift folgende: angelus, apostolatus, apostolus, authenticus, blasphemia, christianus, diabolus, ecclesia, ecclesiasticus, eleemosynae, episcopus, ethnicus, evangelicus, evangelium, idola, idololatria, martyr, martyrium, moechia, paradisus, propheta, zelus. Sie lassen keine Schlüsse zu.

Digitized by Google

davit ecclesiam), an Abhängigkeit von Cyprian zu denken. Aber so gewiss hier eine nicht geringe Verwandtschaft vorliegt, so sehr fehlen doch andererseits die für Cyprian charakteristischen Ausdrücke „origo unitatis“ „unitas sacerdotalis“ „cathedra Petri“ „catholica ecclesia“. Weder „apostolatus ducatus“, noch „vicaria domini sedes“, noch „authenticus apostolatus“ sind cyprianische Termini; sie lassen sich sogar relativ besser aus Tertullian belegen. Aber — das mag schon hier gesagt sein — sie sind streng genommen überhaupt ohne Parallelen; sie finden sich auch im 4. Jahrhundert und weiterhin nicht. „Caput“ „sedes apostolica“ „Petri sedes“ „prima cathedra“ etc. sind die geläufigen Ausdrücke. Kein Brief Cyprian's, kein Tractat Tertullian's oder Cyprian's klingt in unserer Schrift wieder. Die Behauptung Pamelius' aber, dass der Verfasser viele Schriftstellen, die auch Cyprian citirt habe, anführt, wird im nächsten Abschnitt genau untersucht werden. Hier nur so viel, dass Cyprian in de laps. S. 10 u. 15 allerdings vier Schriftstellen anführt (Exod. 22, 20; Apoc. 18, 4: Jes. 52, 11; Lev. 7, 20), die auch in de aleat. 8 stehen, und dass sich in Testim. III, 28 die beiden Citate Mt. 12, 32 und I Sam. 2, 25 finden, die wir in de aleat. 10 lesen. Da aber die Schrift de lapsis, aus der unser Verfasser doch so vieles hätte schöpfen können, in seinem Tractat gar nicht anklingt, und da die beiden Citate in Testim. III, 28 durch ein anderes getrennt sind und dazu noch der cyprianische Ursprung des 3. Buches der Testimonien gewissen Bedenken unterliegt[1]), so kann auf so schmaler Grundlage kein Beweis dafür geführt werden, dass unser Verfasser den Cyprian gelesen hat.

Den vierten Satz betreffend, so habe ich im Hartel'schen Text trotz eifrigsten Nachspürens nur ein Wort entdecken können, welches sich bei Tertullian und Cyprian nicht findet und seine Parallelen nur bei späteren Schriftstellern hat — das ist „episcopium“ im 3. Capitel. Allein dieses Wort stammt lediglich aus Conjectur; die Handschriften bieten episcopum (episcopi), und mag die Stelle auch verderbt sein, so liegt jedenfalls kein Grund vor, gerade jenes Wort in den Text einzuschalten. Allein selbst wenn es in denselben gehörte, so wäre

1) Die Praefatio kündigt nur zwei Bücher an, und die Überlieferungsgeschichte ist auch nicht durchweg der Echtheit des 3. Buches günstig.

Digitized by Google

doch noch immer kein sicherer Beweis gegeben, dass unsere Schrift jung ist; denn Cyprian braucht im 52. Brief (p. 617 Z. 1) „diaconium“. Wo man aber „diaconium“ gesagt hat, da sagte man gewiss auch „episcopium“, und wie es lediglich ein Zufall ist, dass uns an einer einzigen Stelle bei Cyprian jenes Wort erhalten ist (s. auch Iren.), so kann es auch Zufall sein, dass „episcopium“ bei ihm fehlt. Abgesehen hievon ist mir auch nicht ein Wort oder ein Begriff aufgestossen, der es nahe legte, sich bei späteren lateinischen Kirchenvätern umzusehen. Die ganz spärlichen dogmatischen und kirchenpolitischen Ausdrücke haben sogar schon bei Tertullian, und z. Th. in dessen ältesten Schriften, ihre Parallelen. Damit ist aber auch das im fünften Satz gegebene Urtheil begründet: Was den Sprachcharakter, die Begriffswelt und die Ausdrucksweise betrifft, so fühlt man sich durch unsere Schrift in die allerälteste Zeit der lateinischen Kirche zurückversetzt. Wie lange diese Atmosphäre in einzelnen Gegenden und Kreisen sich gehalten hat — diese ungelenke Kraft der Sprache! wie stolpert der Verfasser, wo es (in c. 7) gilt, einen historischen Bericht zu geben! —, wissen wir freilich nicht. Aber wir dürfen nicht vergessen, dass hier nicht ein „frommer Laie“ zu uns redet, wie Hermas oder wie der römische Schreiber des 21. Briefes (bei Cyprian), sondern ein Bischof, und nicht ein Bischof einer abgelegenen Provinzialstadt, sondern ein solcher, der die Bischöfe der gesammten Brüderschaft ernstlich ermahnt und sich bewusst ist, „originem authentici apostolatus, super quem Christus fundavit ecclesiam, portare“!

V. Die Citate aus den h. Schriften.

Folgende Tabelle mag zunächst den Schriftgebrauch in unserem Tractat veranschaulichen:

Exod. 22, 20 (c. VIII)[1].	Jerem. 25, 6 (VIII).
Levit. 7, 20. 21 (c. VIII) als zwei Stellen citirt.	Sirach 32, 1 (II).
I Sam. 2, 25 (X).	Apoc. Joh. 18, 4 (VIII).
Jes. 52, 11 (VIII).	Herm., Simil. IX, 31, 5f. (II).

1) Wo nichts bemerkt ist, liegt ein ausdrückliches Citat vor, nicht eine blosse Anspielung.

Digitized by Google

Dazu sechs Stellen, die zunächst nicht näher bestimmt werden können, nämlich eine in c. II und zwei in c. IX, die aus Schriften, welche dem A. T. verwandt erscheinen, herstammen; ferner zwei apokryphe Worte in c. III und endlich eine Stelle in c. IV, welche, wie sich zeigen wird, dem Hirten des Hermas entnommen ist.

Mtth. 5, 13 (II).
Mtth. 7, 23 (X).
Mtth. 12, 30 (XI) Anspielung.
Mtth. 12, 32 (X).
Mtth. 16, 18. 19 (I) in den Text verwoben.
Joh. 20, 23 (I) Anspielung.
Joh. 21, 15 f. (III).
I Joh. 3, 8 (X).
Rom. 12, 2 (IX).
I Cor. 3, 16 f. (X).
I Cor. 4, 1 f. (III fin. et IV init.) in den Text verwoben.
I Cor. 5, 11 (IV).
I Cor. 5, 13 (IV).
Gal. 4, 1 f. (III).
I Tim. 4, 12. 14; 5, 20. 22; 6, 20; II Tim. 2, 1; 4, 5 (IV) als ein Citat zusammen angeführt.
Doctrin. apost. (IV).

Schon diese Uebersicht ist lehrreich, sofern unter den 27 Stellen, die durch Citationsformeln eingeführt sind, acht sich befinden, die dem Hirten oder der Didache oder solchen Schriften angehören, die jetzt nicht mehr in den beiden Testamenten stehen. Das ist ein ausserordentlich grosser Procentsatz, der auf eine frühe Zeit weist. Angemerkt mag es auch werden, dass die Apostelgeschichte nicht citirt ist, während „Doctrinae apostolorum" sich unter den h. Schriften finden. Doch ist bei der immerhin nicht sehr grossen Anzahl der Citate aus dem N. T. das Fehlen jener Schrift höchst wahrscheinlich blosser Zufall. Allein zu überlegen ist es, dass unsere Schrift nur die (4) Evangelien, die Paulusbriefe, den I. Joh.-Brief und die Apokalypse deckt, dass also gerade die Apostelgeschichte und der I. Petrusbrief fehlen.

Was die Citationsformeln betrifft, so sind mit „monet (occurrit) dominus et dicit" resp. „dicente domino" eingeführt 11 Stellen, nämlich Exod. 22, 20; Jerem. 25, 6; Apoc. 18, 4; Jes. 52, 11; Lev. 7, 21. 20; ferner I Sam. 2, 25; zwei Stellen, welche ATlichen Versen verwandt sind, und zwei weitere, die Herrnworte zu sein scheinen. Von allen diesen Stellen ist nur eine durch einen weiteren Zusatz, nämlich „per prophetam" (I Sam. 2, 25 in c. X) näher bezeichnet, und dies ist desshalb geschehen, weil der Verfasser unmittelbar vorher ein Herrnwort citirt hatte.

Digitized by Google

Die vier ausdrücklich von ihm citirten, aus Mtth. und Joh. genommenen Herrnworte sind dreimal durch „dominus dicit in evangelio" eingeführt (Joh. 21, 17; Mtth. 12, 32; Mtth. 7, 23), einmal (Mtth. 5, 13) heisst es einfach: „cum dicat". Es ist möglich, zu diesem „dicat" dem vorhergehenden Satze „caelestis sapientia" als Subject zu entnehmen; allein diese Beziehung giebt dem sonst so schlichten Stil des Verfassers ein ihm fremdes Acumen, so dass man mit Sicherheit über ihre Zulässigkeit nicht urtheilen kann [1]). Die sechs den Paulusbriefen entnommenen Citate (resp. Citatgruppen) sind sämmtlich durch „apostolus Paulus nos excitat", „apostolus Paulus commemorat", „apostolus iterum dicit", „apostolus beatissimus Paulus similiter dicit", „beatus apostolus procurator et vicarius Christi ecclesiasticam curam agens ponit et dicit" kenntlich gemacht; ebenso ist das eine Citat aus dem Johannesbrief mit: „Johannes apostolus dicit" eingeführt und ist ferner das eine Citat aus den Apostellehren durch: „in doctrinis apostolorum" bestimmt bezeichnet.

Ferner ist der Hirte des Hermas mit „dicit enim scriptura divina" citirt, und daran reihen sich, eingeführt durch „et alia scriptura dicit" resp. „et iterum", ein Citat aus Sirach und ein unbekanntes, dem A. T. verwandtes Citat.

Weiter ist eine zweite, vielleicht dem Hermas entnommene Stelle durch „et alio loco" citirt, wodurch sie ebenfalls als Bestandtheil der „scriptura divina" kenntlich gemacht wird.

Endlich ist c. 3 als eine Hauptaufgabe des Bischofs bezeichnet, dass er „documenta de scripturis sanctis" den Gläubigen darreiche. Aus dieser Citationsweise lassen sich höchst wichtige Schlüsse ziehen. Da „dicit scriptura divina" und „dicit dominus" (absolut oder mit dem Zusatz „per prophetam") augenscheinlich gleichwerthig sind, so ergiebt sich, dass der Verfasser eine ganz bestimmte und streng festgehaltene Citationsweise befolgt. Er citirt nämlich mit dieser Formel ausschliesslich das A. T. und die Apokalypsen des Johannes und Hermas. Dass die beiden letztgenannten Schriften zu seiner „Bibel" gehören und ihm völlig gleichwerthig mit dem A. T. sind, ergiebt sich ferner auch daraus, dass er von Hermas,

---

1) Zu beachten ist, dass Cyprian de unit. eccl. 1, nachdem er mit Mtth. 5, 13 begonnen hat, Christum die „sapientia dei patris" nennt.

Digitized by Google

nachdem er ihn mit „dicit scriptura divina" eingeführt hat, vermittelst der Formel: „et alia scriptura dicit" zu Jesus Sirach übergeht, und dass er das Citat Apoc. Joh. 18, 4 mitten unter den ATlichen Citaten Exod. 22, 20, Jerem. 25, 6, Jes. 52, 11 und Lev. 7, 21. 20 bringt (c. VIII).

Dagegen citirt er die Evangelien stets mit der Formel: „dicit dominus in evangelio" [1]) und macht ebenso regelmässig Citate aus apostolischen Schriften durch die Einleitung: „apostolus Paulus", „Johannes apostolus", „doctrinae apostolorum" kenntlich [2]).

Hieraus folgt, dass der Verfasser drei Gruppen unterscheidet: 1) die prophetischen Schriften, d. h. das A. T. und die Apokalypsen — sie gehören enge zusammen als „scriptura divina" oder als „dicta domini per prophetas", 2) die in den Evangelien niedergelegten Herrnworte, 3) die apostolischen Schriften (Paulus, I Joh., Doctrin. apost.).

Das aber ist die älteste Form des abendländischen Kanons, ja des Kanons überhaupt, die wir zu ermitteln vermögen. Sie erscheint älter als die im Muratorischen Fragment vorliegende, wo zwischen A. T. und N. T. bereits ein fester Unterschied gemacht wird: aber sie erscheint dieser sehr verwandt; denn der Verfasser des Muratorischen Fragments erörtert noch die Frage, ob der Hirte des Hermas bei den „prophetae" oder bei den „apostoli" unterzubringen sei, um dieselbe dann mit einem „weder — noch" zu entscheiden. Für unseren Verfasser dagegen gehört der Hirte unbeanstandet zu der scriptura divina d. h. zu den Propheten. Diese Stellung des Hirten, ferner die ohne Schwanken festgehaltene Unterscheidung der drei Instanzen: „die Propheten (heilige Schrift), der Herr, die Apostel", endlich die Existenz einer Schrift „Doctrinae apostolorum" im Rahmen

1) Es ist derselbe „dominus", der im A. T. und in dem Evangelium geredet hat; s. c. X: „in evangelio dominus dicit". . . . „et iterum per prophetam". Um so bemerkenswerther ist, dass er bei den Evangelien den Zusatz „in evangelio" nicht unterlässt.

2) Abgesehen ist hierbei von den zwei apokryphen Stellen in c. III, deren Herkunft unsicher ist, und von dem Citat aus Mtth., welches durch ein blosses „cum dicat" eingeführt ist (c. II) und daher lediglich als ein heiliges Citat (ohne nähere Angabe) kenntlich gemacht ist, wenn nicht vielmehr „sapientia caelestis" d. h. „Christus" zu ergänzen ist (s. oben).

Digitized by Google

der „Apostel", geben unserer Schrift das Gepräge höchsten Alterthums. Wir haben diesen drei Beobachtungen noch eine nähere Betrachtung zu widmen, bevor wir auf die einzelnen Citate eingehen.

1) Was zunächst den Hirten des Hermas betrifft, so verweise ich auf die ausführliche Geschichte des Buchs, welche ich in meiner Ausgabe Prolegg. p. XLIV—LXXI gegeben habe. Als „scriptura" (ἡ γραφή) schlechthin hat ihn, wie unser Verfasser, Irenäus (IV, 34, 2) citirt, ihn aber von den Propheten unterschieden, da er fortfährt: „bene et in prophetis Malachias ait". In der Schrift de oratione (c. 16) — einer seiner frühesten Schriften — bekundet Tertullian, dass der Hirte eine massgebende Bedeutung für die Disciplin in der carthaginiensischen Kirche besass, d. h. zur Bibel gehörte; Tertullian selbst hat damals diese Bedeutung noch nicht beanstandet. Also belehren uns sowohl Irenäus als Tertullian darüber, dass der Hirte am Ende des 2. Jahrhunderts sowohl in Gallien als in Nordafrika, also auch in Rom, „scriptura divina" war.

Aber wenige Jahre später hat der Verfasser des Muratorischen Fragments, der höchst wahrscheinlich am Anfang des 3. Jahrhunderts schrieb und dessen Bemerkungen nicht unabhängig von dem damals in Rom geltenden Kanon sein können, sich scharf gegen den Hirten als Bestandtheil der heiligen Schriften ausgesprochen, freilich damit aber bezeugt, dass es noch Kreise in der Kirche gab, die ihn hielten [1].

Dieselbe Controverse tritt uns in der, an die Adresse des römischen Bischofs Calixt gerichteten animosen Schrift Tertullian's de pudicitia entgegen. Aus derselben geht hervor, dass der Bischof Calixt den Hirten noch als Autorität citirt hatte und sich gern auf ihn berief, ja ihn vielleicht im kirchlichen Unterricht verwerthete. Allein Tertullian hält ihm entgegen, dass dieses Buch „allein die Ehebrecher liebe", dass es die Einstellung in das divinum instrumentum nicht verdient habe, dass es daher auch von allen Kirchenconcilien, nicht nur von denen der Montanisten, sondern auch der Katholiken, in die Klasse der „apocrypha et falsa" gestossen worden sei; dieses Buch sei ehebrecherisch und patronisire daher die Ehebrecher; dennoch liesse sich der

1) „. . . et ideo legi eum quidem oportet se puplicare vero in ecclesia populo neque inter profetas completo numero neque inter apostolos in fine temporum potest".

römische Bischof auch sonst von ihm „einweihen“; es biete ihm eben denselben Trost, den der mit Vorliebe auf römischen Bechern abgebildete gute Hirte mit dem verlorenen Schafe biete, den der Bischof als Symbol des Rechtes der zweiten Busse verehre[1]). „At ego eius pastoris scripturas haurio qui non potest frangi“.

Tertullian hat hier den Mund sehr voll genommen; c. 20 derselben Schrift sagt er: „utique receptior apud ecclesias — man kann hier nicht an ausschliesslich montanistische denken — epistola Barnabae (scil. der Hebräerbrief) illo apocrypho Pastore moechorum“, gesteht also doch ein Fortbestehen der Autorität des Hirten in gewissen, wenn auch der Zahl nach beschränkten Gemeinden zu. Das geht aber invito autore auch aus der ersten Stelle hervor; denn sie zeigt deutlich, dass das Ansehen des Hirten in den massgebenden römischen Kreisen damals noch nicht gebrochen war. Die Phrase „ab omni concilio ecclesiarum, etiam vestrarum, inter apocrypha et falsa iudicatus“ ist daher nicht so schwer zu nehmen, als sie bei oberflächlicher Würdigung erscheint. Tertullian scheint „Concilien“, wie aus der Schrift de ieiunio hervorgeht, überhaupt nur als eine Einrichtung der orientalischen resp. der griechischen Kirchen zu kennen, und der Satz besagt nicht mehr, als dass, wie Tertullian bekannt geworden, diese griechischen Concilien den Hirten aus der h. Schrift ausgestossen haben.

Indessen muss sehr bald nach der Zeit des Calixt in Rom und Carthago wirklich das Ansehen des Hirten erloschen und er aus

1) Spott über den „guten Hirten“ schon c. 7; die Hauptstelle c. 10: „Sed cederem tibi (scil. Calixto episcopo), si scriptura Pastoris, quae sola moechos amat, divino instrumento meruisset incidi, si non ab omni concilio ecclesiarum, etiam vestrarum, inter apocrypha et falsa iudicaretur, adultera et ipsa et inde patrona sociorum, a qua et alias initiaris, cui ille, si forte, patrocinabitur pastor, quem in calice depingis . . . ., de quo nihil libentius libas quam ovem paenitentiae secundae“. Zu dem „initiaris“ (initiatio, initiator, initiatrix) vgl. folgende Stellen bei Tertullian: Apolog. 7. 8. 16. 21; ad nat. I, 7; II, 7; adv. Marc. I, 19; IV, 11. 21. 22. 33; dann adv. Valent. 15; de pallio 4; de monog. 8. Man kann unsere Stelle nicht anders verstehen, als dass dem Tertullian bekannt ist, der römische Bischof brauche auch sonst den Hirten mit Vorliebe, „er lasse sich auch sonst von ihm einweihen“. Es müssen also dem Tertullian Berichte über Calixt's Predigten oder Schriften desselben zugekommen sein, in denen er den Hirten citirt fand.

Digitized by Google

der Bibel entfernt worden sein. Beweis dafür ist, wie schon oben S. 50 bemerkt, der cyprianische Briefwechsel, sowie die Schriften Cyprian's und Novatian's. Hier waren ausserordentlich viele Anlässe gegeben, den Hirten zu citiren, und die Zahl der Citate aus den h. Schriften ist bei Cyprian Legion. Dennoch findet sich kein einziges Citat aus dem Hirten. In dem Schreiben des römischen Klerus v. J. 250 (Cypr. ep. 8) ist aber, wie oben gezeigt worden ist, ein Citat aus dem Hirten geflissentlich vermieden [1]).

Von Cyprian's Zeit ab findet sich aber in der öffentlichen und „oberirdischen" Litteratur der lateinischen Kirche, zumal der römischen, kein Citat des Hermas mehr als eines Bestandtheils der h. Schrift. Wohl wird er noch hie und da benutzt und angeführt, bekanntlich sind auch gewisse Bestimmungen desselben in die kirchlichen Rechtsbücher übergegangen; aber „divina scriptura" ist er nicht.

Allein daneben hatte das Buch doch noch eine unterirdische Geschichte. In diese hat, wie ich Prolegg. p. LXI. sq. gezeigt habe, das Urtheil des Morgenlandes über das Buch eingewirkt, welches namentlich Hieronymus ins Abendland getragen hatte. Im Morgenland hatte Athanasius den Hirten zwar von der h. Schrift getrennt, aber zu den kirchlichen Unterrichtsbüchern neben die Weisheit Salom., Sirach, Esther, Judith, Tobias und die Doctrin. Apost. gestellt. Dieses Urtheil hat die Herstellung einiger lateinischer Bibeln beeinflusst, obgleich das sog. Decretum Gelasii den Hirten ausdrücklich als apokryph verurtheilt und schon vorher Prosper von Aquitanien den Joh. Cassianus scharf getadelt hatte, weil er sich unterfangen, neben Citaten aus der h. Schrift das Buch des Hermas, „testimonium nullius auctoritatis" auch nur anzuführen. Das Buch kam in einigen lateinischen Bibeln unter die ATlichen Apokryphen. So steht es in einem Cod. St. Germ. nach Judith, Tobias, Maccab., Weisheit Salom. und Sirach; in einem Cod. Bodl. steht es zwischen Tobias und Maccab.; in einem Cod. Vindob. zwischen Jesajas

1) Dagegen lebt noch der aufgeregte Confessor Celerinus in den Reminiscenzen an das Buch des Hermas. Als ihn Cyprian in den Klerus einreihen wollte, weigerte er sich zuerst, aber „ecclesiae ipsius admonitu et hortatu in visione per noctem conpulsus est, ne negaret" (ep. 39, 1). Im Traume war ihm also die Kirche erschienen und ermahnte ihn. Dieser Traum war aus den Visionen des Hermas geflossen.

Digitized by Google

und der Weisheit Salom.; in einem Cod. Dresd. sogar zwischen den Psalmen und den Sprüchen Salom.

Es sind aber lediglich neckische Zufälle, dass in unserer Schrift de aleat. einem Citat aus dem Hirten ein solches aus Sirach folgt, und dass auch unser Tractat sich auf den Hirten und auf die Doctrin. Apost. beruft, welche Schriften Eusebius und Athanasius in eine gewisse Verbindung gebracht haben [1]). Nur ein sehr oberflächlicher Beurtheiler könnte sich dadurch auf eine späte Zeit gewiesen sehen und Abhängigkeit unserer Schrift von dem Urtheil des Eusebius und Athanasius, resp. Verwandtschaft mit den mittelalterlichen lateinischen Bibeln vermuthen; denn 1) steht der Hirte in jenen lateinischen Bibeln zwar unter den Apokryphen des A. T.'s, aber desshalb hat ihn doch Niemand im Mittelalter, wie der Verfasser unserer Schrift, rund als „die göttliche Schrift" citirt, 2) hat ihn unser Verfasser nicht nur unmittelbar vor Sirach angeführt, sondern auch ein Evangeliencitat ihm vorangehen lassen, so dass jene Aufeinanderfolge als eine rein zufällige zu beurtheilen ist, 3) sind die Schriften „der Hirte" und die „Apostellehren" in unserem Tractat keineswegs, wie bei Eusebius und Athanasius, in eine Kategorie gebracht, sondern der Hirte wird als „divina scriptura", die Apostellehre unter diesem ihrem Titel angeführt. Beide Schriften aber sind h. Instanzen; bei Eusebius dagegen sind sie *νόθα* und bei Athanasius Schulbücher.

Wir haben mithin nicht die geringste Veranlassung, die spätere unterirdische Geschichte des Hirten im Abendland zur Vergleichung heranzuziehen, da sie den eigenthümlichen Gebrauch des Buchs in unserer Schrift keineswegs erklärt, dürfen vielmehr — zumal wenn der Tractat aus Rom stammt — mit grösster Wahrscheinlichkeit behaupten, dass er aus der Zeit des Irenäus, Tertullian und Calixt herrührt, resp. älter ist als Cyprian:

1) Athanas., ep. fest. (ann. 365) 39 nach Aufzählung der kanonischen Schriften: *ἀλλ' ἕνεκά γε πλείονος ἀκριβείας προστίθημι καὶ τοῦτο, γράφων ἀναγκαίως, ὡς ἔστι καὶ ἕτερα βιβλία τούτων ἔξωθεν, οὐ κανονιζόμενα μέν, τετυπωμένα δὲ παρὰ τῶν πατέρων ἀναγινώσκεσθαι τοῖς ἄρτι προσερχομένοις καὶ βουλομένοις κατηχεῖσθαι τὸν τῆς εὐσεβείας λόγον· σοφία Σολομῶντος καὶ σοφία Σιρὰχ καὶ Ἐσθὴρ καὶ Ἰουδὶθ καὶ Τωβίας καὶ Διδαχὴ καλουμένη τῶν Ἀποστόλων καὶ ὁ Ποιμήν.* Euseb., h. e. III, 25 zählt unter den „*νόθα*" den Hirten, die Offenbarung Petri, den Barnabasbrief und die „Lehren der Apostel" auf.

denn nur in dieser Zeit citirte man unbefangen den Hirten als „scriptura divina“. Nach dem J. 220 haben wir dafür im Abendland kein sicheres Zeugniss mehr [1]).

2) Was die in unserer Schrift streng festgehaltene Unterscheidung der Instanzen anlangt (dominus dicit [per prophetam] — dominus dicit in evangelio — apostolus dicit), so weiss ich sehr wohl, wie zäh sich die Erinnerung an dieselbe, in welcher sich der Ursprung des Kanons im Abendland darstellt, in einzelnen Zügen erhalten hat. Man kann diese Art zu citiren bis ins 5. und 6. Jahrh. verfolgen [2]). Allein in den Schriften dieser späteren Zeit wechselt sie in der Regel mit einer anderen, welche alle Schriften der beiden Testamente einförmig oder vermittelst Citationsformeln bezeichnet, die die Vorstellung vom Kanon als einer strengen Einheit ausdrücken. So weit meine Kenntniss der späteren Litteratur reicht, muss die Schrift noch gefunden werden, welche so scharf und ausnahmslos zwischen scripturae divinae, zu welchen auch die apokalyptischen Schriften gerechnet werden, dem „dominus in evangelio“ und dem „apostolus“ (resp. „apostoli“) unterscheidet. Von den drei Gruppen sind die beiden ersten aufs engste mit einander verbunden; denn beide stehen unter dem Zeichen: „dominus dicit“, während die dritte unter dem Zeichen: „apostolus dicit“ für sich steht. Nun heisst es in dem aus dem ersten Jahr des Commodus stammenden Martyrium der scillitanischen Märtyrer (auf die Frage des Richters, welches die h. Schriften seien): *αἱ καθ' ἡμᾶς βίβλοι καὶ προσεπιτούτοις ἐπιστολαὶ Παύλου τοῦ ὁσίου ἀνδρός*, und im sog. 2. Clemensbrief (c. 14): *οὐκ οἴομαι ὑμᾶς ἀγνοεῖν ὅτι τὰ βιβλία καὶ οἱ ἀπόστολοι τὴν ἐκκλησίαν οὐ νῦν εἶναι (λέγουσιν)*

1) Die Stichometrie des Cod. Claromont. (Proleg. p. L) saec. III. hat nach den 7 katholischen Briefen, dem Hebräerbrief, der Offenbarung Johannis und der Apostelgeschichte den Hirten, die Acta Pauli und die Offenbarung des Petrus. Unzweifelhaft bilden sie eine Gruppe minoris notae; aber sollte das bestritten werden, so hindert nichts, das Verzeichniss in die erste Hälfte des 3. Jahrhunderts zu rücken, wofür sogar Mar[illegible] spricht. — Das von Mommsen entdeckte Verzeichniss der h. Schriften beider Testamente v. J. 359 nennt den Hirten überhaupt nicht mehr.

2) Auch die Formel „dominus dicit in evangelio“ ohne Nennung der bestimmten Evangelienschrift hat sich im Abendland ausserordentlich lange erhalten.

Digitized by Google

ἀλλὰ ἄνωθεν. Hier haben wir die nämliche Unterscheidung; denn ich habe anderswo gezeigt, dass unter den „βίβλοι“ die ATlichen Schriften und die Evangelien („dominus dicit“) zu verstehen sind. Ich hätte — nach unserer Schrift — hinzufügen sollen, dass auch Hermas und die Offenbarung Johannis, d. h. die anerkannten Apokalypsen, hier eingerechnet werden müssen[1]). Daneben stehen die ἀπόστολοι (II Clem., de aleator.), resp. der ἀπόστολος (Scill. Martyr.). Sehr deutlich sind noch Nachklänge dieser alten Unterscheidung bei Tertullian; aber andererseits ist doch die Betrachtung: vetus testamentum — novum testamentum, übermächtig. Bei Cyprian sind auch unverkennbare Reminiscenzen vorhanden, aber sie sind z. Th. verdunkelt. Das gänzliche Fehlen der Bezeichnung „testamentum“ (nov., vet.) in der Schrift de aleator. — obschon sie auch in späteren lateinischen Schriften nicht so häufig ist, als man vermuthen möchte —, ist immerhin von Bedeutung, und man wird nicht irren, wenn man auf Grund der Citationsmethode des Verfassers denselben Schluss zieht, den wir oben in Bezug auf seine Verwerthung des Hermas gezogen haben, nämlich dass er am Ende des 2. oder am Anfang des 3. Jahrhunderts geschrieben haben muss.

3) Völlig singulär ist in der Schrift de aleator. c. 4 das Citat aus den „Doctrinis apostolorum“, welches mitten inne zwischen Citaten aus Paulus, dem Hermas (?) und wiederum Paulus steht. Ich erinnere mich in keiner altkirchlichen oder mittelalterlichen lateinischen Schrift, in keinem Kanonsverzeichniss den „Doctrinae apost.“ begegnet zu sein, während sich Actus Pauli (Cod. Clarom.), Pauli Praedicatio (Pseudocypr. de rebaptis. 17) und andere Schriften hie und da finden. Zwar hat man in neuerer Zeit mit vielem Eifer nachzuweisen gesucht, dass nicht wenige lateinische Schriftsteller die vor einigen Jahren entdeckte Didache gelesen hätten; einige dieser Nachweise sind

1) Welchen Umfang die „scripturae sanctae“ haben, aus denen der Bischof nach c. 3 den Gläubigen „documenta“ vorlegen soll, ist nicht ganz deutlich. Ob die Gruppe der apostoli eingeschlossen zu denken ist, bleibt zweifelhaft. Aber wenn man diese auch mit einzurechnen hat, was nicht unwahrscheinlich ist, so hat man sich doch zu erinnern, dass „scripturae sanctae“ nicht dasselbe ist wie „script. divinae“. In c. 5 scheint der Verfasser die h. Schriften „oracula“ zu nennen; diese Bezeichnung ist auch sonst nachweisbar.

Digitized by Google

auch geglückt. Aber immer liess sich höchstens eine Kenntniss, nicht ein kanonisches resp. apostolisches Ansehen der Schrift nachweisen. Hier dagegen handelt es sich um ein solches. Für unsere Frage ist es nicht von höchster Bedeutung, festzustellen, was für eine Schrift jene „Doctrinae apostolorum" gewesen sind, die der Verfasser mit den Briefen des Paulus auf eine Stufe gestellt hat: das Verhältniss zu der neu entdeckten Didache ist ein loses, wenn es auch keineswegs in Abrede gestellt werden darf[1]). Entscheidend ist, dass überhaupt im Abendland eine Schrift mit dem Titel „Doctrinae apostolorum" massgebende Instanz gewesen ist. Das ist, wie bemerkt, beispiellos im Gebiet der lateinischen Kirche; dagegen giebt es eine einzige Parallele im Gebiet der griechischen: Clemens Alex. hat die *διδαχὴ τῶν ἀποστόλων* als *ἡ γραφή* bezeichnet[2]), Origenes bereits nicht mehr; er kennt die Schrift, aber sie ist ihm keine heilige Instanz[3]). Eusebius hat sie unter die *νόθα*

1) Der Verf. der Schrift de aleat. citirt: „si qui frater delinquit in ecclesia et non apparet legi, hic non colligatur, donec paenitentiam agat et non recipiatur, ne inquinetur et inpediatur oratio vestra". Zwei Stellen in der Didache sind hier deutlich verwandt, c. 14, 2: *πᾶς δὲ ὁ ἔχων τὴν ἀμφιβολίαν μετὰ τοῦ ἑταίρου αὐτοῦ μὴ συνελθέτω ὑμῖν, ἕως οὗ διαλλαγῶσιν, ἵνα μὴ κοινωθῇ ἡ θυσία ὑμῶν*, c. 15, 3: *καὶ παντὶ ἀστοχοῦντι κατὰ τοῦ ἑτέρου μηδεὶς λαλείτω μηδὲ παρ' ὑμῶν ἀκουέτω ἕως οὗ μετανοήσῃ*. Verwandelt man in dem Citat in ecclesia in den Ausdruck „in ecclesiam" (dies ist wahrscheinlich, da „delictum in deum" ein alter term. techn. gewesen ist, s. unsere Schrift c. 10. dem delictum in deum aber das delictum in ecclesiam entspricht), so klingt die Stelle Didache 4, 14: *ἐν ἐκκλησίᾳ ἐξομολογήσῃ τὰ παραπτώματά σου*, nicht mehr an. Näher liegt das „delinquere in ecclesiam" mit dem *ἀστοχεῖν κατὰ τοῦ ἑτέρου* oder *ἀμφιβολίαν ἔχειν μετὰ τοῦ ἑταίρου* zu vergleichen. Ganz ohne Parallele ist nur der Ausdruck „et non apparet legi"; er muss eine Zuthat des Lateiners sein, wenn man nicht berechtigt ist, „lex" durch *ἐντολή* wiederzugeben, welches sich fünfmal in der Didache findet und Bezeichnung sowohl für die Sitten- als für die Kirchengebote ist. Ein Zusammenhang zwischen dem Citat in de aleator. und der uns wiedergeschenkten Didache besteht jedenfalls (s. auch den Lasterkatalog, der, wie später gezeigt werden wird, von der Didache abhängig ist); aber jede nähere Bestimmung desselben fehlt uns; s. meine grosse Ausgabe der Didache S. 20 ff. — Der Plural „doctrinae" ist für die uns bekannte Schrift auch durch Eusebius u. Anastasius Antioch. bezeugt; s. a. a. O. S. 24.

2) S. meine Ausgabe S. 14 f.: *ὑπὸ τῆς γραφῆς εἴρηται* heisst es Strom. I, 20, 100, und nun folgt ein Citat aus der Didache.

3) S. R. Harris, The teaching of the Apostles, 1887 p. 47. Das mit

Digitized by Google

gestellt. Also nur am Ende des 2. Jahrhunderts und im Anfang des dritten ist die „Lehre der Apostel“ als *ἡ γραφή* bezeugt. Auch diese Beobachtung führt also darauf, die Abfassung der Schrift de aleator. in die Jahre + 200 anzusetzen.

Die bisher gewonnenen Ergebnisse werden durch eine genaue Untersuchung der einzelnen Schriftcitate bestätigt. Ich folge bei derselben der oben gegebenen Tabelle. Allem zuvor ist aber zu bemerken, dass in der Schrift nicht etwa die Vulgata, sondern eine der alten lateinischen Bibelübersetzungen, resp. die alte Bibelübersetzung, benutzt ist.

1) Exod. 22, 20 (c. VIII).

Diese Stelle wird wörtlich genau ebenso citirt von Cyprian, und zwar viermal, nämlich de laps. 7; ad Fortun. 3; ad Demetr. 16 und ep. 59, 2. Aber der Context ist an allen diesen Stellen ein ganz anderer als in de aleat. VIII. Bei Tertullian findet sich das Citat nicht. Die LXX bieten: *ὁ θυσιάζων θεοῖς θανάτῳ ἐξολοθρευθήσεται, πλὴν κυρίῳ μόνῳ*: was in unserer Uebersetzung wörtlich richtig lautet: „sacrificans diis eradicabitur nisi domino soli“.

2 u. 3) Levit. 7, 20. 21 (c. VIII).

In zwei aufeinanderfolgenden Citaten wird diese Stelle in unserer Schrift citirt. Die LXX bieten v. 20: *ἡ ψυχὴ ἥτις ἐὰν φάγῃ ἀπὸ τῶν κρεῶν τῆς θυσίας τοῦ σωτηρίου ὅ ἐστι κυρίου, καὶ ἡ ἀκαθαρσία αὐτοῦ ἐπ' αὐτῷ, ἀπολεῖται ἡ ψυχὴ ἐκείνη ἐκ τοῦ λαοῦ αὐτῆς.* v. 21: *καὶ ἡ ψυχὴ ἣ ἂν ἅψηται παντὸς πράγματος ἀκαθάρτου . . . καὶ φάγῃ ἀπὸ τῶν κρεῶν τῆς θυσίας τοῦ σωτηρίου . . . ἀπολεῖται.* Der 20. Vers liegt dem 2. Citat an unserer Stelle zu Grunde: „omnis vir manducans carnem sacrificii, et immunditia eius super ipsum: peribit anima illa de populo meo“. Dagegen ist es zweifelhaft, ob man das erste Citat, wie Hartel meint, aus v. 21 ableiten darf. Die Aehnlichkeit („omnis immundus non tanget sacrificii sancti“) ist doch nur eine entfernte; aber ich habe allerdings keine näher stehende Stelle auffinden können. Lev. 7, 20 wird von Cyprian, Testim. III, 94 und de laps. 15 — an beiden Stellen in Verbindung mit Stellen

„scriptura divina“ eingeführte Citat Princip. III, 2 ist dem Barnabasbrief und nicht der Didache entnommen.

aus I Cor. 10. 11 — genauer citirt: „Anima antem quaecunque manducaverit ex carne sacrificii salutaris quod est domini et inmunditia eius (ipsius) super ipsum est: peribit anima illa de populo suo“. Tertullian bietet die Stelle nicht.

4) I Sam. 2, 25 (c. X).

LXX: *ἐὰν ἁμαρτάνων ἁμάρτῃ ἀνὴρ εἰς ἄνδρα, καὶ προσεύξονται ὑπὲρ αὐτοῦ πρὸς κύριον· καὶ ἐὰν τῷ κυρίῳ ἁμάρτῃ, τίς προσεύξεται ὑπὲρ αὐτοῦ;* de aleat.: „si delinquendo peccaverit vir adversus virum, orabitur pro eo ad dominum: si autem in deum peccaverit, quis orabit pro eo“? Zweimal Test. III, 28 u. ad Fortun. 4) bei Cyprian, an der ersten Stelle in der Reihenfolge Mtth. 12, 32; Mr. 3. 28 sq.; I Sam. 2, 25. Auch in unserer Schrift geht Mtth. 12, 32 dem Citat voran. Auf eine Abhängigkeit darf man aber nicht schliessen, weil es für den Gedanken, dass Sünden gegen Gott unvergebbar sind, andere so schlagende Stellen in der Bibel überhaupt nicht giebt. Der Text bei Cyprian ist dem unsrigen sehr verwandt; doch biet C. beide Male „peccet“, ferner „orabunt“ für „orabitur“, „dominum“ für „ad dominum“ und „homo“ (nach dem zweiten „peccet“). Tertullian hat die Stelle nicht.

5) Jes. 52, 11 (c. VIII).

LXX: *ἀπόστητε, ἀπόστητε, ἐξέλθατε ἐκεῖθεν καὶ ἀκαθάρτου μὴ ἅπτησθε, ἐξέλθετε ἐκ μέσου αὐτῆς, ἀφορίσθητε οἱ φέροντες τὰ σκεύη κυρίου.* de aleat.: „discedite, discedite, exite e medio eius qui fertis vasa domini et inmundum ne tetigeritis“, also Auslassungen und eine Umstellung. Cyprian bietet Testim III, 34: „exite de medio eorum, qui portatis vasa domini“; vorhergeht, wie in de aleat., Apoc. 18, 4. Abgesehen von der fraglichen Herkunft des 3. Buches der Testimonien ist die Stelle Jes. 52, 11 bei Cyprian kürzer, während das 18. Cap. der Apokalypse von v. 4—9 citirt ist (de aleat. bringt nur den 4. Vers). Also kann der Verfasser unserer Schrift nicht aus Cyprian geschöpft haben. In de laps. 10 hat Cyprian noch einmal beide Stellen citirt, aber in umgekehrter Reihenfolge: „discedite, discedite, exite inde et inmundum nolite tangere: exite de medio eius, separamini qui fertis vasa domini“. Dieses Citat folgt dem Grundtext genauer, als das Citat in unserer Schrift. — Tertullian

Digitized by Google

bietet (adv. Marc. III, 22): „divertite, divertite, excedite illinc et inmundum ne attingeritis, excedite de medio eius, separamini, qui dominica vasa portatis“, und (adv. Marc. V, 18): „exite de medio eorum . . inmundum ne attingeritis, separamini qui fertis vasa domini“. Wie man sieht, entfernt sich die erste Form des Citats Tertullian's viel stärker von dem Text, wie ihn Cyprian und unsere Schrift bieten, als die zweite.

6) Jerem. 25, 6 (c. VIII).

LXX: *μὴ πορεύεσθε ὀπίσω θεῶν ἀλλοτρίων τοῦ δουλεύειν αὐτοῖς καὶ τοῦ προσκυνεῖν αὐτοῖς, ὅπως μὴ παροργίζητέ με ἐν τοῖς ἔργοις τῶν χειρῶν ὑμῶν τοῦ κακῶσαι ὑμᾶς.* de aleat.: „nolite sacrificare diis alienis, ne incitetis me in operibus manuum vestrarum ad disperdendos vos“. Der Anfang ist also frei behandelt: der Verf. brauchte das Wort „sacrificare“ um des Contexts willen und schaltete es einfach ein. Cyprian schreibt ad Fortun. 3: „nolite ambulare post deos alienos ut serviatis eis, et ne adoraveritis eos, et ne incitetis me in operibus manuum vestrarum ad disperdendos vos“, und genau ebenso ad Demetr. 6. Die bisher besprochenen Stellen beweisen, dass der Verf. unserer Schrift dieselbe Recension der lateinischen Bibelübersetzung (in Ansehung ATlicher Schriften) benutzt hat, wie Cyprian.

7) Sirach 32, 1 (c. II).

Ἡγούμενόν σε κατέστησαν, μὴ ἐπαίρου· γίνου ἐν αὐτοῖς ὡς εἷς ἐξ αὐτῶν, φρόντισον αὐτῶν καὶ οὕτω κάθισον. de aleat.: „rectorem te petierunt, noli extolli. esto illis quasi unus ex ipsis: curam illorum habe et sic conside“. Die Stelle findet sich bei Cyprian und Tertullian nicht. Die Uebersetzung ist nahezu wörtlich. Beachtenswerth ist die Wiedergabe des „*ἡγούμενος*“ durch „rector“.

8) Apoc. Joh. 18, 4 (c. VIII).

Ἐξέλθατε, ὁ λαός μου, ἐξ αὐτῆς, ἵνα μὴ συγκοινωνήσητε ταῖς ἁμαρτίαις αὐτῆς. de aleat.: „exite de ea populus meus, ne particeps sis delictorum eius“, Cypr. Testim. III, 34): „exi de ea populus meus, ne particeps sis delictorum eius et ne perstringaris plagis eius“, und ebenso de laps. 10. Wir haben hier die-

Digitized by Google

selbe Uebersetzung. Tertullian (de coron. 13) spielt auf unsere Stelle nur an. Der Stockholmer Gigas libr. (ed. **Belsheim** 1879) bietet: „exite de illa populus meus, ut non communicetis peccatis eius".

9) Herm., Sim. IX, 31, 5 sq. (c. II).

Der griechische Text des Hermas ist hier nur durch ein Citat bei Antioch., Hom. 122 bekannt; den lateinischen (L^1) hat **von Gebhardt** also recensirt: „vae erit pastoribus. quod si ipsi pastores dissipati[1]) reperti fuerint, quid respondebunt[2]) [pro][3]) pecoribus his[4])? numquid dicunt[5]) a pecore[6]) se esse vexatos? non credetur[7]) illis, incredibilis enim[8]) res est, pastorem pati posse[9]) a pecore; et[10]) magis punietur propter mendacium suum". Trotz der zahlreichen kleinen Abweichungen haben wir hier doch dieselbe Uebersetzung (L^1) anzuerkennen, wie ich Herm. Prolegg. L sq. dargethan habe. Der griechische Text lautet: *οὐαὶ τοῖς ποιμέσιν ἔσται. ἐὰν δὲ καὶ αὐτοὶ οἱ ποιμένες εὑρεθῶσιν διαπεπτωκότες, τί ἐροῦσιν τῷ δεσπότῃ*[11]) *τοῦ ποιμνίου; ὅτι ἀπὸ τῶν προβάτων*[12]) *διέπεσαν; οὐ πιστευθήσονται. ἄπιστον γὰρ πρᾶγμά ἐστιν, ποιμένα ὑπὸ προβάτων παθεῖν τι*[13]). *μᾶλλον δὲ κολασθήσονται διὰ τὸ ψεῦδος αὐτῶν.*

Diesem Texte steht die Recension der lateinischen Uebersetzung, welche vom Verf. unserer Schrift benutzt ist, **mindestens** so nahe wie der **Archetypus** sämmtlicher uns erhaltener

1) De aleat.: „neglegentes".
2) De aleat. add. „domino".
3) Dieses „pro" hat **von Gebhardt** aus der Schrift de aleat. in den Text aufgenommen.
4) De aleat. pecoris, om. „his".
5) De aleat.: „quid dicent"?
6) De aleat.: „pecoribus".
7) De aleat.: „creditur".
8) De aleat. om. „enim".
9) De aleat.: „aliquid posse pati".
10) De aleat.: om. „et".
11) Dieses *δεσπότῃ* hat keine der Handschriften von L^1 bewahrt; dagegen findet es sich in unserer Schrift.
12) Diesen Plur. bietet unsere Schrift, die Handschriften von L^1 bieten ihn nicht.
13) Das *τι* bietet unsere Schrift, die Handschr. von L^1 lassen es aus.

Digitized by Google

Handschriften. Auch das ist ein Beweis für das hohe Alter unserer Schrift.

Ich lasse nun jene sechs Stellen folgen, deren Herkunft theils nicht ganz sicher, theils völlig ungewiss ist.

10) Das in c. IV mit „et alio loco“ eingeführte Citat.

Zwischen dem Citat I Cor. 5, 11 und dem oben besprochenen Citat aus den Apostellehren heisst es c. IV unserer Schrift: „et alio loco: quicumque frater more alienigenarum vivit et admittit res similes factis eorum, desine in convivium eius esse: quod nisi feceris, et tu particeps eius eris“. Die Stelle kann, wie oben bereits bemerkt, von dem Verf. nicht als eine paulinische — was sie auch nicht ist — gemeint sein; denn am Schluss des Capitels beruft er sich auf die „multi testes“, die er angeführt habe, während er doch — abgesehen von unserer Stelle — nur den Paulus und die Doctr. apostol. citirt hat. Ich glaube nicht zu irren, wenn ich die fraglichen Worte auf den Hirten des Hermas zurückführe[1]): *ἀλλὰ καὶ ὃς ἂν τὰ ὁμοιώματα ποιῇ τοῖς ἔθνεσιν . . . . . ἐν τοῖς τοιούτοις ἔργοις ἐὰν ἐμμένῃ τις . . . . . μὴ συνζῆθι αὐτῷ· εἰ δὲ μή, καὶ σὺ μέτοχος εἶ τῆς ἁμαρτίας αὐτοῦ*. L[1] bietet hier: „qui simulacrum facit . . . quodsi in his factis perseveret . . . noli convivere cum illa: sin autem, et tu particeps eris peccatis eius“. So überaus wahrscheinlich es ist, dass unser Citat aus dem Hirten geflossen ist, so ist doch die grosse Verschiedenheit von L[1] ein nicht zu erklärendes Räthsel. L[2] (die palatinische Uebersetzung) steht auch nicht näher: „qui similia hominibus huius saeculi, quos et ethnicos vocamus, facit . . . si quis in eiusmodi actibus permanebit . . . abstinebis a conversatione eius: sin autem, et ipse in consortium delictorum eius venies“. Waren die Mandata des Hermas in mehreren Uebersetzungen vorhanden? Wir wissen es nicht.

11) Das räthselhafte Citat in c. II.

Nach Anführung der Stelle aus den Simil. des Hirten und einer Stelle aus Sirach (s. oben) fährt der Verf. c. II also fort: „et iterum (scil. dicit scriptura divina): ‚aestimate sacerdotem esse et cultorem et omnes esse apud eum delicias, granaria plena, de

1) S. Prolegg. p. LI.

Digitized by Google

quo quidquid desideraverit populus meus saturetur'". Aus dem „et iterum" lässt sich nicht folgern, dass der Verf. fortfährt aus Sirach zu citiren; denn in c. VIII verbindet er durch „et iterum" Exod. 22, 20 mit Jerem. 25, 6 und Apoc. 18, 4 mit Jes. 52, 11. Aber welche heilige Schrift hatte er im Auge? Die Herausgeber wissen es nicht, und auch ich habe die Stelle nicht auffinden können. Jedenfalls ist eine späte jüdische Schrift gemeint; verwandte Verse habe ich bei Sirach gefunden, aber keinen, der die Quelle unseres Citats sein könnte. Vielleicht ist ein Anderer, der sucht, glücklicher.

12 u. 13) Die beiden nicht identificirten Citate in c. IX.

In c. IX heisst es: „et idcirco dominus ad hoc indignari se dicit: ‚nolite', inquit, ‚extendere manus vestras iniuste, ne exacerbetis me, et non sinam vos diu permanere super terram', et iterum: ‚abstinete manus vestras ab iniusto, et ne feceritis quicquam mali'". Diese Stellen werden wahrscheinlich irgendwo im A. T. stehen; aber ich habe — wie bereits die früheren Herausgeber — vergebens nach ihnen, z. B. im Deuteronomium, gesucht. Verwandte Stellen sind zahlreich.

14 und 15) Die beiden apokryphen Citate in c. III.

In c. III heisst es: „monet dominus et dicit: ‚nolite contristare spiritum sanctum qui in vobis est', et: ‚nolite exstinguere lumen, quod in vobis effulsit'". Die älteren Herausgeber und Hartel verweisen, das erste Citat betreffend, auf Ephes. 4, 30 (*μὴ λυπεῖτε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῦ θεοῦ, ἐν ᾧ ἐσφραγίσθητε εἰς ἡμέραν ἀπολυτρώσεως*)[1]. Allein gegen diese Beziehung sprechen sehr gewichtige Gründe: denn 1) sind die beiden Citate durch das blosse „et" so nahe verbunden, dass sie höchst wahrscheinlich einer Quelle angehören, dann aber kann diese Quelle weder der Epheserbrief noch Paulus sein; 2) weicht der Text doch sehr beträchtlich von dem des Epheserbriefs ab[2]; 3) citirt

1) Die Editionen vor Hartel geben sogar im Texte: „apostolus monet". Aber die vier Hartel'schen Codd. bieten übereinstimmend: „monet dominus".

2) Cyprian citirt diesen Testim. III, 7 und de bono pat. 16 ganz genau: „nolite contristare spiritum sanctum dei, in quo signati estis in diem

der Verfasser paulinische Stellen niemals mit der Formel: „monet dominus et dicit". Somit stammen unsere Verse aus einer anderen Quelle. Man ist geneigt, an apokryphe Herrnworte zu zu denken. In der That spricht dafür Vieles. Bei dem „nolite exstinguere lumen, quod in vobis effulsit" wird Jeder sich an Mtth. 5, 15. 16 erinnern, und auch für die Redensart „spiritum contristare" lässt sich aus Herrnworten ein Beleg beibringen. Hieronymus berichtet (ad Ezech. XVIII, 7 Opp. V p. 207): „in evangelio, quod iuxta Hebraeos Nazaraei legere consueverunt, inter maxima ponitur crimina, qui fratris sui spiritum contristaverit". Dass andererseits Jesus von einem *εἰπεῖν κατὰ τοῦ πνεύματος ἁγίου (βλασφημία τοῦ πνεύματος)* gesprochen, ist durch die kanonischen Evangelien bezeugt (s. Mtth. 12, 31. 32), und auch der Gedanke: „spiritus, qui in vobis est", ist Jesus kein fremder. Somit ist die Annahme naheliegend, dass wir hier wirklich apokryphe Herrnworte vor uns haben [1]). Was uns hindert, dieselbe für völlig ausgemacht zu halten, ist das Fehlen des „in evangelio" in der Citationsformel, welches der Verf. sonst in der Regel braucht [2]). Aber vielleicht wollte er eben damit andeuten, dass die Worte sich in den kanonischen Evangelien nicht finden. Diese Auskunft ist naheliegend. Aus jüdischen, resp. dem A. T. verwandten Schriften die beiden Worte abzuleiten, hat grosse Schwierigkeiten; denn die Voraussetzung, dass die, an welche die Worte gerichtet sind, sämmtlich den heiligen Geist haben, und dass in ihnen ein Licht aufgestrahlt ist, welches nun dauernd weiter strahlen soll, passt auf keine jüdische Schrift: sie ist vielmehr christlich. Also bleibt die höchste Wahrscheinlichkeit bestehen, dass wir hier zwei, uns sonst unbekannte, werthvolle Herrnworte zu erkennen haben, die der Verf. indirect

redemptionis". Ebenso Tertullian, de resurr. 45: „nolite contristare spiritum dei sanctum, in quo signati estis in redemptionis die".

1) Sie wird verstärkt durch die schönen Untersuchungen, die jüngst Resch in der Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben (1888 H. 8) über apokryphe (mündlich überlieferte oder aus einer uns unbekannten Evangelienschrift stammende) Herrnworte im Epheserbrief veröffentlicht hat. Unsere Stelle hat er nicht gekannt, aber andere im Brief nachgewiesen.

2) Doch ist in c. 11 auch Mt. 5, 18 durch das einfache „cum dicat" eingeführt. Allein der Fall liegt hier insofern anders, als auch „dominus" fehlt, welches Wort sich an unserer Stelle findet.

als nicht den litteris scriptis entstammend kenntlich gemacht hat, die er aber doch als massgebende Instanz anführt. Wir haben somit hier wiederum einen Beweis für das hohe Alter unseres Tractats[1]).

Wir kommen nun zu den Evangeliencitaten.

16) Mtth. 5, 13 (c. II).

„Sal terrae" dicimur, ut ex nobis omnis fraternitas caelesti sapientia saliatur. nam cum dicat: „sal autem si infatuatum fuerit, nihilo valebit, nisi ut proiciatur foras et conculcetur ab hominibus". Cyprian hat die Stelle einmal citirt; s. Testim. III, 87: „si autem sal infatuatum fuerit ... in nihilum valet, nisi ut proiciatur foras et conculcetur ab hominibus": hier haben wir denselben Text wie in de aleat. (vgl. de unit. 1). Der Bischof Lucius a Castra Galbae (Sentent. episcop. 7 in Opp. Cypr. p. 440) hat ebenfalls den nämlichen Text vor sich gehabt: „quodsi autem sal fatuus fuerit ... ad nihilum valebit, nisi ut proiciatur foras et conculcetur ab hominibus". Pseudocyprian (de XII abusivis saec. c. 1) bietet aber „evanuerit" für „infatuatum fuerit"; ebenso der von Belsheim edirte Cod. aureus. Andere Zeugen mögen bei Seite bleiben. Das „infatuatum fuerit" ist jedenfalls die älteste Form dieses Verses in der lateinischen Bibel, die wir kennen, da Tertullian die Stelle nicht citirt.

17) Mtth. 7, 23 (c. X).

„Dominus iterum in evangelio negat peccatores et exprobrat dicens: ‚recedite a me omnes qui operamini iniustitiam: nescio vos'". (Im Grundtexte sind die Sätze umgestellt: *οὐδέποτε ἔγνων ὑμᾶς· ἀποχωρεῖτε ἀπ' ἐμοῦ οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν*). Auch diese Stelle fehlt bei Tertullian. Cyprian giebt an den zwei Stellen, wo er sie citirt (Testim. III, 26; de unit. 15): „numquam vos cognovi (non vos novi), recedite a me, qui operamini iniquitatem (operarii iniquitatis)". Pseudocypr. ad Novatianum 8 hat: „discedite a me omnes qui operati estis iniquitatem, non novi vos", und Pseudocypr. de rebaptism. 7: „numquam cognovi vos, discedite a me, qui operamini iniquitatem". Man beachte, dass die wörtlich genauere, aber ungelenkere Bezeichnung „iniustitiam" sich nur in unserer Schrift findet,

1) Über die Möglichkeit, das erste Citat aus Hermas abzuleiten, s. den Excurs.

und dass die Umstellung der Sätze sowohl als auch die Einschiebung des „omnes" in der sehr alten Schrift „ad Novatianum" wiederkehrt. Der Cod. aureus bietet: „numquam novi vos, discedite a me qui operamini iniquitatem".

18) Mtth. 12, 30 (c. XI).

„Artem domini imitare quae non perdet sed potius acquiret". Hier handelt es sich höchstens um eine Anspielung. Cyprian hat die Verba „colligere" und „spargere" (Testim. III, 86; de unit. 6): der Cod. aur. „congregare" und „spargere"; also sind unsere Worte schwerlich auf Mtth. 12, 30 zu beziehen.

19) Mtth. 12, 32 (c. X).

„In evangelio dominus dicit, ‚si qui', inquit, ‚dixerit blasphemiam in filium hominis, dimittetur ei: qui autem peccaverit in spiritum sanctum, non dimittetur illi, nec hic nec in futuro saeculo'". Wenn man den Grundtext vergleicht, so sieht man, dass der Verf. sich die Freiheit genommen hat, aus dem 31. Vers das Wort *βλασφημία* in den 32. (hier heisst es einfach: *ὃς ἂν εἴπῃ λόγον κατὰ τ. υἱοῦ τ. ἀνθρ.*) zu setzen, sodann hat er „peccaverit in spiritum sanctum" für *εἴπῃ κατὰ πνεύμ. τ. ἁγ.* geschrieben. Doch findet sich *ἁμάρτημα* in diesem Zusammenhang bei Mrc. 3, 28. Cyprian citirt Testim. III, 28 genau: „si quis dixerit verbum adversus filium hominis, remittetur illi qui autem dixerit adversus spiritum sanctum, non remittetur illi neque in isto saeculo neque in futuro". Dasselbe bieten ohne bemerkenswerthe Abweichungen der Cod. Corb. f² ed. Belsheim p. 2 und der Cod aureus, sowie andere Italahandschriften. Tertullian hat die Stelle nicht. Die freie Behandlung des Citats in unserer Schrift ist immerhin bemerkenswerth.

20—22) Mtth. 16, 18. 19; Joh. 20. 23; 21. 15 sq. (c. I u. III).

Es ist zweckmässig, diese drei Stellen zu verbinden. In den Text unserer Schrift sind die Worte verwoben (c. 1): „. . . apostolatus, super quem Christus fundavit ecclesiam . . . . accepta simul potestate solvendi ac ligandi et cum ratione peccata dimittendi". Dann heisst es c. III init.: „In evangelio dominus ad Petrum dixit: ‚Petre', inquit, ‚amas me'? et Petrus respondit: ‚etiam domine, tu scis quoniam amo te', et dixit: ‚pasce oves meas', et

Digitized by Google

sollicite mandans tertio confirmavit dicendo: ‚pasce oves meas'". Unser Verfasser hat also die beiden evangelischen Stellen, welche dem Petrus eine besondere und hohe Stellung zuweisen, angeführt und dabei auch Joh. 20, 23 gestreift. Die älteste Erwähnung der Stelle Mtth. 16, 18f. findet sich bei Tertullian, nämlich de praescr. 22; Scorp. 10; adv. Marc. IV, 11; adv. Prax. 21 und de pudicit. 21. An der ersten heisst es: „Latuit aliquid Petrum aedificandae ecclesiae petram dictum, claves regni caelorum consecutum et solvendi et alligandi in caelis et in terris potestatem". Die zweite sagt ausdrücklich, dass die „Schlüssel" durch Petrus der Kirche hinterlassen seien („memento claves caeli hic dominum Petro et per eum ecclesiae reliquisse"). Die dritte und vierte enthalten blosse Anspielungen; dagegen ist die fünfte von hohem Interesse. In der Schrift de pudic. greift Tertullian bekanntlich den römischen Bischof an und bestreitet ihm das Recht, als „apostolicus", wie er ihn höhnend nennt, nicht nur die doctrina apostolorum (die räumt er ein), sondern auch ihre potestas (Sündenvergebung) zu verwalten, die vielmehr dem h. Geist (den Propheten) gebühre. Zugestanden ist dabei von beiden Seiten: „ecclesia habet potestatem delicta donandi". Tertullian fährt nun fort: „De tua nunc sententia quaero, unde hoc ius ecclesiae usurpes. Si quia dixerit Petro dominus: ‚Super hanc petram aedificabo ecclesiam meam', ‚Tibi dedi claves regni caelestis', vel ‚Quaecunque alligaveris vel solveris in terra, erunt alligata vel soluta in caelis', idcirco praesumis et ad te derivasse solvendi et alligandi potestatem, id est ad omnem ecclesiam Petri propinquam? Qualis es, evertens atque commutans manifestam domini intentionem personaliter hoc Petro conferentem? ‚Super te', inquit, ‚aedificabo ecclesiam meam', et, ‚Dabo tibi claves, non ecclesiae', et ‚Quaecunque solveris vel alligaveris', non quae solverint vel alligaverint. . . . . Adeo nihil ad delicta fidelium capitalia potestas solvendi et alligandi Petro emancipata . . . . Quid nunc et ad ecclesiam, et quidem tuam, psychice? Secundum enim Petri personam spiritalibus potestas ista conveniet aut apostolo aut prophetae. Nam et ipsa ecclesia proprie et principaliter ipse est spiritus . . . Atque ita exinde etiam numerus omnis qui in hanc fidem conspiraverint ecclesia ab auctore et consecratore censetur. Et ideo ecclesia quidem delicta donabit, sed ecclesia spiritus per spiritalem ho-

Digitized by Google

minem, non ecclesia numerus episcoporum". Wir sehen hier in eine wichtige Controverse hinein: der römische Bischof Calixt — der „pontifex maximus", der „episcopus episcoporum", der „benedictus papa", der „pastor bonus", der „apostolicus", der in Wahrheit doch nur ein „psychicus" ist — hatte sein Recht, Todsünden zu vergeben, aus Mtth. 16, 18f. abgeleitet. Bemerkenswerth ist dabei, dass er dieses Recht zugleich jeder Kirche „Petri propinqua", d. h. den mit ihm verbündeten Bischöfen zugesprochen zu haben scheint, und dass er sich auch auf Joh. 21, 15f. berufen haben muss; denn die Sticheleien Tertullian's auf den „pastor bonus" müssen so verstanden werden. Man darf daher wohl annehmen, dass es Tertullian bekannt gewesen ist, der römische Bischof habe sich auf Mtth. 16, 18f. und Joh. 21, 15f. berufen, und zwar so, dass er aus diesen Stellen nicht nur sein eigenes Recht, sondern auch das aller Bischöfe, welche eine „dem Petrus verwandte Kirche" weiden, abgeleitet hat. Die exclusive Anwendung der beiden Stellen auf den Inhaber des Stuhles Petri lag noch nicht vor, wohl aber eine solche, die diesen und den numerus der befreundeten Bischöfe einschloss, wobei natürlich doch dem Nachfolger Petri ein gewisser Vorrang vorbehalten blieb (wie Tertullian's Hohnworte beweisen). Diese Auffassung der Stellen, gegen die Tertullian streitet, ist also in Rom mindestens so alt wie die Zeit Calixt's: sie hat sich lange erhalten und Cyprian hat sie acceptirt. In dem Schreiben des römischen Klerus an Cyprian aus der Zeit der Sedisvacanz nach dem Tode des Fabian wird Joh. 21, 15 ebenfalls angeführt und in der Anwendung nicht auf die Person des Nachfolgers Petri beschränkt (ep. 8, 1): „et cum incumbat nobis qui videmur praepositi esse et vice pastore custodire gregem, si neglegentes inveniamur, dicetur nobis .... Denique et ipse dominus implens quae erant scripta in lege et prophetis docet dicens: (Folgt Joh. 10, 11. 12, sodann): sed et Simoni sic dicit: ‚diligis me'? respondit ‚diligo', ait ei: ‚pasce oves meas'. hoc verbum factum ex actu ipso quo cessit cognoscimur, et ceteri discipuli similiter fecerunt". Cyprian, besonders nachdem er von Rom aus instruirt worden ist, hat häufig Mtth. 16, 18, 19 und Joh. 21, 15f. combinirt[1]. So

1) Der Hartel'sche Index reicht hier nicht aus.

Digitized by Google

heisst es z. B. de hab. virg. 10: „Petrus etiam, cui oves suas dominus pascendas tuendasque conmendat, super quem posuit et fundavit[1]) ecclesiam". Er hat dabei stets an alle Bischöfe gedacht, die durch diese dem Petrus gegebene Verheissung und diesen Auftrag Macht und Recht erhalten hätten, so jedoch, dass der Nachfolger Petri der Repräsentant der einheitlichen Macht des Episkopats ist. Zweimal hat er die Stelle Mtth. 16, 18f. vollständig angeführt[2]), nämlich de unit. 4 und ep. 31, 1. Dort heisst es: „Loquitur dominus ad Petrum: (Folgt die ganze Stelle). super unum aedificat ecclesiam et quamvis apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat et dicat: (Folgt Joh. 20, 21f., wie in unserer Schrift c. 1)[3]), tamen ut unitatem manifestaret, unitatis eiusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit. hoc erunt utique et ceteri apostoli quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis, sed exordium ab unitate proficiscitur, ut ecclesia Christi una monstretur. In ep. 33, 1 heisst es: „Dominus noster, cuius praecepta metuere et servare debemus, episcopi honorem et ecclesiae suae rationem disponens in evangelio loquitur et dicit Petro (Folgt Mtth. 16, 18f.). inde per temporum et successionum vices episcoporum ordinatio et ecclesiae ratio decurrit, ut ecclesia super episcopos constituatur et omnis actus ecclesiae per eosdem praepositos gubernetur". Noch einmal aber tritt uns deutlich das Gewicht, welches man in Rom auf Mtth. 16, 18f. legte, in dem Schreiben des Firmilian an Cyprian (ep. 75, 16. 17) entgegen[4]). „Qualis vero error sit et quanta caecitas eius (scil. Stephani), qui remissionem peccatorum dicit apud synagogas haereticorum dari posse nec permanet in fundamento unius ecclesiae, quae semel a Christo super petram solidata est, hinc intellegi potest, quod soli Petro Christus dixerit (folgt Mtth. 16, 19 u. Joh. 20, 22f.). potestas ergo peccatorum remittendorum apostolis data est et ecclesiis quas illi a Christo missi constituerunt et episcopis qui eis

1) Man beachte hier das „fundavit"; so hat sich Cyprian sehr oft ausgedrückt u. so lautet auch das Citat in unserer Schrift. Wo er wörtlich citirt, sagt er „aedificare".

2) Von kürzeren Anführungen sehe ich ab.

3) Auch ep. 73, 7 sind Mtth. 16, 18f. u. Joh. 20, 23 combinirt.

4) Die betreffenden Abschnitte werden auch von O. Ritschl. de epist. Cyprian. 1885 p. 44sq. für firmilianisch gehalten.

Digitized by Google

ordinatione vicaria sucesserunt .... Atque ego hac in parte iuste indignor ad hanc tam apertam et manifestam Stephani stultitiam, quod qui sic de episcopatus sui loco gloriatur et se successionem Petri tenere contendit, super quem fundamenta ecclesiae collocata sunt, multas alias petras aedificat ... Stephanus, qui per successionem cathedram Petri habere se praedicat, nullo adversus haereticos zelo excitatur". Auch aus Cyprian's 71. Brief (c. 3) lernt man das Pochen des römischen Bischofs auf Mtth. 16 kennen; Cyprian schreibt gegen ihn: „nam nec Petrus quem primum dominus elegit et super quem aedificavit ecclesiam suam, cum secum Paulus de circumcisione postmodum disceptaret. vindicavit sibi aliquid insolenter aut adroganter adsumpsit, ut diceret se primatum tenere et obtemperari a novellis et posteris sibi potius oportere". Den Apostel Paulus hat Cyprian überhaupt in dem Streit dem Petrus entgegengehalten. Wir werden auf diese Stellen bei der Frage nach dem Verfasser unserer Schrift zurückkommen.

Der Text der drei Citate in unserer Schrift giebt zu besonderen Beobachtungen keinen Anlass. Man beachte nur, dass es „amare" Joh. 21, 15f. heisst. In dem römischen Schreiben Cypr. ep. 8 steht „diligere", der cod. aureus wechselt zwischen beiden Worten, ebenso Cod. f[2] und andere lateinische Codd.

Wir gehen zu den „Apostoli" über.

23) I Joh. 3, 8 (c. X).

Dieser Vers wird von Tertullian de pudic. 19, dem Grundtext entsprechend, also citirt: „qui facit delictum ex diabolo est ... in hoc manifestatus est filius dei, ut solvat opera diaboli" (*ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν ... εἰς τοῦτο ἐφανερώθη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου*). Cyprian hat ihn nicht citirt. Unser Autor aber schreibt: „et Johannes apostolus dicit: ‚omnis qui peccat, non est de deo, sed de diabolo est: et scitis quoniam ideo venturus est filius dei, ut perdat filios diaboli'". Diese Recension des Spruchs habe ich sonst nirgends gefunden: sie ist höchst interessant, noch mehr um des „venturus est", als um der Vertauschung (opera — filios) willen. Der Verfasser erwartet also noch, dass der Sohn Gottes (bei seiner zweiten Ankunft) die Werke (Söhne) des Teufels ver-

nichten werde. Was Johannes als Perfectum verkündet hat, erlaubt sich der Verfasser ins Futurum umzusetzen. Welch' eine Freiheit hat er sich hier genommen! wir werden sehen, dass sie nicht die einzige ist, die er sich gegenüber den „apostoli" erlaubt hat[1].

24) Rom. 12, 2 (c. IX).

Cyprian citirt diesen Vers (ep. 76, 3 u. ad Fortun. 8) identisch und dem Grundtext entsprechend: „nec configuremini saeculo huic, sed transformemini in renovatione sensus ad probandum quae sit voluntas dei bona et placens et perfecta". Dagegen schreibt unser Verfasser: „apostolus beatissimus Paulus similiter dicit: ‚videte fratres, ne obfiguremini huic saeculo et pompis et deliciis et voluptatibus eius: sed continete vos ab omni iniustitia saeculi'". Diese Fassung, die m. W. sonst nirgends vorkommt, ist das eigenste Werk unseres Verfassers. Wohl klingen andere NTliche Sprüche an, aber man kann keinen bestimmten bezeichnen, der ihm vorgeschwebt hat. Citirte er etwa aus dem Gedächtniss, und war dasselbe in Bezug auf die „apostoli" nicht so treu, wie in Bezug auf die „scripturae divinae"?

25) I Cor. 3, 16 sq. (c. X).

Unser Verf. schreibt: „apostolus procurator et vicarius Christi ecclesiasticam curam agens ponit et dicit: ‚vos estis templum dei, et in vobis Christus habitat: si quis templum dei violaverit, perdit illum deus'". Hier ist wiederum eine Abweichung zu verzeichnen. Der Grundtext hat: *τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν*, und das bieten auch alle lateinischen Zeugen (s. z. B. Cypr. ep. 62, 2), mit Ausnahme einer Stelle bei Tertullian (de pudic. 16): „Non scitis, vos templum dei esse et in vobis dominum habitare?" Aber an zwei anderen Stellen (de cultu II, 1; adv. Marc. V, 6) bietet Tert. „spiritum sanctum". Bei unserem Verf.

---

1) Oder brauchte er eine Umarbeitung des Johannesbriefes? In der unserer Schrift in mancher Hinsicht verwandten Abhandlung „de montibus Sina et Sion" c. 13 liest man: „Christo nos instruente et monente in epistula Johannis discipuli sui ad populum: ‚ita me in vobis videte, quomodo quis vestrum se videt in aquam aut in speculum'". Woher stammt das?

Digitized by Google

sowohl als bei Tertullian ist das „Christus“ („dominus“) wahrscheinlich ein Gedächtnissfehler, da ja die Phrase: „in vobis Christus habitat“, auch eine paulinische ist. Für „violare“ und „perdere“ braucht Tert. in der Regel das eine Wort „vitiare“; doch heisst es de pud. 19: „violatio templi dei“ und ad uxor. II. 3: „templum dei violat“. Näher kommt das Citat bei Pseudocypr., de duplici martyrio 29 unserer Fassung: „si quis autem templum dei violaverit, disperdet illum deus“. Der griechische Text hat *φθείρει, φθερεῖ*.

26) I Cor. 4, 1 f. (c. III fin.).

„Paulus . . . episcopos procuratores evangelicae doctrinae ponit . . . hic quoque inter dispensatores et procuratores quaeritur, ut quis fidelis et iustus inveniatur“ (der letzte Satz wird in c. IV wiederholt). Die „procuratores“ sind ebenso ein Zusatz unseres Verfassers (nach Gal. 4, 2), wie das „et iustus“. Ich habe diese Fassung sonst nirgends gefunden.

27) I Cor. 5, 11 (c. IV).

„Et iterum: ‚si qui frater fornicarius dicitur aut idolorum cultor aut avarus aut raptor sive iniustus, cum huiusmodi quidem nec cibum capere‘“ (*ἐάν τις ἀδελφὸς ὀνομαζόμενος ᾖ πόρνος ἢ πλεονέκτης ἢ εἰδωλολάτρης ἢ λοίδορος ἢ μέθυσος ἢ ἅρπαξ, τῷ τοιούτῳ μηδὲ συνεσθίειν*). Tertullian braucht an den nicht wenigen Stellen, wo er diesen Vers streift, stets „cibum sumere“. Das ausführlichste Citat steht de pud. 18: „si quis frater nominatur in vobis fornicator aut idololatres aut fraudator et cetera, cum talibus ne cibum quidem sumere“. Man beachte, dass auch Tertullian den Götzendiener auf den Hurer unmittelbar folgen lässt; überhaupt schwankt auch sonst die Reihenfolge (s. Tischendorf z. d. St.); aber so frei hat sie sonst Niemand citirt. Erstlich lässt unser Verf. *λοίδορος ἢ μέθυσος* ganz weg, sodann fügt er „iniustus“ selbständig bei. Auch hier hat man anzunehmen, dass der Verfasser von seinem Gedächtniss im Stich gelassen worden ist. Die Worte „calumniator sive ebrius“ hätten ihm sehr willkommen sein müssen. Zu beachten ist auch der Ausdruck: „cum huiusmodi“; Tertullian bietet das plattere „cum talibus“.

Digitized by Google

28) I Cor. 5, 13 (c. IV).

„Et apostolus iterum dixit: ‚eximite malos e medio vestro'" (ἐξάρατε τὸν πονηρὸν ἐξ ὑμῶν αὐτῶν). Tertullian (adv. Hermog. 11 u. de pudic. 13) bietet: „auferte malum ex vobis ipsis". Auch hier hat sich unser Verf. eine Freiheit erlaubt, indem er den Pl. „malos" geschrieben hat.

29) Gal. 4, 1f. (c. III).

„Apostolus . . . Paulus . . . episcopos procuratores evangelicae doctrinae ponit et dicit: ‚quamdiu heres infans, sub procuratores et actores est: at cum creverit, tunc hereditatem suam expetit'. nos etiam sumus dispensatores et procuratores etc.". Tertullian, der Gal. 4, 1. 2 nur streift, hat „parvulus" statt „infans", wie auch die Italacodd. (s. die schöne Zusammenstellung bei Corssen, ep. ad Galat. (1885) p. 44). Die Mehrzahl der Italacodd. bietet ferner „sub tutoribus et actoribus"; aber Victorinus bietet: „sub curatoribus est et actoribus", Ambrosius „sub curatoribus et actoribus est", der Claromont. „sub curatore est et actores". Das Wort „procuratores" bietet kein Zeuge. Die zweite Hälfte des Citats aber ist eine freie Erfindung des Verfassers, entstanden aus einer Reminiscenz an Lc. 15, 12, wo der verlorene Sohn spricht: δός μοι τὸ ἐπιβάλλον μέρος τῆς οὐσίας. Waltet hier Absicht ob? wollte der Verf. die, welche sich als Erwachsene der bischöflichen Procuratur entziehen, indirect tadeln? Jedenfalls ist die Willkür höchst auffallend. Man kann aber auch nicht einwenden, dass das Citat nur bis „actores est" reicht. Denn deutlich zeigt das „nos etiam sumus etc.", dass nun erst der Verf. seine Rede wieder aufnimmt.

30) Das Convolut von Citaten aus den Timotheusbriefen (c. IV).

Ein Convolut von sieben Stellen aus den Timotheusbriefen lautet, mit Beisetzung des griechischen Textes also: „apostolus idem Paulus commemorat, quando ad Timotheum docendum et corroborandum in fidei firmitate (scribat) . . . providus et sollicitus dicens: ‚o Timothee fili commendatum serva [1] (I Tim. 6, 20;

1) Tertull. de praescr. 25: „O Timothee, depositum custodi"; aber in dem im Original identischen Satz II Tim. 1, 14 sagt Tertullian: „depositum serva".

Digitized by Google

ὦ Τιμόθεε τὴν παραθήκην φύλαξον), noli spernere donum quod in te est per inpositionem manus seniorum (I Tim. 4, 14: *μὴ ἀμέλει τοῦ ἐν σοὶ χαρίσματος, ὃ ἐδόθη σοι διὰ προφητείας μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου*), accingere fortiter et viriliter age (II Tim. 2, 1: *ἐνδυναμοῦ*? I Tim. 1, 18: *στρατεύῃ τὴν καλὴν στρατείαν*? I Cor. 16, 13: *ἀνδρίζεσθε, κραταιοῦσθε*?), ministerium tuum cum integritate persupple (II Tim. 4, 5: *τὴν διακονίαν σου πληροφόρησον*), esto ceteris in bonis exemplum (I Tim. 4, 12: *τύπος γίνου τῶν πιστῶν ἐν λόγῳ, ἐν ἀναστροφῇ, ἐν ἀγάπῃ κτλ.*), nemo tibi contradicat (Tit. 1, 9: *δυνατὸς . . . τοὺς ἀντιλέγοντας ἐλέγχειν*?), nemo iuventutem tuam contemnat [1]) (I Tim. 4, 12: *μηδείς σου τῆς νεότητος καταφρονείτω*), peccantem coram multis argue, ut et ceteri metum habeant [2]) (I Tim. 5, 20: *τοὺς ἁμαρτάνοντας ἐνώπιον πάντων ἔλεγχε, ἵνα καὶ οἱ λοιποὶ φόβον ἔχωσιν*), et ne communicaveris peccatis alienis'" [3]) (I Tim. 5, 22: *μηδὲ κοινώνει ἁμαρτίαις ἀλλοτρίαις*). Diese Zusammenstellung ist schwerlich ad hoc gemacht; sie zeigt, wie man die Pastoralbriefe „in ordinatione ecclesiasticae disciplinae" (Murator. Fragm.) ausnutzte, vgl. die ähnlich freie Behandlung derselben in der sog. apostol. Kirchenordnung (Texte u. Unters. II, 5). Auch sonst hat sich der Verfasser manche Freiheit erlaubt; bemerkenswerth ist, dass er „*διὰ προφητείας*" in I Tim. 4, 14 weggelassen hat. Das passte wohl nicht mehr in seine Zeit [4]).

31) Die Stelle aus den Doctrinis apostolorum (c. IV).

Über sie resp. ihre freie Behandlung ist oben S. 63 f. gehandelt worden.

Ergebnisse dieser Untersuchung sind: 1) Der Verfasser brauchte eine Bibel, deren Text der Bibel des Cyprian sehr ver-

1) Cypr., ep. 3, 8: „iuventutem tuam nemo despiciat".

2) Cypr., Testim. III, 77: „peccantem coram omnibus argue, ut ceteri timorem habeant". Aber die Codd. LM lesen „peccantes", dieselben Codd. „ut et" und WLMB bieten „metum". S. dazu das reiche Material, welches Ziegler, Italafragm. (1876) S. 128 hier bietet. „Multis" statt „omnibus" hat sonst kein Zeuge.

3) S. Tertull. de pud. 18: „neque communices delictis alienis", de bapt. 18: „ne participes aliena delicta" und Ziegler, a. a. O. S. 129.

4) Auch Hippolyt. de antichristo 1 ist I Tim. 6, 20 f. und II Tim. 2, 1 f. verbunden.

Digitized by Google

wandt gewesen ist, in manchen Stücken auch mit der Tertullian's übereinstimmte und nirgendwo die Spuren einer späteren Zeit aufweist, 2) die alttestamentlichen Schriften und die Evangelien citirt er wesentlich treu; Abweichungen, resp. Freiheiten, sind hier weder häufig noch auffallend, 3) neben den kanonischen Evangelien beruft er sich höchst wahrscheinlich auf zwei Herrnworte, die in kirchlich nicht recipirten Evangelienschriften standen oder mündlich überliefert waren, 4) in der Berufung auf Mtth. 16, 18f. und Joh. 21, 15 sq. bekundet sich der Verfasser als Römer oder als Carthaginienser (der dann aber nach Cyprian's Zeit geschrieben hat), 5) von der treuen Benutzung der „divinae scripturae" und des schriftlichen Evangeliums sticht höchst frappant die Willkür ab, mit der der Verfasser die „apostoli" (einschliesslich der doctrinae apost.) citirt hat: kaum eine einzige Stelle hat er intact gelassen, die Mehrzahl durch einschneidende Veränderungen umgestaltet. Mag man hier mehr auf Rechnung der Schwäche des Gedächtnisses oder auf Rechnung bewusster Willkür setzen — in beiden Fällen ergiebt sich, dass der Verfasser zu den apostolischen Schriften eine andere Stellung eingenommen hat, als zu den Schriften, in denen der „dominus" spricht. Der „Apostolus" ist ihm entweder minder vertraut oder in seinem Wortlaut minder heilig gewesen. Vielleicht ist sowohl dieses wie jenes anzunehmen.

Fasst man diese Ergebnisse mit den in der ersten Hälfte des Paragraphen gewonnenen zusammen, so stützen sie sich gegenseitig und geben eine feste Unterlage zur Bestimmung der Abfassungszeit der Schrift.

VI. Die Abfassungszeit der Schrift (ohne Berücksichtigung des 1. Capitels).

Die handschriftliche Ueberlieferung unserer Schrift führt uns nicht höher hinauf als bis zu einem Uncialcodex (+ 700) der Opp. Cypriani, welcher unseren Tractat als ein Werk des Cyprian zwischen der Schrift „adv. Judaeos" und der alten, vielleicht dem Cyprian selbst zugehörigen Abhandlung „de laude martyrii" enthält [1]. Von Cyprian aber kann unser Tractat nicht

1) Der Cod. D (s. oben S. 5) bringt ihn sogar zwischen zwei unzweifelhaft echten Tractaten Cyprian's.

Digitized by Google

herrühren, wie der Stil und die Schriftcitate beweisen. Dem carthaginiensischen Bischof sind in der Ueberlieferung sehr junge und sehr alte Schriften beigelegt worden. So steht unter seinen Werken die Schrift „de pascha computus“ (Hartel p. 248 sq.), die nach c. 22 im 5. Jahr des Kaisers Gordian = 242/3 p. Chr. n. verfasst, also älter ist als irgend eine Schrift Cyprian's. Es fragt sich, ob unser Tractat dieser alten Schrift oder den jungen beizugesellen ist.

Unsere bisherigen Nachweisungen werden auch dem Vorsichtigsten das hohe Alter der Schrift de aleatoribus empfohlen haben. Ich fasse sie im Folgenden zusammen und werde daran weitere Beobachtungen knüpfen, welche sie zu verstärken geeignet sind.

I) Die Art, wie unser Verfasser das Hazardspiel beurtheilt und bestraft zu sehen wünscht, zeigt, dass er in sehr früher Zeit, d. h. spätestens im 3. Jahrhundert, geschrieben hat. Er leitet das Spiel einfach aus dem Götzendienst ab und will es als ein „delictum in deum“ behandelt sehen. Der Teufel hat dieses Spiel erfunden und steht hinter demselben; daher ist es „des Teufels Strick“, „venabulum diaboli et vulnus insanabile“ (c. 5). Man kann das nicht etwa als eine rhetorische Phrase eines eifernden Predigers beurtheilen, wie eine solche in jedem Jahrhundert der Kirche gebraucht worden sein kann. Dass es dem Verfasser ein heiliger Ernst mit seiner Betrachtung des Spiels ist, zeigt die historische Ausführung in c. 7, zeigt der Hinweis auf die Praxis des sacrificare vor dem Spiel und die ausdrückliche Behauptung, dass auch der des Götzendienstes beim Spiel schuldig ist, der nicht opfert (c. 7. 8). Man kann sich nicht stärker ausdrücken als unser Verfasser: wer die Würfel anrührt, opfert dem Teufel, ist kein Christ mehr, sondern ein Heide (ethnicus), gehört auf die Seite der Welt und nicht mehr auf die Seite Christi (c. 8); ja der Prediger steht nicht an, den Spieler unter das Gericht über die Sünde wider den heiligen Geist zu stellen und ihn zu den Söhnen des Teufels zu rechnen, welche der wiederkehrende Christus vernichten wird (c. 11). Keine casuistische Unterscheidung der Spieler, und wiederum keine Casuistik in der Strafausmessung! Der scharfe Gegensatz, von dem der Verfasser überhaupt durchdrungen ist saeculum — Christus, diabolus — Christus, ethnicus — Christi-

Digitized by Google

anus), beherrscht auch die Behandlung der Spielfrage: der Spieler muss excommunicirt werden. Damit vergleiche man die Bestimmungen über die Spieler, die wir oben S. 37 ff. zusammengestellt haben, vor allem die älteste von Elvira (+ 300). Die Beziehung auf den Götzendienst fehlt ganz, und demgemäss ist auch die Behandlung eine viel mildere [1]).

Aber wir besitzen noch Mittel, um die Abfassungszeit unserer Schrift in Hinblick auf ihre Stellung in der Zuchtfrage genauer zu bestimmen, als durch das Urtheil, sie zeige den Geist des höchsten kirchlichen Alterthums und müsse älter sein als das Concil von Elvira. 1) In c. 10 proclamirt der Verf.: „Delicti in deum nulla fit excusatio nec indulgentia ulla et nemini venia datur". Das sagt Tertullian, namentlich in den montanistischen Schriften, ebenfalls; das sagt Cyprian auch noch. Aber derselbe Cyprian hat im Bunde mit den römischen Bischöfen nach dem Vorgang des Calixt doch das Meiste dafür gethan, um die Härte dieses Grundsatzes zu mildern. Die traurigen Folgen der decianischen Verfolgung haben die abendländischen Bischöfe genöthigt, ein casuistisches Verfahren auch bei den delictis in deum eintreten zu lassen, nachdem dasselbe in Rom in Bezug auf die Fleischessünden schon seit c. 218 proclamirt worden war (durch die Gesetzgebung des Calixt, s. Hippol., Philos. IX. 12 und Tertull., de pudic. 1 sq.). Dieses Verfahren hat vielen Widerspruch gefunden. Es gab unzweifelhaft noch in der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts im Abendland Gemeinden, die es nicht acceptirten, ohne doch zu Novatian überzutreten. Erst in Folge der diocletianischen Verfolgung wurde es allgemein eingebürgert. Ist unsere Schrift demnach aus einem obscuren Winkel des Abendlandes, so braucht sie nicht früher abgefasst zu sein, als im Anfang des 4. Jahrhunderts; ist sie aber aus Carthago oder Rom, so darf man mit ihrer Abfassung nicht über die Mitte des 3. Jahrhun-

1) Das Gefühl der Verantwortlichkeit und die Pflicht der Strenge kommt in unserer Schrift fast in jedem Capitel zum Ausdruck; man vgl. c. 1: „ne dum delinquentibus adsidue ignoscimus, ipsi cum eis pariter torqueamur", sodann cc. 2—4, die nur der Einschärfung der Strenge gewidmet sind. Es gilt, jeden Sünder „ab sacrificio Christi arcere" (c. 4 fin.). c. 8: „christianus quicumque es et aleae tabula ludes, licet non sacrifices, lege huius facinoris particeps es". „Purifica manum tuam a sacrificiis diaboli" (c. 11) — das sind die Grundtöne der Schrift.

Digitized by Google

derts hinabgehen; ja es ist sogar — wenn ein römischer Bischof sie geschrieben haben sollte — unwahrscheinlich, dass es ein Nachfolger des Calixt gewesen ist; denn die runde Behauptung: „Delicti in deum nulla fit excusatio nec indulgentia ulla et nemini venia datur“ (vgl. auch das „vulnus insanabile“) und die Beurtheilung des Würfelspiels als puren Götzendienstes ist im Munde eines Nachfolgers Calixt's nahezu undenkbar. Entwickelungen, wie Calixt sie in der Zuchtfrage begonnen, lassen sich nicht wieder zurücknehmen: man kann sie beschleunigen, man kann sie aber nicht widerrufen. Die christliche Gemeinde in Rom zur Zeit des Calixt mit ihren inneren Verwickelungen und sittlichen Missständen kennen wir einigermassen. Eine Schrift, wie die unsrige, für sie geschrieben, muthet uns fast schon wie ein Anachronismus an. 2) Aber es giebt noch eine andere Beobachtung, die hier auf hohes Alterthum hinweist. Der Verfasser kennt „delicta in deum“, also unterscheidet er zwischen Sünden wider den Bruder und wider Gott. Das ist eine Unterscheidung, die auch Tertullian geläufig ist. Aber der Verfasser kennt augenscheinlich den term. techn. „crimen mortale“ noch nicht, den doch schon Tertullian benutzt und auf eine ganz bestimmte, ausdrücklich angegebene Zahl von Sünden bezieht. In c. 11 nennt er das Spiel ein „crimen inmortale“. Nur TQ haben uns diesen seltenen Ausdruck erhalten, DM haben ihn in das geläufige „crimen mortale“ verwandelt. Aber es ist nicht nur der Ausdruck, der ihm fehlt; es ist auch die Sache. In c. 5 will der Verfasser die schweren, vom Teufel stammenden Sünden aufzählen, unter welche auch das Spiel gehöre. Was thut er? zählt er etwa jene sieben (oder acht) Todsünden auf, die schon Tertullian kennt und die uns im frühen und späten Mittelalter begegnen [1])? Keineswegs, sondern er bringt einen ausführlichen Lasterkatalog, in welchem die Sünden, die nachmals als die grösseren und die als die geringeren bezeichnet worden sind, bunt durch-

1) S. Göbl, Geschichte der Katechese im Abendlande (1880) S. 197 ff. Tertullian adv. Marc. IV, 9 zählt sieben Todsünden: idololatria, blasphemia, homicidium, adulterium, stuprum, falsum testimonium, fraus. Pirmin (bei Caspari S. 191) zählt homicidium, adulterium, fornicatio, furtum, falsum testimonium, periurium, ebrietas. Andere Zählungen s. bei Göbl. Der genannte Pirmin zählt acht „principalia vitia“ (S. 161): cupiditas, gula, fornicatio, ira, tristitia, accedia, vana gloria, superbia

Digitized by Google

einander stehen — sie sind von unserem Verfasser gleichwerthig als „primordia temptationum diaboli" bezeichnet.

Die Stelle ist einer näheren Betrachtung wohl werth. C. 5 heisst es: „multae enim sunt temptationes eius (diaboli) quarum primordia sunt: idololatria, moechiae, furta, rapinae, avaritia, fraus, ebrietas, inpatientia, adulteria, homicidia, zelus, perfidia, falsa testimonia, eloquium falsum, invidia, extollentia, maledictum, error, et si qua sunt similia quae his congruunt, ex quibus est aleae tabula".

Diese scheinbar bunte, gleichwerthige Aufzählung sehr verschiedener Sünden als schwerer Sünden wider Gott (im Unterschied von den Beleidigungen des Bruders) gehört dem höchsten christlichen Alterthum an. Solche Kataloge finden wir Mrc. 7, 21; Rom. 1, 29 f.; Gal. 5, 20 f.; Didache 5; Barn. 20 und bei Hermas, später m. W. nicht mehr: denn sie werden dann verdrängt durch die Unterscheidung der schweren Sünden (Todsünden) und der leichten [1]). Also dürfen wir in diesem Katalog ein Zeichen hohen Alterthums erblicken. Es ist aber ferner von Interesse, ihn mit den eben angeführten Katalogen zu vergleichen. Dabei ergiebt sich sofort, dass unser Verfasser von den Lasterkatalogen bei Paulus ganz unabhängig ist, obgleich das „si qua sunt similia" an Gal. 5, 21 anklingt: denn von den 15 in dem Galaterbrief aufgeführten Lastern sind nur fünf mit den in unserer Schrift genannten identisch, und noch geringer ist die Uebereinstimmung mit Rom. 1, 29 f. Also Paulus hat hier unseren Verfasser nicht bestimmt. Anders verhält es sich mit der Didache (ob auch mit Marcus, steht dahin).

De aleat.	**Didache** (übersetzt).	**Marcus.**
idololatria	homicidia	colloquia mala
moechiae	moechiae	adulteria

1) Es ist m. W. zuerst Taylor gewesen in seiner lehrreichen Schrift über die Didache (Cambridge 1886), dann Rendel Harris in seiner grossen Facsimile-Ausgabe p. 82sq., die den Lasterkatalog der Didache näher untersucht, auf die Zahl 22 der Laster verwiesen und diesen Katalog mit den 22 alphabetisch geordneten Sünden, die am Versöhnungstag von den Juden gebeichtet wurden, in Zusammenhang gebracht haben. Harris rechnet auch Rom. 1, 29f. zweiundzwanzig Sünden heraus. Ich muss hier diese interessanten, aber etwas künstlichen Observationen bei Seite lassen.

Digitized by Google

De aleat.	**Didache** (übersetzt).	**Marcus.**
furta	cupiditates	furta
rapinae	adulteria	homicidia
avaritia	furta	moechiae
fraus	idololatriae	avaritiae
ebrietas	magiae	malitiae
inpatientia	pharmaciae	fraus
adulteria	rapinae	ebrietas
homicidia	falsa testimonia	oculus malus
zelus	perfidiae	blasphemia
perfidia	duplicitas cordis	extollentia
falsa testimonia	fraus	stultitia (error)
eloquium falsum	extollentia	
invidia (od. iniuria)	iniuria	
extollentia	audacitas	
maledictum	avaritia	
error	maledictum	
	zelus	
	procacitas	
	superbia	
	gloriatio.	

Von den 18 Lastern in de aleat. sind 14 mit den in der Didache genannten identisch. Es fehlen die vier Synonyma *ὑπερηφανία*, *θρασύτης*, *ὕψος* und *ἀλαζονεία*, ferner *μαγεῖαι*, *φαρμακίαι*, *ἐπιθυμίαι* und *διπλοκαρδία*; dagegen sind ebrietas, inpatientia, eloquium falsum und error hinzugesetzt [1]). Diese vier haben entschieden eine Beziehung auf das Spiel, und umgekehrt erklärt sich wenigstens die Weglassung der vier Begriffe: *ὑπερηφανία κτλ.* sehr wohl: denn Spieler sind nicht stolz, sondern werfen sich selbst weg. Jedenfalls sind die beiden Kataloge nicht unabhängig. Nun wissen wir aber, dass unser Verfasser „doctrinae apostolorum" als massgebende Instanz wenige Zeilen vor seinem Lasterkatalog citirt hat (c. 4 gegen Ende). Also ist es doppelt wahrscheinlich, dass der Verfasser sich von Reminiscenzen an die Didache leiten liess.

Diese alterthümliche Art der Betrachtung der Sünden, die

1) Abhängigkeit von Marcus ist schwerlich anzunehmen; nur „ebrietas" und „error" sind dort zu belegen.

noch nichts von juristischer Casuistik zeigt und den Unterschied von Sünden und Todsünden nicht bietet, fällt stark in das Gewicht. Es wird nicht zu kühn sein, zu behaupten, dass unsere Schrift in der ganzen Weise ihrer Behandlung der Spielsünde uns die Zeit Tertullian's[1]) näher legt, als die Zeit Cyprian's, vorausgesetzt, dass sie aus einer grossen, im Mittelpunkte stehenden Kirche und nicht aus einer kleinen Provincialgemeinde stammt, was freilich bei dem Zustande der abendländischen Kirche im 3. Jahrhundert a priori höchst unwahrscheinlich ist. — Dazu kommen nun noch einzelne Züge, die, jeder einzelne für sich, freilich nicht sehr in das Gewicht fallen, aber auf Grund des bisher Beobachteten wohl eine Erwähnung verdienen. In c. 2 fällt der Satz auf: „... aut dum falsam communicationem damus, id quod cum honore de dei dignatione percipimus (percepimus), indignante domino ex propria actione amittamus". Der Verfasser spricht hier von Bischöfen, und er scheint vorauszusetzen, dass der Bischof seines Amts durch Untreue und Sünde verlustig gehen kann. Das war auch Cyprian's Meinung, aber nicht die Meinung der römischen Bischöfe seit Calixt (s. Hippol., Philos. IX, 12: *ὁ Κάλλιστος ἐδογμάτισεν, ὅπως εἰ ἐπίσκοπος ἁμάρτοι τι, εἰ καὶ πρὸς θάνατον, μὴ δεῖν κατατίθεσθαι*. Von Stephanus wissen wir, dass er denselben Grundsatz gehegt hat). Ferner lesen wir in demselben Capitel nach Anführung eines Citats aus dem A.T., welches vom Priester handelt: „constat, nos id est episcopos pastores ovium esse spiritalium hoc est hominum fidelium". Man wundert sich sowohl darüber, dass der Verfasser die ausdrückliche Erklärung, die Stelle beziehe sich auf die Bischöfe, für angezeigt hält, als darüber, dass er „oves spiritales" durch „homines fideles" zu erläutern für nöthig befindet. Beides weist doch auf eine sehr frühe Zeit[2]). In c. 2 werden

1) Es ist oben als auf eine Parallele auf die Schrift Tertullian's de spectaculis hingewiesen worden. In der That ist die Übereinstimmung nicht gering, und selbst die Schlussgedanken, hier das zum Gewinn der Armen und der Kirche „Spielen", dort das herrliche „Schauspiel" des jüngsten Gerichts und der Verdammniss, auf welches die Christen vertröstet werden, klingen zusammen. Sehr viel Verwandtes bietet auch Tertullian's Schrift de idololatria. Über die Frage der kirchlichen Behandlung eines „histrio" s. Cypr. ep. 2.

2) Cyprian hat m. W. niemals den Ausdruck „oves" zu erklären für nöthig befunden.

Digitized by Google

die episcopi bene agentes et salubriter admonentes des Martyriums für würdig erklärt[1]. In c. 4 wird die christliche Gemeinde als eine Gemeinde von Heiligen bezeichnet („ne malignum orationibus sanctorum intercedat") [2]. In c. 5 werden sacrificium dominicum, signum crucis, divina sacramenta so zusammengestellt, wie wir es nur bei Tertullian (adv. Marc. III, 22) lesen, und zugleich erscheint die Activität der Laien dabei als eine so hohe [3], dass ältere Gelehrte diese Stelle auf Priester deuten zu müssen meinten. Ferner darf man auch darauf hinweisen, dass der Verfasser wiederholt die Gläubigen sämmtlich als solche bezeichnet, welche ursprünglich in den Stricken des Teufels lagen und nun in Gefahr stehen, wieder in dieselben zu gerathen („ne quis frater incautus denuo laqueis diaboli capiatur", c. 5 u. öfters). Allerdings ist es stereotype kirchliche Vorstellung, dass jeder Ungetaufte ein Teufelskind ist, das erst durch die Taufe aus den Banden des Schwarzen befreit wird. Aber hier sind die Stricke des Teufels die Stricke des wirklichen Götzendienstes. Von diesen sind die Gläubigen befreit; ihre Hände sind bereits entsühnt ab iniuriis humanis; sie opfern dem Teufel nicht mehr. Man gewinnt den Eindruck, dass die Gläubigen inmitten der Heidenwelt stehen und aus ihr, wie ein Brand aus dem Feuer, gerettet sind, dass sie selbst — mindestens ihrer grossen Anzahl nach — geborene Heiden, nicht geborene Christen gewesen sind [4]. Endlich liegt ein höchst alterthümlicher Gebrauch des Wortes „christianus" in dem Satz: „esto patiens et christianus" (c. 11) vor.

1) Der Satz ist um der Worte willen: sine tribulatione corporis, schwer verständlich; allein man wird dieselben schon aus äusseren Gründen nicht zu martyria ziehen dürfen. „Martyria" und „tormenta" stehen sich gegenüber. „Martyria sine tribulatione corporis" sind nichts. Wollte man aber martyria als Märtyrerehren verstehen und den Verfasser sagen lassen, er erkläre die guten Bischöfe unblutiger Märtyrerehren für würdig, so zeige man eine ähnlich lautende Stelle aus irgend einer Zeit. Die Beziehung auf admonere ist zwar dem Sinne nach auch nicht leicht, aber nicht unerträglich.

2) Dieses ‚sanctorum' bietet nur D, die übrigen Codd. haben es in „iustorum" verwandelt, und so bieten auch alle Ausgaben ausser der Hartel'schen.

3) Von ihnen wird gesagt: „divina sacramenta consummare".

4) Argumente gegen den Ursprung unserer Schrift in vorcyprianischer Zeit haben die älteren Gelehrten kaum beigebracht. Die beiden, die mir

Digitized by Google

II) Die Sprache unserer Schrift und ihr Wortschatz stimmen mit dem gewonnenen Ergebniss überein. Es ist oben gezeigt

erinnerlich sind, lauten, der Verfasser habe die „Apostellehre" benutzt, diese sei aber nachcyprianisch, und er habe den Stil des Cyprian nachgeahmt. Beide wird heutzutage Niemand mehr vertreten wollen. Ich selbst verweise auf Folgendes: 1) auf den Satz in c. 6: „quales sunt, fideles, ut quos nemo persequitur se ipsos invidia persequantur", 2) auf die Sorge des Verfassers, dass die Christen ihr irdisches Gut nicht verlieren, 3) auf seine Vorstellung vom Bischof resp. vom Priester. Allein was die erste Stelle betrifft, so ist schon im Commentar bemerkt, dass der Satz nicht einmal das sicherstellt, dass der Verfasser in einer Zeit geschrieben hat, in der die Verfolgungen ganz ruhten. So wie er sich ausdrückt, kann man seine Worte auch dahin verstehen, dass den Spieler Niemand verfolgt, er sich vielmehr selbst verfolgt. Allein wahrscheinlich ist es allerdings, dass der Verf. in einer Friedenszeit geschrieben hat (vgl. das unmittelbar vorhergehende „hinc patrimonium sine ulla fori calumnia amittunt"). Aber dies vorausgesetzt, liegt es viel näher, an eine zeitweilige Friedenszeit zu denken, als an eine dauernde (nachkonstantinische Zeit); denn wäre der Zustand der Christen ein gesicherter, so wäre die Hervorhebung „sine ulla fori calumnia", „quos nemo persequitur" überflüssig. Ein Argument, dass wir uns mit unserer Schrift im 4. Jahrhundert befinden, kann man den Worten keinesfalls entnehmen. Was ferner die ausgesprochene Sorge des Verfassers für das Vermögen der Gläubigen betrifft, so lässt sich doch nicht absehen, warum ein Bischof um d. J. 200 oder 250 dieselbe nicht gehegt haben sollte. Überall und schon früher, namentlich aber in Rom, haben sich die Bischöfe und die Gemeinden auf die Ökonomie verstanden; die Kirchen hätten sich nicht in der Welt behaupten können, wenn nicht bei allem Trachten nach dem Jenseits und der lebendigsten Hoffnung auf die Zukunft die Fähigkeit, sich der irdischen Interessen anzunehmen, vorhanden gewesen wäre. Vollends aber in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts, ja schon am Ende des 2. hat eine solche Sorge, wie unser Verfasser sie bekundet, nichts Befremdliches, zumal da er im 11. Capitel an das Privatvermögen der Christen zum Wohle der Kirche und der Armen sehr hohe Anforderungen stellt und den Geist Tertullian's und Cyprian's verräth. Wiederum aber sind Gedanken wie die, dass durch Almosen Sünden erlassen werden, und dass es gelte, sich um Gott verdient zu machen (c. 11), nicht specifisch cyprianische, sondern sie finden sich schon in den ältesten Schriften Tertullian's, ja im II. Clemensbrief und im Hirten und gehen auf die nachkanonische Litteratur der Juden, resp. auf Sprüche Christi zurück. Was endlich den Priester- und Bischofsbegriff des Verfassers betrifft, so wird im letzten Abschnitt noch von ihm zu reden sein. Hier sei nur soviel bemerkt, dass wir die Bezeichnung „sacerdos" resp. „summus sacerdos" für den Bischof schon in den ältesten Schriften Tertullian's finden, dass bereits z. Z. des Calixt der Priester- und Bischofsbegriff in Rom aufs Höchste ausgebildet gewesen

Digitized by Google

worden, dass der Vulgärdialect, in dem unsere Abhandlung geschrieben ist, auch in römischen Schreiben, die sicher aus dem Jahre 250 stammen, ja in einem officiellen Brief des römischen Klerus, benutzt ist. Ferner ist darauf hingewiesen, dass, wenn unsere Abhandlung aus Rom stammen sollte, eine spätere Abfassung derselben nicht wahrscheinlich ist, da es nicht glaublich ist, dass ein römischer Bischof nach Novatian und Cornelius sich der lingua rustica bedient haben sollte. Weiter ist in Bezug auf den Wortvorrath und die Begriffe festgestellt worden, dass sie sich durchweg aus dem Vocabular Tertullian's und Cyprian's erklären lassen, während doch eine schriftstellerische Abhängigkeit nicht erwiesen werden kann. Endlich ist constatirt, dass nirgendwo in den Gedanken oder Worten unserer Schrift die Spuren einer späteren, nachcyprianischen Zeit vorliegen, so dass man sicher behaupten darf, dass hier mindestens keine Argumente gegen die Datirung unserer Schrift auf die erste Hälfte des 3. Jahrhunderts zu gewinnen sind, während Vieles auf die allerälteste Zeit der lateinischen Kirche weist [1].

III) Die stärksten Beweise für das hohe Alter unseres Tractats sind schliesslich seinem Verhältniss zu den h. Schriften zu entnehmen. Ich fasse sie also zusammen: 1) unser Tractat bietet die Unterscheidung von Altem und Neuem Testament nicht, sondern kennt scripturae divinae, das Evangelium und die apostoli, 2) zu den scripturae divinae rechnet er ohne jedes Schwanken auch die Offenbarung Johannis und den Hirten des Hermas [2], 3) unter den „scripturae divinae" ist mindestens eine Schrift (s. das Citat im 2. Cap.), die uns ganz unbekannt ist. 4) neben dem Evangelium, welches aus Matth. und Johannes, also höchst wahrscheinlich aus den vier kanonischen Evangelien besteht, beruft sich der Verfasser auf zwei, sei es mündlich überlieferte, sei es an uns unbekannter Stelle schriftlich fixirte Herrnworte, 5) neben den Briefen des Paulus und Johannes (ep. I)

---

ist, und dass auch die schrankenlose Anwendung ATlicher, auf Priester bezüglicher Stellen auf christliche Priester um den Anfang des 3. Jahrhunderts nicht weiter befremden kann. Also sind der Schrift keine Argumente zu entnehmen, welche gegen den Ansatz + 200 sprechen.

1) Die von Tertullian und Cyprian geschaffenen termini technici fehlen sämmtlich.

2) Wie Tertullian in seiner ersten Periode den Hermas und Henoch.

Digitized by Google

citirt der Verfasser als gleichwerthig die „Apostellehren“ und zeigt sich auch sonst von ihnen abhängig, 6) während er aus den heiligen Schriften und aus den Evangelien ziemlich wörtlich citirt, d. h. sich keine grösseren Freiheiten gestattet, als auch in späterer Zeit üblich, sind die Citate aus den „apostoli“ höchst frei und willkürlich behandelt und beweisen, dass der Verfasser den Wortlaut der apostolischen Schriften entweder nicht ebenso respectirte, wie den der heiligen Schriften, oder dass er mit demselben nicht in dem gleichen Masse vertraut gewesen ist.

Diese Beobachtungen verpflichten uns, soweit unsere Kenntniss der alten lateinischen Christenheit reicht, zu dem Schlusse, dass unsere Schrift nicht um 250, sondern spätestens im ersten Viertel des 3. Jahrhunderts geschrieben ist, da schon Tertullian's spätere Schriften, von Cyprian zu schweigen, betreffs des NTlichen Kanons ein jüngeres Gepräge tragen, da die Stellung unseres Verfassers zur Apostellehre nur an der des Clemens Alexandrinus ihre Parallele hat, und da auch seine Stellung zum Hirten nach der Zeit + 230 nicht verständlich ist.

Unter der Voraussetzung, dass die Schrift de aleatoribus aus Rom oder Carthago stammt, ist sie von einem Zeitgenossen Tertullian's geschrieben, wohl nicht früher als c. 190 — um des ausgebildeten Priesterbegriffs willen —, aber auch nicht später als + 230, und innerhalb dieses Zeitraums sind die früheren Jahre noch zu bevorzugen; denn es giebt kein einziges Argument, welches die Zeit 210—230 empfiehlt, dagegen scheint die Strenge des Verfassers in der Zuchtfrage und seine Stellung zu den h. Schriften die Zeit vor Calixt zu fordern.

VII. Der Ort der Abfassung und der Verfasser der Schrift.

Die Behauptung Pamelius' und Bellarmin's, der Verfasser unserer Schrift sei ein römischer Bischof gewesen, ist nur von Dupin bestritten worden; die späteren Literarhistoriker haben sie einfach gebucht und sich nicht weiter um die Frage bekümmert. Aber auch Dupin hat nur einen unzureichenden Versuch gemacht, Bellarmin zu widerlegen. Seine Bemerkung, dass im Alterthum alle Bischöfe „vicarii Jesu Christi“ genannt worden seien, ist billig und vage und geht zudem an dem

Digitized by Google

wichtigsten Argument für die Autorschaft eines römischen Bischofs vorüber.

Durch die oben gegebene Bestimmung des Alters unserer Schrift ist die Frage nach ihrem Verfasser zu einer literarhistorischen Frage ersten Ranges geworden. Lässt sich wirklich erweisen, dass sie von einem römischen Bischof herrührt, so haben wir in ihr ein einzigartiges Denkmal zu erkennen, die älteste Schrift eines römischen Bischofs, die wir besitzen, die erste lateinische Urkunde aus der römischen Gemeinde, das früheste Zeugniss für die Verwerthung von Mtth. 16, 18 f. in Rom! Mit um so grösserer Sorgfalt und Umsicht werden wir untersuchen müssen.

Fest steht und ist von Niemandem bezweifelt worden, dass die Schrift von einem Bischof herrührt; darüber lassen die vier ersten Capitel keinen Zweifel. Dieselben Capitel legen aber auch die Frage nahe, ob nicht mehrere Bischöfe als Autoren zu denken seien, so dass unsere Schrift die Ansprache einer bischöflichen Synode an die Gläubigen wäre. Zwar fehlt im Eingang jede dies andeutende Bemerkung, während sich doch die Synodalschreiben und -Ansprachen, die sich in der Briefsammlung Cyprian's finden, deutlich als solche selbst bezeichnen. Allein der Eingang könnte, wie z. B. Hartel vermuthet hat, weggefallen sein. In der That spricht Manches für die Annahme, dass wir es hier mit einer Collectiverklärung zu thun haben. „Wir Bischöfe werden das Salz der Erde genannt", „uns Bischöfen ist die priesterliche Würde verliehen". „wir Bischöfe sind die Hirten der geistlichen Schafe", „da wir Bischöfe den h. Geist durch Handauflegung empfangen haben, so lasst uns unseren Beiwohner nicht betrüben", „der Apostel Paulus ermahnt uns Bischöfe und nennt uns Procuratoren und Ökonomen der evangelischen Lehre" u. s. w. Allein — von dem 1. Capitel sehen wir absichtlich noch ab — nicht nur hört mit der Einleitung diese Redeweise auf[1]), sondern es spricht auch von c. 5 an der Verfasser häufig im Singular: „quid illud est, quaeso vos, fideles" (c. 5), „aleatricem manum dico" (l. c.), „aleae tabula, dico" (dreimal in c. 6), und nichts mehr deutet darauf hin,

1) Nur einmal findet sich noch der Plural, hier aber deutlich als ein schriftstellerischer. nämlich c. 7: „unde hoc crimen, auctorum testimonio comprobamus".

Digitized by Google

dass wir eine Collectiverklärung vor uns haben, vielmehr spricht ein besorgter Seelenhirte zu den Gläubigen. Somit ist die Annahme, dass unsere Schrift das Manifest einer Synode sei, ausgeschlossen, wie man auch das erste Capitel deuten mag. Hat man aber einen Bischof als Verfasser zu statuiren, dann bleibt nur die bereits oben S. 45 f. vorgeschlagene Auskunft übrig, dass der Verfasser in der Einleitung als Bischof im Namen der Bischöfe redet, um ihnen das Gewissen zu schärfen und zugleich die Gläubigen darüber zu belehren, dass die Bischöfe, welche den Bindeschlüssel streng handhaben, dies im Auftrage Gottes thun und pflichtvergessen wären, wollten sie laxer sein.

Hieraus geht aber bereits hervor, dass hier nicht ein obscurer Bischof zu uns redet, sondern ein solcher, der sich für berechtigt hält, im Namen sämmtlicher Bischöfe zu sprechen. Man lese die vier ersten Capitel im Zusammenhang durch, und man wird hier die Stimme eines Mannes hören, der mit dem höchsten Standesbewusstsein als Bischof[1]) zugleich das Bewusstsein der Berechtigung, ja der Pflicht verbindet, im Namen der Bischöfe und zugleich an die Adresse derselben zu reden[2]). Das letztere ist so deutlich, dass es unmöglich verkannt werden kann. Der Plural in c. 2—4 ist also kein bloss schriftstellerischer Plural; der Schreibende spricht vielmehr zu den Gläubigen im Namen seines Standes, und er spricht zugleich zu seinen Collegen. Er richtet sich mithin nicht nur an seine Gemeinde, sondern er hat nichts Geringeres als die Christenheit im Auge, wenigstens erscheint

---

1) Auf die Bischöfe bezieht er Mtth. 5, 13 (weil sie die Nachfolger der Apostel sind und an diese jenes Wort Jesu gerichtet war); der Bischof hat die „dignitas sacerdotalis“; er ist der „sacerdos“, auf den sich alttestamentliche Stellen, die vom Priesterthum handeln, beziehen; er ist der „rector“, der verantwortliche „pastor ovium spiritalium“; er hat den heiligen Geist durch Handauflegung als wirklichen Besitz empfangen; in ihm wohnt derselbe jetzt und desshalb strahlt in dem Bischof ein besonderes Licht; auf ihn bezieht sich I Cor. 4, 1 sowohl als sogar Gal. 4, 1 f: er ist sowohl Ökonom als Vormund. Alles das kann übrigens nicht befremden, auch wenn unsere Schrift ± 200 abgefasst sein sollte; denn damals war der katholische Priesterbegriff wesentlich fertig; s. meine Dogmengesch. 2. Aufl. Bd. I, S. 383 f., wo ich in Anerkennung des Thatbestandes fast zu zurückhaltend gewesen bin.

2) Mahnend und warnend, wenn er sich auch selbst immer einschliesst.

Digitized by Google

die Adresse durch keine andere Linie begrenzt. So haben wir ihn unzweifelhaft unter den grossen Bischöfen des Abendlands zu suchen. Ein kleiner Bischof aus Unteritalien, Afrika oder Spanien — immer noch abgesehen vom 1. Capitel — hätte so nicht schreiben können und dürfen, wie wir c. 2—4 lesen[1]). Dagegen bietet der Prolog zu den Philosophumena des (schismatischen) römischen Bischofs Hippolyt eine frappante Parallele. Nicht nur wechselt auch in ihm die I. Person Sing. u. Plur. (*ὧν καὶ πάλαι μετρίως τὰ δόγματα ἐξεθέμεθα, ὅπως ἀθέους ἐπιδείξωμεν, ἀλλ' ἐπεὶ ὁρῶ ... βιασθεὶς πρόειμι δείξων ... ἀλλ' ἐπεὶ ἀναγκάζει ἡμᾶς ὁ λόγος κτλ.*), sondern wir lesen auch: *ταῦτα* (die häretischen Lehren) *ἕτερος οὐκ ἐλέγξει ἢ τὸ ἐν ἐκκλησίᾳ παραδοθὲν ἅγιον πνεῦμα, οὗ τυχόντες πρότεροι οἱ ἀπόστολοι ... ὧν ἡμεῖς διάδοχοι τυγχάνοντες τῆς τε αὐτῆς χάριτος μετέχοντες ἀρχιερατείας τε καὶ διδασκαλίας καὶ φρουροὶ τῆς ἐκκλησίας λελογισμένοι οὐκ ὀφθαλμῷ νυστάζομεν, οὐδὲ λόγον ὀρθὸν σιωπῶμεν.* Diese Stelle ist eine ausgezeichnete Parallele zu unseren Capiteln. Der Verfasser meint im Grunde sich selber, aber er spricht im Namen der Bischöfe überhaupt. Ferner vgl. man zu *τῆς αὐτῆς χάριτος* de aleat. 3: „et quoniam episcopi idem spiritum sanctum per impositionem manus excepimus": zu *ἀρχιερατείας* c. 2: „nobis sacerdotalis dignitas a domino tradita est": zu *διδασκαλίας* c. 2: „et ideo sal terrae dicimur, ut ex nobis omnis fraternitas caelesti sapientia saliatur", auch c. 3: „apostolus episcopos procuratores evangelicae doctrinae ponit": zu *φρουροὶ τῆς ἐκκλησίας* c. 2: „fideles sub cura nostri constituti", die Bezeichnung der Bischöfe als „procuratores" und „actores" (c. 3 fin.), und die Warnung, „ne falsam communicationem demus (c. 2), „ne delinquentibus adsidue ignoscamus" (c. 1).

Es wird daher wohl die Annahme keinen Widerspruch finden, dass in unserer Schrift ein römischer, möglicher Weise ein carthaginiensischer Bischof zu uns redet. An den

1) Das bestätigt sich auch aus c. 11; der Satz: „censum et adparatus tuos omnes ad studium ecclesiae distrahe, aurum tuum et argentum et pecunias tuas in thesauris caelestibus repone, fundos et villas tuas iusta operatione ad paradisum remove" setzt eine grosse Gemeinde mit wohlhabenden Mitgliedern voraus, und die Thatsache, dass das Spielunwesen im grössten Stil getrieben wurde, weist auf die Verhältnisse einer Grossstadt.

Digitized by Google

Letzteren kann man freilich nur denken, wenn man sich der Gestalt und des hohen Selbstbewusstseins Cyprian's erinnert und dieses auf seine Vorgänger überträgt: Cyprian konnte so schreiben, wie wir c. 2—4 lesen, und hat so geschrieben. Aber das Recht, von ihm rückwärts zu schliessen, ist sehr zweifelhaft; denn seine Vorgänger im Amt sind schwerlich so mächtig wie er hervorgetreten. Beweis dafür sind nicht nur die Conflicte, in die er sofort als Bischof mit Presbytern und Confessoren gerathen ist, sondern in weit höherem Masse noch das Schweigen Tertullian's. Wenn Tertullian an die Bedeutung und Macht eines Bischofs denkt, denkt er fast nie an den carthaginiensischen Bischof, sondern an den römischen. Obgleich wir zahlreiche Schriften Tertullian's besitzen, in denen uns die kirchlichen Verhältnisse Carthago's in verschiedenster Beleuchtung und von den verschiedensten Seiten entgegentreten, hören wir doch von den carthaginiensischen Bischöfen, die zwischen 195—220 regiert haben, so gut wie nichts. Der Schluss ist nicht zu umgehen, dass der Bischof (die Bischöfe) in Carthago z. Z. Tertullian's keine so mächtige, die Gemeinde bestimmende Grösse gewesen ist, wie zu Rom[1]. Scheint es doch an manchen Stellen der tertullianischen Schriften, als stünde die Christengemeinde zu Carthago nicht unter dem carthaginiensischen, sondern direct unter dem römischen Bischof (s. z. B. die Schrift de pudic., aber auch an adv. Prax. und de virg. vel. ist zu erinnern), und haben doch nach Hieronymus (de vir. inl. 53) die „invidia et contumeliae clericorum Romanae ecclesiae" Epoche in dem Leben des carthaginiensischen Presbyters Tertullian gebildet.

1) Wir kennen von alten carthaginiensischen Bischöfen den Optatus aus den Act. Mart. Perpet. et Felic. 13; er befindet sich dort in keiner rühmlichen Situation. Es wird in der Vision auf Streitigkeiten angespielt, die er, der Papa, mit dem Presbyter Aspasius gehabt hat, u. es muss ihm gesagt werden: „Corrige plebem tuam, quia sic ad te conveniunt quasi de circo redeuntes et de factionibus certantes". Niemand wird in ihm den Verfasser unserer Schrift erkennen wollen. Ferner wissen wir von einem anderen Vorgänger Cyprian's Namens Agrippinus, der ein Concil abgehalten hat (Ketzertaufe), und den Cyprian (ep. 71, 4; 73, 3) und Augustin (c. Donat. IV, 6) erwähnen. Er muss am Anfang des 3. Jahrhunderts gelebt haben. Endlich ist uns Donatus als unmittelbarer Vorgänger Cyprian's (ep. 59, 10) bekannt. Ungewiss ist ein „Cyrus".

Digitized by Google

Indessen die Möglichkeit muss offen bleiben, dass ein carthaginiensischer Bischof hier zu uns redet, wenn sie auch höchst unwahrscheinlich ist[1]). Alles kommt daher auf die Interpretation des ersten Capitels unserer Schrift an. Ich setze die wichtigen Sätze des Capitels noch einmal hierher und verzeichne alle Varianten:

„Et quoniam in (om. editt. vet.) nobis divina et paterna pietas apostolatus ducatum contulit et vicariam domini sedem caelesti dignatione ordinavit (ornavit QMT) et originem (origine QMT) authentici (authendicia T, autentica M sed cas. l.) apostolatus super quem Christus (Christi D) fundavit ecclesiam (et ecclesiam D) in superiore nostro (nostra D, vestro duo codd. Angl.) portamus, accepta simul potestate solvendi ac (et T) ligandi et cum ratione (curatione T) peccata dimittendi: salutari doctrina admonemur, ne dum (cum QMT) delinquentibus (delinquent QMT) adsidue ignoscimus, ipsi cum eis pariter torqueamur (ipsi . . . torqueamur om. MQ[1])".

Von den beigesetzten Varianten ist m. E. keine einzige so beschaffen, dass man ihr den Vorzug geben könnte. Das „curatione", welches Hartel dem „cum ratione" vorgezogen hat, wird bei näherer Überlegung und bei Beachtung des Contextes Niemand befolgen wollen. Beachtung verdienen sonst nur die drei Varianten in D, dem besten Codex, die sich leider sämmtlich in dem wichtigsten Satz unseres Abschnitts befinden. D schreibt: „et originem authentici apostolatus super quem Christi fundavit et ecclesiam in superiore nostra portamus". Die LA „Christi" ist jedenfalls ganz unerträglich; die LA „et ecclesiam" ist möglich, ändert aber am Sinn nichts; das „nostra" soll weiter unten kurz zur Sprache kommen.

Bei der Auslegung unseres Abschnittes ist festzuhalten, dass der Verfasser das, was er hier sagt, von allen Bischöfen aussagt, in deren Namen und als deren Repräsentant er spricht. Es ist nämlich ganz unmöglich, hier einfach einen schriftstellerischen Plural anzunehmen, da der Nachsatz: „salutari doctrina admonemur etc.", und das sich enge anschliessende zweite Capitel

1) Aus der Überlieferung, d. h. aus der Angliederung unserer Schrift an die Werke Cyprian's, ist nichts zu Gunsten der carthaginiensischen Herkunft unserer Schrift zu schliessen; denn dem Cyprian sind auch Schriften von zweifellos römischem Ursprung beigelegt worden.

deutlich zeigen, dass der Verfasser im Namen der Bischöfe redet (s. oben). Die Verhältnisse liegen — das ist hier der beste Beweis — völlig klar im dritten Capitel, in welchem der Verf. das Wort Christi an Petrus („Weide meine Schafe") auch auf alle Bischöfe, nicht auf einen einzigen bestimmten, bezieht. Nach späterer abendländischer Deutung gilt das Wort: „weide meine Schafe" nur dem römischen Bischof; allein unser Verfasser fährt nach Anführung desselben fort: „et quoniam episcopi idem spiritum sanctum excepimus", denkt also an alle Bischöfe, die in Petrus mit der Weide der Schafe betraut worden sind [1]).

Steht dieser Grundsatz für die Auslegung von Cap. 1 fest, so ist viel gewonnen. Zunächst kann „apostolatus ducatum" dann nicht den „Primat", die „Führerschaft unter den Aposteln" bedeuten, sondern der Genetiv „apostolatus" ist eng mit „ducatus" zusammenzufassen: die im Apostolat liegende Herrschaft. Diese kommt im Sinn unseres Verfassers ihm als Bischof und allen Bischöfen zu. Das zweite Glied des Satzes macht keine Schwierigkeit: alle Bischöfe sind mit der Stellvertretung Christi betraut und haben seinen Sitz inne, wie schon Ignatius behauptet hat — nämlich ein jeder Bischof für seine Gemeinde. Auch das vierte und fünfte Glied des Satzes geben keinen Anstoss; ja das vierte zeigt noch einmal recht deutlich, dass der Verfasser nicht von sich und seinem Bisthum allein redet: denn er allein hat doch nicht die Gewalt, zu binden und zu lösen und Sünden zu vergeben, erhalten. Wir übersetzen mit Auslassung des dritten Gliedes den ganzen Satz nunmehr also: „Und da uns die göttliche und väterliche Barmherzigkeit die Herrschaft des Apostolats (die im Apostolat liegende Führerschaft) übertragen hat und uns den stellvertretenden Sitz des Herrn in überschwänglicher Gnade verordnet hat ... da wir zugleich die Gewalt, zu lösen und zu binden und mit Überlegung die Sünden

1) Dieser Schluss bleibt bestehen, auch wenn im Texte vor: „et quoniam" etwas ausgefallen ist, etwa das Citat Joh. 20, 23 (das ist nicht unwahrscheinlich, um des „idem" bei „spiritum sanctum" willen). Immer bliebe bestehen, dass der Verf. Joh. 21, 17 anführt, um damit Recht und Pflicht aller Bischöfe zu begründen. Übrigens ist die Anknüpfung des Empfangs „desselben Geistes" an das Citat Joh. 21, 15f. doch nicht so hart, wie es auf den ersten Blick erscheint. In dem Auftrage: „Weide meine Schafe", liegt eine Begabung mit dem h. Geist.

Digitized by Google

zu vergeben, erhalten haben — so werden wir durch die heilsame Lehre ermahnt, dass wir nicht, indem wir den Sündern immerfort vergeben, selbst mit ihnen gleicherweise Strafqualen erleiden". So konnte man in der That von allen Bischöfen sprechen. Sie werden zwar nicht, wie Dupin behauptet, im Alterthum ständig „vicarii Christi" genannt, wohl aber haben sie nach altkirchlicher Anschauung die „vicaria domini sedes". Unser Verfasser nennt c. 10 den Paulus „procurator et vicarius Christi ecclesiasticam curam gerens". Sofern die Bischöfe in die Stellung der Apostel eingerückt und mit der cura fidelium betraut sind (c. 2), haben sie als „procuratores et dispensatores evangelicae doctrinae" die „vicaria sedes domini", sind selbst „vicarii Christi". Diese Auffassung der Apostel in ihrem Verhältniss zu Christus und der Bischöfe in ihrem Verhältniss zu den Aposteln liegt schon im I. Clemensbrief in den Anfängen vor. Rund schreibt Serapion, der antiochenische Bischof, um 205: „Wir nehmen den Petrus und die übrigen Apostel wie Christus selber an" (Euseb., h. e. VI, 12).

Augenscheinlich ist „vicaria domini sedes" im Vergleich mit „apostolatus ducatus" eine Steigerung, wie auch das zum Überfluss beigesetzte „caelesti dignatione" beweist. Dann aber ist zu erwarten, dass das dritte Glied, dem das „accepta etc." angehängt ist, eine weitere Steigerung des Gedankens bringt, und diese Erwartung bestätigt sich bereits dadurch, dass wir in dem neuen Satz dem Wort „authenticus" begegnen, während im vorhergehenden von „vicarius" die Rede war. Ferner aber ist zu bemerken, dass, während es im ersten und zweiten Gliede „contulit", „ordinavit" heisst, also von einem Amte, welches Gott verliehen hat, die Rede ist, im dritten „portamus" steht, also ein Ausdruck gewählt ist, der nicht die Bekleidung mit einem Amte ausdrückt, sondern eine blosse Inhaberschaft bezeichnet[1]. Endlich unterliegt es keinem Zweifel, dass in dem betreffenden Gliede auf Mtth. 16, 18f. angespielt ist. Also der neue Satz enthält eine Steigerung der bischöflichen Würde, aber eine solche, die in der conlatio apostolatus und in der ordinatio vicariae sedis

1) „Portare" hat in der späteren Latinität, resp. im Vulgärdialect, einen viel weiteren Gebrauch als in der classischen Latinität. Es wird einerseits sogar für „tolerare" gebraucht, andererseits für „habere". Hier kann über den Sinn des Worts kein Zweifel bestehen.

Digitized by Google

domini eingeschlossen ist und ihren Inhalt an einer fortwirkenden historischen Thatsache, an der dem Petrus gegebenen Verheissung, hat. „Wir Bischöfe alle sind Inhaber des Ursprungs des authentischen Apostolats, auf den Christus (auch) die Kirche gegründet hat", d. h. wir sind nicht nur solche, in denen sich der Apostolat fortsetzt, auch nicht nur Stellvertreter Christi, sondern der Ursprung (das Fundament) des Apostolats, auf welchem die Kirche ruht, ist selbst in unserem Besitz. Das nur können die Worte bedeuten, von „in superiore nostro" noch abgesehen. Über „origo" und „authenticus apostolatus" ist oben in der Anmerkung z. d. St. gehandelt worden. Der Genetiv ist vielleicht wiederum appositionell zu fassen (wie in „apostolatus ducatum"; doch ist diese Annahme nicht nothwendig). Über den Sinn kann kein Zweifel sein. Gemeint ist die cathedra Petri; nur sie kann unter „origo authentici apostolatus, super quem Christus fundavit ecclesiam" verstanden sein. Also die Bischöfe participiren sämmtlich an der cathedra Petri: die grosse Verheissung Mtth. 16, 18f. ist ebensowenig wie Joh. 21, 15f. dem Petrus allein gesagt und seinem römischen Nachfolger, sondern allen Bischöfen. Sie alle haben als Besitz eben jenes Amt, auf welches Christus seine Kirche gegründet hat, das Amt des Petrus.

Aber was heisst „in superiore nostro"? Diese Worte werden Jeden lange beschäftigen, der unsere Stelle ernsthaft überlegt. Ich habe zuerst daran gedacht „loco" zu ergänzen. Tertullian sagt Apolog. 1: „in aperto et edito praesidere", adv. Val. 3: „in apertis et editis", 7: „in sublimibus habitans". Allein „praesidere" und „habitare" machen hier die Ergänzung leicht; dagegen steht an unserer Stelle „portamus", und ausserdem ist „nostro" dem „superiore" beigesetzt und erschwert die Ergänzung „loco" ausserordentlich, ja macht sie nahezu unmöglich. Dazu ist der Beisatz „in unserer erhabenen Stellung" matt und höchst überflüssig. Also wird man von dieser Erklärung absehen müssen. Das Wort „superiore" ist gesichert; nicht so das „nostro". Allein die LA, die allein daneben in Betracht kommt — denn das „vestro" der englischen Codd. ist unerträglich — „nostra" (D) ändert den Sinn nicht, auch wenn wir sie zu dem alten Genetiv „nostrai" ergänzen und eine Construction annehmen wie c. 2: „sub cura nostri constituti". Wir müssen also „superior", wenn

die Ergänzung „locus“ ausgeschlossen ist, persönlich fassen. Dann aber muss das „in“ dem „per“ nahekommen. Jede andere Deutung wird unsinnig; denn man kann nicht in einem Anderen tragen (besitzen). Der Gebrauch der Präposition „in“ in instrumentalem resp. vermittelndem Sinn (wie ἐν) ist aber in dem Vulgärlatein keineswegs unerhört, vielmehr häufig; vgl. Rönsch, Itala u. Vulg. S. 396f.[1]).

„Superior“ heisst der höher Befindliche, daher der Frühere, der Aeltere, der (mittelbar oder unmittelbar) Vorhergehende („Africanus superior“ = der ältere Afrikanus, „superior Dionysius“ „pastores aetate superiores“), also der antecessor, dann aber auch der im Rang höher Gestellte, der Vornehmere, Vorzüglichere („superioribus invidetur“, „ut ii qui superiores sunt, submittere se debent in amicitia, sic quodammodo inferiores extollere“, „cui omnem honorem ut superiori habuit“). Hiernach haben wir zu übersetzen: „wir Bischöfe haben den Ursprung des authentischen Apostolats, über den Christus die Kirche gegründet hat, durch Vermittelung unseres Vorgängers oder durch Vermittelung unseres Übergeordneten“.

Welche dieser beiden Übersetzungen verdient den Vorzug? Auf den ersten Blick könnte man geneigt sein, der zweiten den Vorzug zu geben; denn die erste scheint den Plural zu verlangen: „in superioribus nostris“. Allein auf diese Ungenauigkeit ist schwerlich etwas zu geben, wenn man die Incorrectheit der Sprache unseres Verfassers bedenkt. Im Grunde ist es auch nicht einmal eine Ungenauigkeit, da ja jeder Bischof durch seinen Vorgänger den authentischen Apostolat überkommen hat[2]). Also lässt sich durch eine flüchtige Erwägung nicht entscheiden.

Den „superior“ habe ich in der altlateinischen christlichen Literatur nur einmal finden können. Umsonst habe ich sonst Schriften und Indices durchgesehen. Aber diese eine Stelle scheint mir von Werthe zu sein, vor Allem auch ihres Alters wegen. Irenäus citirt bekanntlich in seinem grossen Werke nicht

1) Vgl. über den Gebrauch von ἐν im N. T. Winer, Grammatik 7. Aufl. S. 364: *ἀνὴρ ἡγίασται ἐν τῇ γυναικί — ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμόνων* etc.

2) Dass sich der Singular vielleicht noch anders erklärt, darüber s. unten

selten „die Presbyter" oder „den Presbyter": „presbyter quidam, qui audierat ab his qui apostolos viderant et ab his qui didicerant", „ille senior", „ὁ θεῖος πρεσβύτης", „senior apostolorum discipulus", *οἱ πρεσβύτεροι τῶν ἀποστόλων μαθηταί*", „presbyteri, qui Joannem discipulum dominum viderunt", „ὥς ἔφη τις τῶν προβεβηκότων", „quemadmodum et quidam ante nos dixit", „ex veteribus quidam ait", etc.[1]). Unter diesen und ähnlichen Formeln finden sich aber auch folgende: „καθὼς ὑπὸ τοῦ κρείττονος ἡμῶν εἴρηται" (Lat.: „quemadmodum a meliore nobis dictum est")[2]), „καθὼς ὁ κρείσσων ἡμῶν ἔφη" („sicut melior nobis etc.")[3]), „hi qui ante nos fuerunt et quidem multo nobis meliores"[4]), „sicut quidam dixit superior nobis"[5]). Es kann schwerlich zweifelhaft sein, dass superior hier von der Zeit zu verstehen ist, namentlich wenn man die Citationsformeln vergleicht, die ich der unsrigen unmittelbar vorangestellt habe. Irenäus nennt einen bestimmten Presbyter — wir wissen nicht, wen — „ὁ κρείσσων"; aber „superior" ist eben nicht „κρείσσων", und neben jenem Wort steht „quidam", welches hier fehlt.

Auch in der uns vorliegenden Stelle muss man bei näherer Erwägung die Übersetzung „superior" durch „der Übergeordnete" verwerfen. Nicht nur weil sie den abgeleiteten Sinn des Worts enthält, der durch den Zusammenhang gefordert sein müsste, wenn wir ihm folgen dürften, sondern vor Allem, weil sie den Gedanken enthielte, dass ein Bischof — nicht als Einzelner, sondern im Namen der Bischöfe sprechend — eine bestimmte Person als das Oberhaupt aller Bischöfe bezeichnete. Das ist aber unerhört im dritten Jahrhundert. Man könnte nur an den römischen Bischof als den „superior" denken, der, wie wir sehen werden, sich um das Jahr 200 bereits eine besondere Stellung in der Kirche vindicirt hat; aber wann haben die Bischöfe ihn schlechtweg „unsern superior" genannt? Die römische cathedra, die cathedra Petri wurde als cathedra prima bezeichnet und mit anderen hohen Ausdrücken gefeiert; aber

1) S. eine Zusammenstellung aller dieser Stellen in meiner Ausgabe der Apostolischen Väter, 2. Aufl. I, 2. p. 105sq.
2) Iren. Praef. ad l. I ed. Harvey I p. 3.
3) Iren. I, 13, 3, Harvey I p. 119.
4) Iren. Praef. ad l. IV, Harvey II p. 144.
5) Iren. III, 17, 4, Harvey II p. 95.

Digitized by Google

von dieser Anerkennung bis zur Anerkennung, der römische Bischof sei der superior aller übrigen Bischöfe, ist ein weiter Schritt, und selbst in jener Zeit, in welcher man der Person des römischen Bischofs einen wirklichen Vorrang einzuräumen begann (Zeit des Julius, Damasus, Siricius), hat man ihn m. W. nie schlechtweg „unseren superior" genannt. Auch lässt sich kaum annehmen, dass Petrus selbst unter dem superior zu verstehen sei [1]; denn warum hätte sich dann der Verfasser so seltsam ausgedrückt, und wie schwer erträglich ist der Gedanke, dass die Bischöfe durch Petrus Inhaber des Apostolats des Petrus — denn das ist der „authentische Apostolat" — seien! Indessen mag man die Möglichkeit dieser Übersetzung immerhin notiren. Sie kommt der gleich zu besprechenden Übersetzung sachlich nahe.

Wir ziehen es daher vor, „superior" an unserer Stelle in dem nächsten Sinn zu nehmen, nämlich als „der Ältere", „der Vorgänger". Der Verfasser will sagen, dass er, wie jeder Bischof, den authentischen Apostolat durch Vermittelung seines Vorgängers (antecessor) inne habe.

Überschaut man nun den ganzen Satz noch einmal, so sagt er direct darüber nichts aus, welcher Bischof unseren Brief geschrieben hat. Mtth. 16, 18f. gilt allen Bischöfen, ebenso wie Joh. 21, 15ff.

Aber sollte der Eindruck, den Pamelius, Bellarmin u. A. gehabt haben, dass hier der römische Bischof das Wort führe auf einem Irrthum beruhen? Ich glaube nicht; sie haben vielmehr Recht, und dass sie Recht haben, lässt sich zu höchster Wahrscheinlichkeit bringen.

Allerdings spricht der Verfasser im ersten Capitel communicativ; er redet, indem er von sich spricht, von allen Bischöfen, und wir haben diese seine Haltung bisher voll und allein zur Geltung gebracht. Allein ein Jeder, der von seinem Amte spricht und dabei alle einschliesst, welche das gleiche Amt haben, colorirt doch, mehr oder weniger bewusst, seine Aussage nach der ihm eigenthümlichen Auffassung des gemeinsamen

---

1) So hat Bonwetsch (Schriften Tertullian's S. 87) unter den „praecessores" des römischen Bischofs in dem Satze Tertullian's adv. Prax. 1: „auctoritatem praecessorum eius defendendo", die Apostel Petrus und Paulus verstehen wollen, aber nicht mit Recht.

Digitized by Google

Amtes. Eine solche Colorirung liegt aber hier und auch im 3. Capitel unzweifelhaft vor. Der Verfasser bestimmt die eigenthümliche Würde des Episcopats nach Mtth. 16, 18 f. und Joh. 21, 15 f., d. h. nach den beiden grossen Stellen, in denen Petrus gefeiert wird, und er spricht dabei im Singular von „unserem Vorgänger", durch welchen er die Verbindung mit Petrus besitzt. Hier denkt man an den besonderen Vorgänger, den gerade der römische Bischof besitzt, und wir werden zeigen können, welchen Werth man gerade in Rom in einzigartiger Weise auf den Vorgänger und auf die Autorität der Vorgänger gelegt hat.

Wer wird sich getrauen, die Worte einem anderen Bischof in den Mund zu legen, als dem römischen? Wir haben oben S. 73 ff. ausführlich über den ältesten Gebrauch der beiden Stellen in der Kirche gehandelt und gezeigt, dass sie der römische Bischof vor Allem verwerthet hat. Allerdings haben wir dort auch gesehen, dass Tertullian (Scorp. 10) aus Mtth. 16 ableitet, dass die Kirche die Schlüssel besitze („memento claves caeli hic dominum Petro et per eum ecclesiae reliquisse"), und noch wichtiger war, dass Cyprian de unit. 4 und ep. 31, 1 aus derselben Stelle das Amt aller Bischöfe abgeleitet hat („inde per temporum et successionum vices episcoporum ordinatio et ecclesiae ratio decurrit, ut ecclesia super episcopos constituatur et omnis actus ecclesiae per eosdem praepositos gubernetur"). Also Cyprian könnte zur Noth unsere Stelle geschrieben haben oder einer seiner Nachfolger. Allein Cyprian selbst hat die Theorie aus Rom, und wo er sie bringt, denkt er immer zugleich an die unitas der Kirche und des Episcopats, ja sie ist ihm der Hauptgedanke; endlich Cyprian schreibt nach d. J. 250. Nun aber haben wir gesehen, dass unsere Schrift älter ist, und dass die entscheidenden Ausdrücke, die sie enthält („apostolus ducatus", „authenticus apostolatus") nicht die Cyprian's sind, während die cyprianischen („unitas sacerdotalis", „origo unitatis", „cathedra Petri", „ecclesia catholica" etc.) ganz fehlen. Also werden wir von Cyprian weggewiesen auf eine ältere Zeit. Dann aber können wir nur den römischen Bischof in Anspruch nehmen, jenen Bischof, von dem auch Cyprian — trotz seiner Idee vom Gesammtepiscopat, der die dem Petrus gegebene Verheissung besitzt — bekennt, dass er die cathedra Petri in besonderer Weise inne habe, und zwar jeder Inhaber durch seinen Vorgänger.

Digitized by Google

vgl. ep. 35, 8: „cum Fabiani locus, id est cum locus Petri et gradus cathedrae sacerdotalis, vacaret, Cornelius episcopus factus est".

Versuchen wir es daher mit einer älteren Zeit: wir setzen dort ein, wo uns zuerst Mtth. 16 in einer kirchlichen Controverse entgegentritt, ja wo uns die Stelle überhaupt zuerst als wichtige Instanz begegnet — bei dem Streit zwischen Tertullian und dem römischen Bischof Calixt. Vorher sei nur noch einmal daran erinnert, dass der Gegensatz „vicarius — authenticus" nicht bei Cyprian, wohl aber bei Tertullian zu belegen ist.

Aus der Schrift Tertullian's de pudicitia vermögen wir die Position, die Calixt eingenommen und die Tertullian's Zorn erregt hat, zu erkennen[1], und Hippolyt's Bericht in den Philosophumenen verdeutlicht dieselbe. Calixt hatte einen Erlass promulgirt: „Ego et moechiae et fornicationis delicta poenitentia functis dimitto" (de pudic. 1). Derselbe hat zunächst seines Inhaltes wegen Tertullian erregt, aber auch um seiner Begründung willen. Wenn Tertullian den Calixt in seiner Gegenschrift, den römischen Bischof höhnend, „pontifex maximus" „episcopus episcoporum" „benedictus papa" und vor allem „apostolicus" nennt oder anredet, so sieht man daraus, dass Calixt seine Stellung als römischer Bischof betont haben muss, ja das „apostolicus" weist bereits auf Mtth. 16. Auf diese Stelle muss sich Calixt zunächst für seine Person und sein Amt berufen haben. Dass dies der Fall gewesen ist, zeigt de pud. 21, und dass Calixt auch Joh. 21 für sich angerufen hat, zeigt die höhnische Anrede „pastor bonus". Allein andererseits zeigt dieselbe Stelle (de pud. 21), dass Calixt Mtth. 16 noch nicht ausschliesslich auf den römischen Bischof bezogen, vielmehr das Recht aller Bischöfe, den Binde- und Löseschlüssel zu verwalten, aus der Stelle abgeleitet hat (s. den Abdruck der Stelle oben S. 74 und namentlich die Worte: „idcirco praesumis et ad te derivasse solvendi et alligandi potestatem, id est ad omnem ecclesiam Petri propinquam"). Dass seine Erlasse primär einer Steigerung des

1) Dass die Schrift de pudicitia sich gegen Kundgebungen des römischen Bischofs richtet, ist allgemein anerkannt. Früher dachte man an Zephyrin; aber seit der Entdeckung der Philosophumena haben sich die meisten Forscher mit gutem Grund für Calixt erklärt.

Digitized by Google

Ansehens und der Befugnisse der Bischöfe überhaupt galten, secundär die besondere Bedeutung des römischen Stuhls steigern sollten und steigerten, geht auch aus Hippol., Philos. IX, 12 hervor (*ὁ Κάλλιστος ἐδογμάτισεν, ὅπως εἰ ἐπίσκοπος ἁμάρτοι τι, εἰ καὶ πρὸς θάνατον, μὴ δεῖν κατατίθεσθαι*).

Tertullian behandelt nun in seiner Gegenschrift die Ableitung eines Rechtes der Bischöfe auf Sündenvergebung aus Mtth. 16 als ein vollkommenes Novum; wohl stimmt er darin mit seinem Gegner überein, dass aus Mtth. 16 folge, die Kirche sei im Besitze der Schlüssel (s. auch Scorp. 10); aber die Folgerung einer Befugniss der Bischöfe erklärt er für unerhört und für widersinnig. Dieses Unerhörte und Widersinnige findet sich aber genau so in dem uns beschäftigenden Abschnitt der Schrift de aleatoribus. Ihr Verfasser spricht von allen Bischöfen und spricht allen Bischöfen die origo authentici apostolatus und das Recht der Sündenvergebung zu; aber er thut das in der Form, dass er von sich als Bischof spricht, d. h. genau so, wie wir nach der Schrift de pudicitia in Bezug auf die Erlasse Calixt's anzunehmen haben. Es lässt sich in der That keine schlagendere Parallele denken, zumal wenn man noch hinzunimmt, dass Tertullian dem Calixt die wiederholte Berufung auf den Hirten des Hermas so übel nimmt, die sich auch in unserer Schrift an hervorragender Stelle findet! Die ausschliessliche Beschlagnahme von Mtth. 16 seitens des römischen Bischofs ist erst durch Stephanus erfolgt. Er hat den entscheidenden, weiteren Schritt gethan, und es ist uns unbekannt, dass ihn ein römischer Bischof je wieder zurückgenommen hätte [1]).

1) Die Beweisstellen sind Cypr. ep. 75, 6. 16. 17. 25 (Brief Firmilians) und 73, 3 (z. Th. abgedruckt oben S. 73 f.). Erst von Stephanus wissen wir, dass er „aliquid sibi insolenter vindicavit et adroganter adsumpsit, ut diceret se primatum tenere et obtemperari a novellis et posteris sibi potius oportere“. Diese Unterscheidung von primatus und ecclesiae novellae et posterae, die zum Gehorsam verpflichtet seien, ist ebenso neu, wie die „gloriatio de episcopatus sui loco, se successionem Petri tenere, super quem fundamenta ecclesiae collocata sunt“. Stephanus erst hat die höhnische Bezeichnung „episcopus episcoporum“, die Tertullian dem Calixt ins Gesicht geschleudert hat, wirklich wahr zu machen unternommen, weshalb ihm die besorgten afrikanischen Bischöfe sagen müssen (Sentent. episcop. Praef.): „neque quisquam nostrum epi-

Digitized by Google

Also auf einen römischen Bischof und auf einen solchen des anfangenden 3. Jahrhunderts — in diese Zeit mussten wir aber die Abfassung unserer Schrift verlegen — passt unser erstes Capitel ausgezeichnet, ja wir finden nur hier eine schlagende Parallele. Man könnte nach dem Beigebrachten geradezu geneigt sein, in Calixt selbst den Verfasser unserer Schrift zu erkennen; sind doch dem Tertullian auch noch andere Kundgebungen dieses Bischofs ausser jenem berüchtigten Erlass bekannt geworden, und in ihnen war der Hirte des Hermas citirt (s. oben S. 59). Dass unsere Schrift lateinisch geschrieben ist, würde kein Hinderniss sein; denn der „Sklave" Calixt, der ehemals in Rom Geschäfte gemacht hat, hat unzweifelhaft auch lateinisch, trotz seines griechischen Namens, verstanden. Die in der Schrift stark hervortretende Besorgniss, die Gläubigen möchten durch das Spiel ihr Vermögen verlieren, könnte Einer bei Calixt, dem weltklugen Manne und ehemaligen Bankier, ganz besonders passend finden, zumal wenn Hippolyt Recht hat, dass Calixt einst in seiner Jugend im Börsenspiel die Depositen der Wittwen und Brüder durchgebracht habe. Allein das ist ein Scherz — der herbe Ton, der durch unsere Schrift geht, die ausserordentliche Strenge in der Zuchtfrage, der Contrast zwischen saeculum und Christus, der ihren Verfasser beherrscht, stimmt nicht zu dem Bischof, der nach Hippolyt proclamirt hat, es gehöre zum Wesen der Kirche, dass sie wie die Arche Noah beschaffen sei, in welcher reine und unreine Thiere waren, der nach Tertullian die Hurer und Ehebrecher absolvirt hat, und der nach Beiden die Thore der Kirche weiter aufgethan hat, als irgend einer seiner Vorgänger. Calixt kann nicht von der ängstlichen Sorge „vae pastoribus neglegentibus i. e. delinquentibus adsidue ignoscentibus" (de aleat. 2. 1) beherrscht gewesen sein; ihn kann die Angst nicht gequält haben: „ne malignum orationibus sanctorum intercedat" (c. 3). Die Gemeinschaft der Christen war ihm ja nicht mehr eine Gemeinschaft der Heiligen.

Wir sind also gezwungen, von Calixt abzusehen. Aber wir dürfen dann schwerlich vorwärts gehen, haben uns vielmehr bei den Vorgängern des Calixt umzusehen; denn Entwickelungen,

copum se episcoporum constituit aut tyrannico terrore ad obsequendi necessitatem collegas suas adigit".

wie sie Calixt gefördert, können nicht zurückgenommen werden[1]). Der Vorgänger des Calixt war Zephyrinus (199—217). Aber bei diesem dürfen wir nicht stehen bleiben. Wir kennen ihn als einen schwachen, geldgierigen und gänzlich ungebildeten Mann, der, ohne eigene Meinung, von seinem Diakon Calixt beherrscht wurde (s. die beissende Schilderung bei Hippol., Philos. IX, 7: *κατ' ἐκεῖνο καιροῦ Ζεφυρίνου διέπειν νομίζοντος τὴν ἐκκλησίαν, ἀνδρὸς ἰδιώτου καὶ αἰσχροκερδοῦς, ὃς τῷ κέρδει προσφερομένῳ πειθόμενος συνεχώρει τοῖς προσιοῦσι τῷ Κλεομένει μαθητεύεσθαι, καὶ αὐτὸς ὑποσυρόμενος τῷ χρόνῳ ἐπὶ τὰ αὐτὰ ὥρμητο, συμβούλου καὶ συναγωνιστοῦ τῶν κακῶν ὄντος αὐτοῦ Καλλίστου*, IX, 11: *τὸν Ζεφυρῖνον, ἄνδρα ἰδιώτην καὶ ἀγράμματον καὶ ἄπειρον τῶν ἐκκλησιαστικῶν ὅρων, ὃν ὁ Κάλλιστος πείθων δόμασι καὶ ἀπαιτήσεσιν ἀπειρημέναις ἦγεν εἰς ὃ ἐβούλετο, ὄντα δωρολήπτην καὶ φιλάργυρον*). Die römischen Wirren bis zum Auftreten des Calixt bestätigen uns, dass die Gemeinde in dieser Zeit einer festen Stütze entbehrte. Von diesem schwachen, der kirchlichen Gesetze unkundigen, ungebildeten Griechen kann unsere charaktervolle Schrift nicht herrühren. Dann aber müssen wir noch einen Schritt weiter zurückgehen. Der Vorgänger des Zephyrin war Victor I. (189—198/9). Ihn haben wir nunmehr näher ins Auge zu fassen.

Bevor wir ihn und seine Zeit betrachten, haben wir daran zu erinnern, dass wir in der Schrift de aleatoribus schlechterdings nichts gefunden haben, was eine Abfassung im letzten Decennium des 2. Jahrhunderts ausschliesse, ja die Berufung auf die „doctrinae apostolorum“ neben den Briefen des Apostels Paulus und die Citation der h. Schriften, die durch die Betrachtung „Altes und Neues Testament“ noch nicht beeinflusst ist, machten es rathsam, ein möglichst frühes Datum anzu-

1) An den Zeitgenossen und Gegenbischof des Calixt, Hippolyt, ist nicht zu denken trotz Philosoph. Praef.; denn bischöfliche Kundgebungen dieses Mannes, der zudem, soviel wir wissen, nur griechisch schrieb, können sich im Abendland nicht erhalten haben. Dazu stimmt der schlichte, von aller Theologie absehende Inhalt unserer Schrift nicht mit der Schriftstellerei Hippolyts. Ferner hat Hippolyt nie den Hirten des Hermas als heilige Schrift citirt. Endlich passt das erste Capitel nicht auf einen Bischof, der schismatischer Bischof einer kleinen Partei in Rom war. Was die Nachfolger des Calixt betrifft, so werden wir unten auf sie zurückkommen.

Digitized by Google

setzen. Einwenden könnte man nur, dass Tertullian die Ableitung der bischöflichen Gewalt der Sündenvergebung aus Mtth. 16, welche ihm Calixt entgegengebracht (c. 218), als ein Novum behandelt, dass diese Ableitung aber auch im ersten Capitel unserer Schrift vorliege, die daher nicht vor c. 218 geschrieben sein könne. Allein Hippolyt denkt über die Würde und die Befugnisse des Bischofs, abgesehen von der Unabsetzbarkeit der Bischöfe, ebenso hoch wie sein Gegenbischof Calixt. Er macht diesem auch keineswegs denselben Vorwurf, wie Tertullian, dass er nämlich qua Bischof kein Recht auf den Binde- und Löseschlüssel habe, sondern er setzt dieses Recht voraus und klagt nur über die laxe Handhabung desselben. Da nun Hippolyt nichts von Calixt gelernt, sondern ihn als den Rivalen aufs Bitterste bekämpft hat, so folgt, dass die Theorie, nach welcher die Bischöfe auf Grund von Mtth. 16 und Joh. 20 das Recht der Sündenvergebung haben, in Rom älter sein muss als die Zeit Calixt's, also nicht erst von diesem Bischof aufgebracht ist. Diese Annahme wird durch die Erwägung bestätigt, dass die montanistischen Kämpfe in Rom (Proculus, Cajus u. s. w.) in den Schluss des 2. und Anfang des 3. Jahrhunderts fallen. Diese Kämpfe aber konnten nicht ausgefochten werden, ohne dass dabei zur Sprache kam, wer in der Kirche die Sündenvergebung zu verwalten habe. Die Theorie, welche Tertullian in der Schrift de pudic. bestreitet, muss daher in Rom mindestens schon 20 Jahre älter sein; neu war nur, dass Calixt sie auf Hurer und Ehebrecher anwandte. Tertullian aber, der inzwischen Montanist geworden war, bekämpfte nothgedrungen nicht nur ihre Anwendung, sondern sie selbst. Somit kann von hier aus kein Einwurf gegen eine Verschiebung unserer Schrift bis zu dem Schluss des 2. Jahrhunderts erhoben werden.

Victor ist eine verhältnissmässig deutliche Erscheinung in der dunklen Reihe der alten römischen Bischöfe; vor Allem kennen wir ihn ungleich genauer als seinen Vorgänger Eleutherus und seinen Nachfolger Zephyrinus. Im Folgenden stelle ich kurz zusammen, was uns über ihn bekannt ist[1].

1) Vgl. meine Dogmengesch. 2. Aufl. Bd. I. S. 400 ff.: „Katholisch u. Römisch", Langen, Gesch. der röm. Kirche I S. 179—200, Lipsius, Chronologie der römischen Bischöfe S. 173 f.

Digitized by Google

1) Dass der Episcopat Victor's in der Geschichte der römischen Kirche, ja in *einer* Hinsicht in der Geschichte der Kirche überhaupt, epochemachend gewesen ist, wird allgemein zugestanden. Die Stellung, die Victor in dem Osterstreit eingenommen hat, sichert ihm diese Bedeutung. Zwar steht es fest, dass die römische *Gemeinde* schon längst die erste Stelle in dem Kreise der Schwestergemeinden eingenommen hatte, dass man zu ihr längst dankbar aufschaute als zu der Gemeinde, die für das geistliche und leibliche Wohl der „ganzen Bruderschaft" Sorge trägt, dass man sich von ihr unterstützen und belehren liess, dass man ihre Schreiben mit besonderer Achtung behandelte; fest steht ferner, dass sich der monarchische Episcopat in Rom lange vor Victor entwickelt hatte, dass man schon zu Eleutherus' Zeiten in Rom eine genaue Bischofsliste, von Petrus beginnend, besass, dass man auf die successio der *römischen* Bischöfe auch anderswo (in Gallien) das höchste Gewicht legte, dass man die „maxima et antiquissima et omnibus cognita ecclesia Romana" um ihrer Stiftung durch Petrus und Paulus willen hochpries und in ihrer Bischofsreihe die Stütze der Wahrheit d. h. der apostolischen Tradition erkannte; fest steht weiter, dass ein Auswärtiger, Irenäus, von dieser Kirche bekannt hat: „ad hanc ecclesiam propter potiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea quae ab apostolis traditio"; fest steht endlich, dass in der montanistisch-*kleinasiatischen* Frage der *römische* Bischof Eleutherus von den *gallischen* Confessoren angegangen worden ist — aber noch hören wir von keiner Action, in welcher der römische *Bischof* als Bischof handelnd und eingreifend hervorgetreten wäre. Auch von *bischöflichen* Schreiben und Schriften ist uns nichts bekannt; denn die Nachricht des Prädestinatus, Soter habe gegen die Montanisten geschrieben, verdient keinen Glauben, und die zwischen Soter und Dionysius von Corinth gewechselten Briefe sind Gemeindeschreiben gewesen. Erst in Victor — einem Manne mit römischem Namen, während seine Vorgänger (Anicet, Soter, Eleutherus)[1] und Nachfolger

1) Auch Pius muss, wenn er der Bruder des Hermas ist, was sicher überliefert, ein Grieche gewesen sein trotz seines Namens.

(Zephyrin, Calixt) griechische Namen tragen — tritt uns der römische Bischof entgegen. Er arripirte das Ansehen der römischen Gemeinde für den bischöflichen Stuhl Rom's. Er wagte es, durch ein allgemeines Edict, also eine Kundgebung an die ganze Bruderschaft, in Hinsicht auf die kirchliche Festordnung die Regel der römischen Praxis als die allgemeine Kirchenregel zu proclamiren und zu erklären, dass jede Gemeinde, nicht etwa nur aus dem Verbande mit der römischen, sondern aus dem Verbande mit der einen Kirche ausgeschlossen sei, welche die römische Ordnung nicht adoptire.

Durch Eusebius (h. e. V. 23—25), der ausser einem Schreiben des Irenäus und einem solchen des Polykrates von Ephesus an Victor zahlreiche Synodalschreiben an ihn eingesehen hat, sind wir über den Passahstreit und den Antheil des Victor an demselben unterrichtet. Victor hat in dieser Sache mindestens drei Schreiben erlassen[1]). Erstens hat er den Polykrates in einem Schreiben aufgefordert, in dieser Angelegenheit eine Synode in Kleinasien zu halten[2]). Da gleichzeitig in derselben Sache viele Synoden in anderen Ländern gehalten worden sind (Eusebius zählt einige V, 23, 2 sq. auf), und da diese ihre Antworten — sie waren in der Sache sämmtlich zustimmend — an Victor schickten, wie aus dem Schreiben der Palästineser hervorgeht[3]), so kann man nicht zweifeln, dass Victor durch ein Rundschreiben die Kirchen aufgefordert hat, sich in der Osterfrage zu declariren. Dieses Rundschreiben war bereits in einem, der kleinasiatischen Kirche drohenden Tone abgefasst[4]). Zugleich ist es das erste

1) Vgl. Caspari, Quellen S. 432 ff.

2) S. dessen Antwort bei Euseb., h. e. V, 24, in der (§ 8) die Worte standen: *ἐδυνάμην δὲ τῶν ἐπισκόπων τῶν συμπαρόντων μνημονεῦσαι οὓς ὑμεῖς ἠξιώσατε μετακληθῆναι ὑπ' ἐμοῦ, καὶ μετεκαλεσάμην.*

3) Euseb., h. e. V, 25: *τῆς δ' ἐπιστολῆς ἡμῶν πειράθητε κατὰ πᾶσαν ἐκκλησίαν ἀντίγραφα διαπέμψασθαι, ὅπως μὴ ἔνοχοι ὦμεν τοῖς ῥᾳδίως πλανῶσιν ἑαυτῶν τὰς ψυχάς. Δηλοῦμεν δὲ ὑμῖν, ὅτι τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ καὶ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ ἄγουσιν, ἧπερ καὶ ἡμεῖς. Παρ' ἡμῶν γὰρ τὰ γράμματα κομίζεται αὐτοῖς καὶ ἡμῖν παρ' αὐτῶν, ὥστε συμφώνως καὶ ὁμοῦ ἄγειν ἡμᾶς τὴν ἁγίαν ἡμέραν.*

4) S. Polykrates' Antwort (§ 7): *οὐ πτύρομαι ἐπὶ τοῖς καταπλησσομένοις. Οἱ γὰρ ἐμοῦ μείζονες εἰρήκασι· … πειθαρχεῖν δεῖ θεῷ μᾶλλον ἢ ἀνθρώποις.* Möglich ist indess, worauf auch Caspari aufmerksam macht, dass Victor nach Kleinasien ein besonderes (drohendes) Schreiben richtete.

Digitized by Google

Beispiel dafür, dass der römische Bischof sich durch ein Rundschreiben an alle Kirchen gewendet hat; ferner ist es das erste Beispiel dafür, dass lediglich die Bischöfe in einer solchen Frage aufgerufen wurden — der römische Bischof wendet sich nicht an die Gemeinden oder den Klerus, sondern an die Bischöfe (s. Euseb., h. e. V, 23, 2: *σύνοδοι δὴ καὶ συγκροτήσεις ἐπισκόπων ἐπὶ ταὐτὸν ἐγίνοντο, πάντες τε μιᾷ γνώμῃ δι' ἐπιστολῶν ἐκκλησιαστικὸν δόγμα τοῖς πανταχόσε διετυποῦντο*), weiter ist es wichtig zu sehen, dass die Correspondenz der verschiedenen Landeskirchen durch Vermittelung des römischen Bischofs stattfindet, endlich muss sich Victor in der Encyklika auf Paulus und Petrus, resp. auf seine Vorgänger, berufen haben; denn Polykrates sagt in seinem Brief (§ 2): *καὶ γὰρ καὶ κατὰ τὴν Ἀσίαν μεγάλα στοιχεῖα κεκοίμηται*, und nun folgen die Namen der grossen Lichter Kleinasiens, der „superiores" der dortigen Christenheit (s. auch Euseb., h. e. III, 31, 3)[1]. Zweitens hat Victor das Votum einer römischen Synode in dieser Frage promulgirt (s. Euseb., V, 23, 2: *καὶ τῶν ἐπὶ Ῥώμης δὲ ὁμοίως ἄλλη περὶ τοῦ αὐτοῦ ζητήματος, ἐπίσκοπον Βίκτορα δηλοῦσα*). Drittens hat er nach Empfang des Schreibens des Polykrates die kleinasiatischen Kirchen durch ein Schreiben als häretisch aus der allgemeinen Kirche ausgeschlossen: s. Euseb., V, 24, 9: *Ἐπὶ τούτοις ὁ μὲν τῆς Ῥωμαίων προεστὼς Βίκτωρ ἀθρόως τῆς Ἀσίας πάσης ἅμα ταῖς ὁμόροις ἐκκλησίαις τὰς παροικίας ἀποτέμνειν, ὡσὰν ἑτεροδοξούσας, τῆς κοινῆς ἑνώσεως πειρᾶται, καὶ στηλιτεύει γε διὰ γραμμάτων, ἀκοινωνήτους πάντας ἄρδην τοὺς ἐκεῖσε ἀνακηρύττων ἀδελφούς.* Auch dieses Schreiben war eine Encyklika. Über das

welches von der Encyklika zu unterscheiden ist. Zu beachten ist der Ausdruck: „*οἱ μείζονες ἐμοῦ*" für die Apostel; er erinnert an den „*ὁ κρείσσων*" des Irenäus und würde dann auch mit dem „in superiore nostro" unserer Schrift zu vergleichen sein, wenn man unter dem „superior" Petrus verstehen wollte.

1) Dass in jenen Tagen überhaupt die kleinasiatischen Grössen den römischen entgegengehalten wurden und umgekehrt, zeigt der unter Zephyrin geschriebene Dialog des Cajus mit dem Haupt der römischen, aber von Kleinasien abhängigen Montanisten, Proklus. Dieser hatte (Euseb. III, 31, 4) die kleinasiatischen Lichter ausgespielt; darauf erwiedert Cajus (II, 25, 7): *ἐγὼ δὲ τὰ τρόπαια τῶν ἀποστόλων* (Pauli u. Petri) *ἔχω δεῖξαι.*

Digitized by Google

Verfahren Victor's haben wir hier nicht zu urtheilen; gewiss ist es, ihm selber mehr oder weniger bewusst, eingegeben gewesen von der Absicht, sich des mächtigsten Rivalen des römischen Bischofs und Roms, der kleinasiatischen Kirche, zu entledigen. Zwei Encykliken hat er in dieser Sache an die Bischöfe der Christenheit gerichtet; nicht gezögert hat er, das schärfste Mittel zu brauchen, die Excommunication, und als sein Recht muss er proclamirt haben, jene Kirchen aus der Verbindung mit der Gesammtkirche abzuschneiden. Hören wir nicht denselben Geist aus unserer Schrift de aleatoribus heraus? „Magna nobis ob universam fraternitatem cura est ... et quoniam in nobis divina et paterna pietas apostolatus ducatum contulit .... accepta simul postestate solvendi ac ligandi et cum ratione peccata dimittendi, salutari doctrina admonemur, ne dum delinquentibus adsidue ignoscimus, ipsi cum eis pariter torqueamur". Man vergleiche ferner die „falsa communicatio" (c. 2), das „quanto magis debeat et ab sacrificio Christi (peccatores) arceri" (c. 4) und die ganze Schärfe unserer Schrift, deren Verfasser nur die Strafe der Excommunication zu kennen scheint. Dass Victor durch sein scharfes Schreiben und sein herbes Urtheil auch bei Solchen den höchsten Anstoss erregt hat, die sachlich mit ihm einer Meinung waren, sagt Eusebius ausdrücklich [1]). Unter denen, die Briefe an ihn zur Begütigung gerichtet haben, befindet sich Irenäus. Er hat in einem Schreiben Namens der gallischen Brüder den Victor an seine Vorgänger erinnert und damit in feiner Weise die Instanz, auf die sich Victor berufen hat, gegen ihn gekehrt. Er hält ihm das milde Verfahren des Anicet und Pius, des Hygin und Telesphorus und Sixtus vor; merkwürdiger Weise aber schweigt er von Soter und Eleutherus [2]).

2. Aber nicht nur durch die Excommunication der Kleinasiaten hat Victor seiner Strenge und seinen Ansprüchen ein

---

1) V. 24, 10: *ἀλλ᾽ οὐ πᾶσί γε τοῖς ἐπισκόποις ταῦτ᾽ ἠρέσκετο. Ἀντιπαρακελεύονται δῆτα αὐτῷ, τὰ τῆς εἰρήνης καὶ τῆς πρὸς τοὺς πλησίον ἑνώσεώς τε καὶ ἀγάπης φρονεῖν. Φέρονται τε καὶ αἱ τούτων φωναί, πληκτικώτερον καθαπτομένων τοῦ Βίκτορος.*

2) Der Anfang der Worte des Irenäus, wie Eusebius sie § 14 giebt, ist dunkel: *ἐν οἷς καὶ οἱ πρὸ Σωτῆρος πρεσβύτεροι.* Vielleicht darf man darauf hinweisen, dass das Papstbuch sub „Victor" schon dem Eleutherus die schroffe Stellung in der Osterfrage zuspricht.

Digitized by Google

Denkmal gesetzt — wir hören auch aus bester Quelle, dass er den Theodotus als Häretiker aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen hat. Das sog. kleine Labyrinth (Euseb., h. e. V, 28, 6) berichtet: *Βίκτωρ Θεόδοτον τὸν σκυτέα τὸν ἀρχηγὸν καὶ πατέρα ταύτης τῆς ἀρνησιθέου ἀποστασίας ἀπεκήρυξε τῆς κοινωνίας, πρῶτον εἰπόντα ψιλὸν ἄνθρωπον τὸν Χριστόν*. Es ist der erste Fall in der Kirchengeschichte, dass ein auf der Glaubensregel stehender Christ seiner Christologie wegen excommunicirt worden ist, und Victor ist es gewesen, der dies verfügt hat. Also auch hier wiederum die stark ausgeprägte Sorge, die Kirche geschlossen und rein zu erhalten, und der Muth, das stärkste Mittel zu gebrauchen. Wahrscheinlich hat Victor noch zwei weitere Säuberungen, und zwar im römischen Presbytercollegium, vorgenommen. Die Presbyter Blastus und Florinus wurden von ihm ausgeschlossen, der eine wegen seiner Vertretung der kleinasiatischen Osterpraxis resp. Hinneigung zu „jüdischen" Ansichten, der andere, weil er zu den Valentinianern hinüber neigte (V, 15 und 20). Zwar ist es möglich, dass schon Eleutherus diese beiden excommunicirt hat; aber der dem Blastus vorgeworfene Irrthum macht es wahrscheinlicher, an Victor zu denken. Endlich sieht die Mehrzahl der Gelehrten, z. B. Caspari und Langen, in jenem römischen Bischof, von dem Tertullian in der Schrift adv. Prax. c. 1 sagt: „Praxeas tunc episcopum Romanum, agnoscentem iam prophetias Montani, Priscae, Maximillae et ex ea agnitione pacem ecclesiis Asiae et Phrygiae inferentem, falsa de ipsis prophetis et ecclesiis eorum adseverando et praecessorum eius auctoritates defendendo coëgit et litteras pacis revocare iam emissas et a proposito recipiendorum charismatum concessare", den Victor. Diese Beziehung hat Manches für sich, und dass der Mann, der de aleatoribus geschrieben hat, Neigungen für den Montanismus gehabt hat, wäre nicht auffallend; allein es giebt einen Grund, der es räthlicher erscheinen lässt, in jenem römischen Bischof vielmehr den Eleutherus, den Vorgänger des Victor, zu erkennen (wir wissen, dass Irenäus im Namen der Gallier an Eleutherus geschrieben hat). Aber mag nun Eleutherus oder Victor zu verstehen sein — bedeutungsvoll bleibt der Ausdruck: „praecessorum eius auctoritates defendendo"; denn er stimmt mit dem überein, was wir aus Polykrates' und Irenäus' Briefen an Victor schliessen konnten, dass man nämlich — 190 in Rom auf

Digitized by Google

die „praecessores“ oder „superiores“ das höchste Gewicht gelegt hat.

3) Dies wird durch andere Stellen bei Tertullian bestätigt. Seine Schrift de oratione ist aus der Zeit des Victor. In dieser kommt er bereits auf die Frage des Schleierstreits zu sprechen und formulirt seine Forderung. „Sed non putet“, fügt er hinzu, „institutionem unusquisque antecessoris commovendam; multi alienae consuetudini prudentiam suam et constantiam eius addicunt“. Auf wen diese verhüllte Anspielung geht, zeigt dann die Schrift de virg. vel. Fast im Anfang derselben stehen die bissigen Worte (c. 1): „Paracletus solus antecessor, quia solus post Christum; hunc qui receperunt, veritatem consuetudini anteponunt; hunc qui audierunt usque, non olim prophetantem, virgines contegunt“. Und c. 2: „eas ego ecclesias proposui, quas et ipsi apostoli vel apostolici viri condiderunt, et puto ante quosdam“, und c. 3: „sed nec inter consuetudines dispicere voluerunt illi sanctissimi antecessores“. In Rom verhüllte man die Jungfrauen nicht, und von Rom aus pochte man zur Zeit des Victor und Zephyrin auf den „antecessores“ und gab die Losung aus, man müsse ihnen in Allem folgen, welche Losung dann der carthaginiensische Bischof wohl aufgriff. Von hier aus fällt ein Licht auf die stolze Formel unserer Schrift: „originem authentici apostolatus, super quem Christus fundavit ecclesiam, in superiore nostro portamus“.

4) Aber unser geschichtliches Wissen von Victor ist damit noch nicht erschöpft. Mit hoher Wahrscheinlichkeit hat man auf ihn die Worte in dem pseudotertullianischen Tractat adv. haereses bezogen: „Praxeae haeresim Victorinus corroborare curavit“. In Rom hat Praxeas gewirkt, mit einem römischen Bischof hat er nach adv. Prax. 1 zu thun gehabt, „curavit“ lässt nur an eine hochgestellte Person denken. Vertauschungen von Namen wie Victor und Victorinus sind häufig[1], die Zeit des Praxeas stimmt: also spricht Alles dafür, hier an unseren Bischof zu denken. Demgemäss hätte er, der den Adoptianer Theodotus ex-

1) In dem zu Anfang des 6. Jahrhunderts erdichteten Constitutum und in einem Briefe Silvesters (Mansi, Conc. II p. 621. 721) kommt ein Victorinus vor, der über den Ostertermin eine anmassende Entscheidung erlassen und durch Rechthaberei und Herrschsucht die Wahrheit zerrissen habe; s. Langen S. 197.

communicirt hat, sich einer modalistischen Denkweise günstig gezëigt und ihr Vorschub geleistet. Das ist nicht nur nicht auffallend, sondern in Hinblick auf die Christologie der Nachfolger des Victor sogar wahrscheinlich. In unserem Tractat de aleat. ist nun zwar keine Theologie oder Christologie enthalten: allein eine Stelle verdient hier doch unsere Aufmerksamkeit. In c. 10 schreibt der Verfasser: „in evangelio dominus dicit (folgt Mtth. 12,32) et iterum per prophetam (folgt I Sam. 2, 25)". Also ist „dominus" in gleicher Weise für Gott und Christus als Bezeichnung eines Subjects gebraucht. Mindestens protestirt somit unser Tractat nicht dagegen, von einem dem Modalismus zugeneigten Bischof verfasst zu sein.

5) Allein man darf den „Modalismus" Victor's nicht überschätzen; die Frage, ob Logoschristologie oder Modalismus ist erst unter Zephyrin in Rom controvers geworden. Beweis hierfür, Beweis aber auch für den eindrucksvollen Episcopat des Victor ist die m. W. noch von Niemandem constatirte Thatsache, dass sich nachmals keine der Parteien in Rom den Victor hat entreissen lassen wollen, dass vielmehr alle zu ihm aufblickten und sein Gedächtniss in Ehren hielten[1]. Das gälte sogar von den Montanisten, wenn sich adv. Prax. 1 auf Victor bezöge: sie hätten es dann so dargestellt, dass Victor eigentlich ihr Mann gewesen sei, der sich nur von dem teuflischen Praxeas habe bereden lassen. Aber von dieser zweifelhaften Beziehung abgesehen — die Anhänger des Calixt, die Anhänger des Hippolyt, ja selbst die Adoptianer verehrten nachmals den grossen Bischof. Das Letztere ist das Paradoxeste: es folgt aber mit Sicherheit aus Euseb., h. e. V. 28. Die Adoptianer (Artemoniten) haben trotz der Excommunication des Theodotus des Älteren seitens des Victor doch behauptet: *τετηρῆσθαι τὴν ἀλήθειαν τοῦ κηρύγματος μέχρι τῶν χρόνων τῶν Βίκτορος, ὃς ἦν τρισκαιδέκατος ἀπὸ Πέτρου ἐν Ῥώμῃ ἐπίσκοπος, ἀπὸ δὲ τοῦ διαδόχου αὐτοῦ Ζεφυρίνου παρακεχαράχθαι τὴν ἀλήθειαν* (§ 3). Wir wissen nicht, wie sie sich die Excommunication des Theodotus zurechtgelegt haben, wahrscheinlich identificirten sie sich nicht mehr mit ihm.

1) Eine Ausnahme macht nur, wie oben bemerkt, Pseudotertullian: aber er ist kein Römer, vielmehr höchst wahrscheinlich mit Victorin von Pettau identisch.

Digitized by Google

Thatsache ist, dass der Verfasser des kleinen Labyrinths die Orthodoxie des Victor gegen sie vertheidigt und ihn für sich in Anspruch genommen hat.

Nicht minder interessant ist die Haltung des Hippolyt. Wir kennen seine Erbitterung über Calixt und Zephyrin, seine Entschiedenheit in der Verwerfung des Modalismus, seine Entrüstung über die laxe Disciplin des Calixt. Aber über Victor fällt kein böses Wort; er nennt ihn vielmehr IX, 12 (p. 454, 47) „*τὸν μακάριον Οὐίκτορα*“ und er erzählt uns von ihm, dass die Marcia, die *φιλόθεος παλλακὴ Κομμόδου*, ihn, der damals Bischof gewesen, habe rufen lassen und ihn nach den Namen der in den Bergwerken Sardiniens schmachtenden Christen gefragt habe; er habe ihr alle Namen genannt, aber den des Calixt, der wegen groben Unfugs dort gefangen gehalten wurde, nicht angegeben. Doch gelang es dem Calixt, mit den übrigen in Sardinien arbeitenden Christen die Freiheit zu erlangen; *οὗ παραγενομένου ὁ Οὐίκτωρ πάνυ ἤχθετο ἐπὶ τῷ γεγονότι, ἀλλ' ἐπεὶ εὔσπλαγχνος ἦν, ἡσύχασε . . . πέμπει τὸν Κάλλιστον καταμένειν ἐν Ἀνθείῳ, ὁρίσας αὐτῷ μηνιαῖόν τι ἐκτροφῆς.* Hippolyt, der gewünscht hätte, Calixt wäre in Sardinien zu Tode gequält worden, führt das Verfahren des Victor auf seine Barmherzigkeit zurück. Allein er konnte einen vom Statthalter Sardiniens Freigelassenen doch nicht härter behandeln, als dass er ihn aus Rom verwies. Zugleich zeigt die Stelle, welche hohe Gewalt der römische Bischof damals ausübte: er verweist Gemeindeglieder einfach aus der Stadt. Doch das ist für unsere Zwecke nur indirect von Bedeutung; wir haben die Stelle angeführt, um zu zeigen, dass Hippolyt von Victor in einem völlig anderen Tone gesprochen hat, als von Zephyrin und Calixt.

6) Es ist eben auf die Beziehungen zwischen Victor und dem Hofe des Commodus hingewiesen worden, die Hippolyt mit keinem Worte missbilligt hat. Diese Beziehungen gehören der frühesten Zeit der Regierung des Bischofs an; denn im Dec. 192 wurde bekanntlich Commodus auf Anstiften der Marcia ermordet. Bis dahin hatten die Christen einen ziemlich vollkommenen Frieden, der freilich auch nachher nicht sofort gebrochen wurde, da die politischen Kämpfe alle Gemüther beschäftigten. Wir hören ferner, dass diese Friedenszeit in der inneren Geschichte der Kirche Epoche gemacht hat. Aus Tertullian's Schriften

Digitized by Google

können wir es entnehmen, und Eusebius sagt es mit dürren Worten (h. e. V, 21): *κατὰ τὸν αὐτὸν τῆς Κομμόδου βασιλείας χρόνον μεταβέβλητο μὲν ἐπὶ τὸ πρᾶον τὸ καθ᾽ ἡμᾶς, εἰρήνης σὺν θείᾳ χάριτι τὰς καθ᾽ ὅλης τῆς οἰκουμένης διαλαβούσης ἐκκλησίας, ὅτε καὶ ὁ σωτήριος λόγος ἐκ παντὸς γένους ἀνθρώπων πᾶσαν ὑπήγετο ψυχὴν ἐπὶ τὴν εὐσεβῆ τοῦ τῶν ὅλων θεοῦ θρησκείαν, ὥστε ἤδη καὶ τῶν ἐπὶ Ῥώμης εὖ μάλα πλούτῳ καὶ γένει διαφανῶν πλείους ἐπὶ τὴν σφῶν ὁμόσε χωρεῖν πανοικί τε καὶ παγγενῆ σωτηρίαν.* Mit dieser Lage der Dinge treffen die Andeutungen der Schrift de aleatoribus aufs Beste zusammen. In c. 6 heisst es: „quales sunt, fideles, ut quos nemo persequitur, se ipsos invidia persequantur". Die cc. 6 und 9 zeigen uns Zustände, wie sie eine Friedenszeit in der Gemeinde einer grossen Stadt leicht hervorrufen musste; c. 11 belehrt uns, dass der Bischof zu einer Gemeinde spricht, die wohlhabende und vornehme Mitglieder zählt („aurum tuum et argentum et pecunias tuas in thesauris caelestibus repone, fundos et villas tuas iusta operatione ad paradisum remove").

7) Unsere Schrift ist lateinisch geschrieben, und zwar im Vulgärdialect oder, wie Hartel p. XLVIII sagt, in der Sprache, „qua vulgus tum in Africa utebatur". Nun ist bis über den Anfang des 3. Jahrhunderts das Griechische in der römischen Gemeinde verbreiteter gewesen, als das Lateinische; allein mindestens seit dem Ende des 2. Jahrhunderts ist die Gemeinde zweisprachig gewesen, wie manche Anzeichen beweisen [1]). Die Encykliken Victor's müssen natürlich griechisch und lateinisch abgefasst gewesen sein, wie ja auch Tertullian mehrere seiner älteren Schriften in den beiden Sprachen hat ausgehen lassen. Es ist desshalb nicht wunderbar, dass am Ende des 2. Jahrhunderts eine lateinische Schrift in Rom veröffentlicht worden ist, zumal nach der grossen Erweiterung der Gemeinde z. Z. des Commodus, die ihr so viele vornehme Römer zuführte. Noch weniger wunderbar ist es aber, eine lateinische Schrift aus dieser Zeit in Rom anzutreffen, wenn ihr Verfasser der Bischof war und dieser Bischof den Namen Victor führte. Dass der römische Bischof Victor lateinisch geschrieben hat. ist nicht auf-

1) S. darüber die erschöpfenden Untersuchungen Caspari's im 3. Bande der Quellen, besonders S. 456f.

Digitized by Google

fallend, sondern fast selbstverständlich. Allein wir besitzen zudem noch die wichtige Notiz des Liber Pontificalis [1]): „Victor natione Afer". Wir haben keinen Grund, ihr zu misstrauen. Ist Victor aber wirklich Afrikaner gewesen — der Geist Tertullian's und Cyprian's ist in ihm zu spüren —, so ist die Annahme, unsere Schrift stamme von ihm, wiederum höchst nahe gelegt. Nicht nur weil sie im Vulgärdialect geschrieben ist, den Hartel die Sprache nennt, „quae vulgus tum in Africa utebatur", sondern in noch höherem Masse, weil wir afrikanische, d. h. tertullianische und cyprianische Begriffe und Gedanken in der Schrift fanden, ohne doch eine Abhängigkeit von diesen Vätern statuiren zu können, weil wir mit einem Worte in dem Verfasser des Tractats einen „Bruder" Tertullian's, in mancher Hinsicht einen älteren, erkennen zu müssen glaubten. Somit weisen alle Zeitspuren, Alles, was sich nach Form und Inhalt aus dem Tractat erheben lässt, übereinstimmend und ohne Gegeninstanz auf Victor von Rom. Wir haben zwar kein directes Zeugniss, er sei der Verfasser unseres Tractats; aber wir dürfen sagen, da der Verf. ein römischer Bischof gewesen ist, da seine Schrift älter sein muss, als c. 230, da manche Spuren auf eine noch frühere Zeit weisen, und da Alles, was wir von Victor wissen, aufs Trefflichste stimmt, so ist der indirecte Beweis für seine Autorschaft so stark wie möglich.

8) Aber ist der Bischof Victor von Rom Schriftsteller gewesen? Eusebius weiss nur von Schreiben in der Passahfrage zu berichten, und die römischen Bischöfe — von den schismatischen Bischöfen Hippolyt und Novatian abgesehen — waren bekanntlich überhaupt keine Schriftsteller. Wir wissen nur von Briefen resp. Erlassen, die einige von ihnen verfasst haben, Soter, Victor, Calixt, Cornelius, Dionysius u. s. w. Eine Ausnahme bildet nur, nach dem Bericht des Hieronymus de vir. inl. 34. 53 und in der Chronik zum 1. Jahr des Kaisers Pertinax (2209 ann. Abr.) — Victor.

Hieronymus schreibt c. 34: „Victor, tertius decimus Romae urbis episcopus, super quaestione paschae et alia quaedam scribens opuscula rexit ecclesiam sub Severo principe annis decem", und c. 53: „Tertullianus presbyter nunc demum primus

1) Ed. Duchesne p. 137.

post Victorem et Apollonium Latinorum ponitur". In der Chronik bietet er: „Romae episcopatum suscipit tertius decimus Victor ann. X, cuius mediocria de religione extant volumina". Erst zum 4. Jahr des Severus bemerkt er dann: „Quaestione orta in Asia inter episcopos, an secundum legem Moysi XIIII mensis pascha observandum esset, Victor Romae urbis episcopus et Narcissus Hierosolymarum, Polycrates quoque et Hireneus et Bacchylus plurimique ecclesiarum pastores, quid eis probabile fuerit, litteris ediderunt quarum memoria ad nos usque perdurat".

Bekanntlich hat Hieronymus in dem unglaublich eilfertig geschriebenen, nach berühmten Mustern abgefassten Tractat „de viris inlustribus", aus dessen Bettelgewand nur die Eitelkeit des Schriftstellers hervorschaut, die Kirchengeschichte des Eusebius für fast alle, griechische Autoren betreffende, Abschnitte ausgeschrieben. Selten begegnen hier beiläufige Notizen, die nicht aus dem Kirchenhistoriker geschöpft sind, sondern dem Hieronymus selbst angehören. Dagegen war er für die lateinischen Autoren fast vollständig auf eigene Kenntniss angewiesen. Was er (c. 12) über Seneca, (53) über Tertullian, (58) über Minucius Felix, (66) über Cornelius, (67) Cyprian, (68) Pontius, (70) Novatian, (74) Victorin von Pettau, (79) Arnobius und (80) über Lactantius mittheilt, ist selbständiges Gut. Den Tertullian hat er sonst noch manchesmal angeführt (z. B. bei Papias c. 18, bei Melito c. 40) und gezeigt, dass er selbst solche Schriften von ihm gelesen hat, die uns jetzt fehlen. Ebenso hat er in dem Artikel über Papias eine Mittheilung über Victorin von Pettau und Lactantius gemacht.

Den römischen Bischof Victor kannte er, wie die Abendländer Clemens, Hermas, Irenäus u. s. w., aus Eusebius. Die Notiz: „Victor, tertius decimus Romae urbis episcopus super questione paschae . . . rexit ecclesiam sub Severo principe annis decem", lässt sich aus Eusebius ableiten. Allein die Angabe „et alia quaedam scribens opuscula" findet sich bei diesem nicht. Indessen hat Victor, wie oben gezeigt worden ist, mehrere Schreiben in der Osterfrage verfasst: Hieronymus nennt c. 45 den Brief des Polykrates an Victor ein „opusculum", obgleich er ihn vorher genau als „epistula synodica" bezeichnet hatte; es wäre also denkbar, dass unter den „alia opuscula" des Victor

Digitized by Google

lediglich die dem Hieronymus durch Eusebius bekannt gewordenen Schreiben über das Osterfest zu verstehen seien. Allein Hieronymus hätte sich dann einer exorbitanten und selbst bei ihm ungewöhnlichen Leichtfertigkeit schuldig gemacht. Statt „Victor scripsit complura opuscula super quaestione paschae“, hätte er geschrieben: „Victor (libellum composuit) super quaestione paschae et alia quaedam opuscula scripsit“. Indessen, besässen wir keine anderen Angaben des Hieronymus über Victor, so würden wir doch wohl für möglich halten, dass er hier wieder einmal seine Quelle gröblich entstellt hat. Zum guten Glück besitzen wir aber noch eine, ja noch zwei weitere Notizen von ihm. Wie wir oben angeführt, leitet er den Abschnitt über Tertullian mit den Worten ein: „Tertullianus presbyter nunc demum primus post Victorem et Apollonium Latinorum ponitur“. Das kann in dieser Schrift nichts anderes heissen, wie auch Caspari[1] behauptet, als: „Tertullian ist der erste lateinische Schriftsteller nach Victor und Apollonius“. Um Schriftsteller handelt es sich in dem Büchlein de vir. inlustr. Griechisch schreibende Abendländer hatte Hieronymus zudem bereits angeführt (Clemens, Hermas). Also erhalten wir hier die positive Notiz: Victor ist der erste lateinische Schriftsteller. Das war dem Hieronymus bekannt; das aber wusste er nicht aus Eusebius. Also besass er über Victor eine selbständige Kunde. Jetzt gewinnt auch die c. 34 gegebene Notiz einen anderen Werth. Wenn Hieronymus dort ausdrücklich sagt, Victor habe ausser „super quaestione paschae“ auch noch „alia quaedam opuscula“ geschrieben, so hatte er wirklich von solchen Kunde und wusste, dass sie lateinisch abgefasst waren.

Aber sollte ein Bedenklicher auch jetzt noch zweifeln, so ist die Notiz in der Chronik über allem Zweifel erhaben. Hieronymus hat in diesem Übersetzungswerk sich nur wenige Zusätze zum Text des Eusebius erlaubt. Bei Victor aber fügt er die Worte hinzu: „cuius mediocria extant de religione volumina“, und er bringt diese Worte nicht etwa bei der Angabe über die schriftstellerische Thätigkeit des Victor im Osterstreit, sondern verzeichnet sie um mehrere Jahre früher als den Osterbrief.

1) Quellen III S. 307. 413.

Digitized by Google

Also kann kein Zweifel bestehen: Hieronymus wusste, dass der Bischof Victor von Rom lateinische Schriften hinterlassen hat. Und noch mehr — er sagt, dass sie noch existiren, und hat sie uns charakterisirt; er kannte sie also. Es waren 1) mehrere, sie waren 2) sämmtlich von geringem Umfang („opuscula"; das „volumina" widerspricht dem nicht = Schriftrollen), 3) sie handelten de „religione", d. h. bezogen sich auf dogmatische oder ethische Fragen, und waren 4) „mediocria". Dieser Ausdruck ist unter allen Umständen geringschätzig; er kann nicht etwa = „parva" gesetzt werden, sondern bezeichnet entweder den schlechten Stil der Schriften (mediocris sermonis status" sagt Cicero) oder den unbedeutenden Inhalt. oder beides. Stünde der Ausdruck in der Schrift de vir. inl., so könnte man nicht zweifeln, dass der Stil gemeint sei (Gegensatz: „sermonis puritas et elegantia"); aber auch an unserer Stelle ist höchst wahrscheinlich der Stil charakterisirt; denn in der Chronik, die für die Gebildeten geschrieben ist, hat Hieronymus schwerlich eine abschätzige Bemerkung über den Inhalt von Schriften, die er citirt, machen wollen. Er wollte vielmehr den vulgären Dialect, in welchem jene Volumina geschrieben seien, charakterisiren.

Wir sind am Ende. Bedarf es stärkerer Beweise, um die Behauptung, die pseudocyprianische Schrift de aleatoribus sei ein Werk des römischen Bischofs Victor, zu erhärten und zur höchsten Wahrscheinlichkeit zu bringen? Ich verzichte darauf, die Beweisführung in Kürze zu recapituliren; ich vermag keine Lücke in ihr zu entdecken und glaube, dass durch dieselbe der höchst mögliche Grad von Glaubwürdigkeit erreicht ist zur Bestimmung einer Schrift, die von allen äusseren Zeugnissen verlassen ist. Drei Punkte nur bedürfen noch einer kurzen Bemerkung. Es ist erstlich oben für möglich erklärt worden, den Ausdruck „in superiore nostro" auf Petrus zu beziehen, sei es, dass man ihn übersetzt: „durch unser Oberhaupt" oder „durch unseren Vorgänger". Gesetzt aber auch, diese Beziehung sei die richtige, so wird an unserem Gesammtresultat schlechterdings nichts geändert; denn es ist für dasselbe ganz gleichgiltig, ob unter dem Vorgänger der nächste Vorgänger oder Petrus zu verstehen ist. Ja selbst wenn Einer die fraglichen Worte ganz

Digitized by Google

tilgen wollte, weil sie (d. h. „nostro“) kritisch unsicher seien, so würde das Ergebniss kein anderes sein; denn es bliebe der Satz bestehen: „originem authentici apostolatus, super quem Christus fundavit ecclesiam, portamus“. — Zweitens sind wir oben, nachdem wir die Unmöglichkeit erkannt haben, dem Calixt unsere Schrift beizulegen, rasch zu seinen Vorgängern übergegangen und haben die nächsten Nachfolger (Urban, Pontian, Fabian) ausgeschlossen. Die einzige Begründung, die wir dafür oben S. 107 f. gegeben, scheint uns durchschlagend, dass nämlich Entwickelungen, wie sie Calixt gefördert, nicht wieder rückgängig gemacht werden können, und dass unsere Schrift einen Geist athmet, der von dem calixtinischen sehr verschieden, dagegen dem Tertullian's und Hippolyt's verwandt ist. Allein es lassen sich noch weitere Argumente beibringen. Zwar nicht die Berufung auf den Hermas als „divina scriptura“; denn es ist wenigstens möglich, dass sich der Hirte noch nach der Zeit des Calixt in der römischen Bibel erhalten hat, obschon Hippolyt und das Muratorische Fragment dagegen sprechen. Aber das Citat aus der Didache, die Aufzählung der 18 Laster, die apokryphen Herrnworte machen es höchst unrathsam, statt von den JJ. 218—222 rückwärts, vielmehr vorwärts zu schreiten. Dazu kommt — und dies ist das Wichtigste — Victor hat volumina mediocria de religione geschrieben; er war noch am Ende des 4. Jahrhunderts einem Gelehrten als der erste lateinische Schriftsteller bekannt; unsere Schrift „de aleatoribus“ ist ein „volumen mediocre de religione“; von Urban, Pontian und Fabian dagegen hat nie Jemand behauptet, dass sie Schriftsteller gewesen seien.

Drittens erhebt sich die Frage, wie ist diese Schrift um ihren Verfassernamen gekommen, wie ist sie unter die Werke des Cyprian gerathen? Aber, wie man sie auch beantworten mag — ein Argument gegen unser Ergebniss kann ihr nicht entnommen werden; denn die Frage bleibt gleich leicht und gleich schwer, ob nun Victor oder ein anderer römischer Bischof des 3. Jahrhunderts ihr Verfasser gewesen ist. Auch kann man mit demselben Recht bei allen 20 pseudocyprianischen Schriften fragen, wie es nur möglich gewesen ist, dass sie unter die Werke des Cyprian gerathen sind. Wie ist z. B. die Schrift de pascha computus, die sich selbst auf das 5. Jahr Gordian's datirt, zu einer

cyprianischen Schrift geworden? Und doch lässt sich in unserem Fall die Zeit der Beilegung vielleicht noch etwas besser bestimmen, als bei den meisten übrigen Schriften. Um d. J. 700 steht sie als Cyprian's Werk unter dessen Schriften, und zwar wohl in Rom selbst (s. oben S. 4: „emendavit Justinus Romae"); um d. J. 359 (Mommsen'sches Verzeichniss) noch nicht. Der am Ende des 4. und am Anfang des 5. Jahrhunderts lebende Hieronymus hat sie noch als eine Schrift Victor's gekannt. Also ist die Beilegung zwischen c. 430 und c. 700 erfolgt. Die justinianische Gesetzgebung gegen die Spieler mag das Interesse an der vergessenen Schrift erregt haben; sie mag zu buchhändlerischen Zwecken den viel gelesenen Werken Cyprian's angehängt worden sein und dann seinen Namen erhalten haben. Doch das sind Vermuthungen. Statt sich in sie zu vertiefen, ist es wichtiger, dessen eingedenk zu bleiben, dass Hieronymus nicht von einem opusculum, sondern von „alia opuscula" und „mediocria volumina de religione" Victor's gesprochen hat, und demgemäss auf jene Schriften zu achten, die gleichzeitig mit der unsrigen dem Corpus Operum Cypriani von der Überlieferung einverleibt worden sind. Stehen in diesem Corpus ausser der Schrift de aleatoribus nicht auch noch andere, die von Victor herrühren? Diese Frage ist jedenfalls einer Untersuchung werth, und die Schriften, die sich hier anbieten, sind leicht zu bezeichnen.

Unser Ergebniss bestätigt die älteste und einzige Vermuthung, die über unsere Schrift ausgesprochen worden ist (Pamelius und Bellarmin: der Verfasser sei ein römischer Bischof). Auf die Bedeutung dieses Ergebnisses, resp. der genaueren Bestimmung: Victor von Rom, für die lateinische christliche Literaturgeschichte für die Würdigung Tertullian's, für die Geschichte der Kirche überhaupt und die Geschichte der römischen Kirche im Besonderen will ich hier nicht eingehen. Aber der Freude, die mich während der ganzen Arbeit bewegt hat, den ältesten lateinischen Kirchenschriftsteller entdeckt zu haben, darf ich Ausdruck geben. Dieser älteste lateinische Kirchenschriftsteller ist ein römischer Bischof. Nicht unwürdig eröffnet dieser Bischof mit seinem heiligen Ernste und seiner kraftvollen Simplicität die christlich-lateinische Literatur und die Schriftstellerei der römischen Päpste. Der Clemensbrief ist das älteste Denkmal der römischen Gemeinde; unser Tractat ist das älteste Denkmal des

Digitized by Google

römischen Bischofs: beide veranschaulichen uns in sehr verschiedener Weise die Würde und Hoheit des alten christlichen Rom's. Die herzlichste Sorge für ein entferntes Glied der Bruderschaft spricht aus dem Clemensbrief, zugleich das Bewusstsein der Römer, helfen zu müssen und helfen zu können — die aufrichtigste Sorge für die ganze Bruderschaft, vor Allem aber für die Treue und Gewissenhaftigkeit ihrer Bischöfe, tritt uns in dem Tractat Victor's entgegen. Der Anlass ist scheinbar gering — das Würfelspiel. Aber dieser Bischof nimmt an ihm Gelegenheit, den Ernst seines Christenthums ebenso zum Ausdruck zu bringen, wie die verantwortungsvolle Würde seines Amtes. Er hat noch nicht mit der Welt capituliren müssen, wie Calixt und alle seine Nachfolger, und er hat Mtth. 16 und Joh. 21 noch nicht ausschliesslich auf seinen, den römischen, Stuhl bezogen, wie Stephanus, sondern auf das Amt, welches auch der geringste Bischof führt. Der römische Primat, wie Victor ihn verstanden, tritt wenigstens in unserer Schrift nicht in Ansprüchen hervor, sondern in dem Bewusstsein der höchsten Verantwortlichkeit.

Excurs.

Die Schrift de aleatoribus und der Hirte des Hermas.

Zahn hat (Gött. Gel. Anz. 1878 St. 9 S. 62f.) mit Recht darauf hingewiesen, dass der Hirte des Hermas eine grosse Bedeutung für die Praxis und Theorie der lateinischen Kirche gehabt habe, und dass diese Bedeutung bisher noch nicht genügend nachgewiesen sei. Man kann hinzufügen — was man sogar an den älteren und jüngeren Schriften eines Kirchenvaters, des Tertullian, zu studiren vermag —, dass, je älter eine lateinische christliche Schrift ist, um so deutlicher der Einfluss des Hirten hervortritt. Wir haben oben an verschiedenen Stellen auf die Verwendung des Hirten in unserem Tractat hingewiesen. Es wird nützlich sein, diese Stellen im Zusammenhang zu überblicken und zugleich Einiges, was bisher nicht angeführt worden, hinzuzufügen. Man wird hieraus erkennen, dass unser Tractat von keiner anderen Schrift so abhängig ist wie vom Hirten, und eben daraus wiederum ein starkes Argument für das hohe Alter desselben gewinnen. Zugleich wird man sich des Wortes Tertullian's an den römischen Bischof seiner Zeit: „a libro Pastoris et alias initiaris", erinnern.

1) In c. 2 unseres Tractats wird der Hirte durch: „dicit enim scriptura divina" eingeführt und ein langes Citat aus demselben (Sim. IX, 31, 5 sq.) mitgetheilt.

2) Der ganze Schlusssatz des 2. Cap. („constat nos id est episcopos pastores ovium esse spiritalium hoc est hominum fidelium qui sub cura nostri constituti, nullum in eis scabies vitium repperiatur, quo magis a nobis cotidie perscrutentur, ut medicamine caelesti adhibito vellera eis florida crescant qui ad nitorem vestis caelestis proficiant") besteht aus Reminiscenzen aus dem Hirten; man vgl. Simil. VI und Sim. IX, 31 (bes. § 4) und 32.

Digitized by Google

3) Wenn es im 3. Cap. heisst, wir haben den h. Geist „cordis hospitio“ empfangen, und der Verfasser fortfährt: „cohabitatori nostro nullam maestitiam proponamus“, so findet sich dieser Gedanke in keiner NTlichen Schrift wörtlich ebenso; dagegen ist er bei Hermas sehr häufig; s. Mand. III, 1—2. 4; V, 1, 2 sq.; V, 2, 5 sq.; X, 2, 5; X, 3, 2. Von den nun folgenden beiden Citaten in unserer Schrift, die mit: „monet dominus et dicit“ eingeführt sind und die wir oben S. 70 f. nicht zu identificiren vermochten, steht das erste („nolite contristare spiritum sanctum qui in vobis est“) fast wörtlich bei Hermas, Mand. X, 2, 5: *μὴ θλῖβε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ ἐν σοὶ κατοικοῦν.* Wäre es nicht wahrscheinlich, dass beide Citate, die unser Tractat an dieser Stelle bringt, aus einer Quelle stammen, so könnte man kein Bedenken tragen, in dem Hirten die Quelle unserer Schrift auch an dieser Stelle zu erkennen. Allein es muss die Möglichkeit offen bleiben, dass sowohl der Hirte als unser Verfasser aus einer gemeinsamen Quelle geschöpft haben.

4) In c. 4 ist Herm., Mand. II, 1. 9 angeführt.

5) Das in dem Citatenconvolut aus den Timotheusbriefen (c. 4) befremdliche „viriliter age, ministerium tuum persupple“, erklärt sich vielleicht aus Herm., Sim. X, 4, 1: „viriliter in ministerio hoc conversare“.

6) Zu dem Lasterkatalog in c. 5 vgl. den Lasterkatalog in Mand. VIII, 3. 5, resp. auch Sim. VI. 5. 5; Mand. VI, 2. 5. Beachtenswerth ist, dass auch Mand. VIII, 5 der Katalog mit den Worten schliesst: *καὶ ὅσα τούτοις ὅμοιά εἰσιν.*

7) Zu dem Ausdruck c. 5: „venenum portans letalem“ s. Vis. III. 9, 7: *τὸ φάρμακον καὶ τὸν ἰὸν βαστάζειν.*

8) Zu der in unserer Schrift häufigsten Bezeichnung der Christen (5. 7. 8. 11) als „servi dei“ vgl. die Mandate, wo dieser Ausdruck ebenfalls stehend ist.

9) Zu der Unterscheidung von „delicta in deum“ und anderen Delicten (c. 10) vgl. Simil. VI, 2 besonders § 4: *ἃ δὲ εἶδες πρόβατα . . . . εἰς δὲ τὸν κύριον οὐδὲν ἐβλασφήμησαν.*

10) Zu dem Satz c. 11: „fundos et villas tuas iusta operatione ad paradisum remove“ vgl. Sim. I, besonders § 8—11: *ἀντὶ ἀγρῶν ἀγοράζετε ψυχὰς θλιβομένας κτλ.*

Digitized by Google

11) Zu dem Satz c. 11: „ut peccata tua donentur tibi eleemosynis et operationibus continuis incumbe", vgl. Sim. V u. zahlreiche andere Stellen bei Hermas.

Diese Zusammenstellung lehrt, dass unser Verfasser im Hirten lebt und webt. Sobald er sein specielles Thema verlässt, für dessen Behandlung er aus dem Hirten direct nichts gewinnen konnte, treten die Reminiscenzen an den Hirten deutlich hervor. An ihm hat er sich gebildet.

Digitized by Google

Index und Lexicalisches.

abicere mores 11.
abscidere manum 11.
abundantia multa 6.
accingere fortiter 4.
actio propria 2.
actores et procuratores 3.
adinvenire 7.
adinventor 7.
admissio 7.
admittere ad sacrificium 5.
admittere crimen 6.
admonere salubriter 3.
adparatus 11.
adsidente Christo 11.
adsidue ignoscere 1.
adulter facinoris admissionis 7.
adulteria 5.
aera sordidissima 6 10.
aestimare 2.
agere bene 3.
agere viriliter 4.
aleatrix manus 5.
alienigena 4.
alveus 6.
amicitia rabiosa 6.
amplecti tabulam 7. (absol.) 5.
angelis spectantibus 11.
animare ad studium 9.
apostolatus ducatus 1.
apostolatus authenticus 1.
apostolus 3. 4. 9. 10.
arguere 4.
armare 6. manus ad periculum sui armatae, manus in perniciem domini sui armatae.
armigera instrumentorum 6.
ars domini 11.
ars infesta studentibus 9.
auctor: mulieres prostitutae penes auctorem suum 6, auctorum testimonio 7, auctor tabulae aleae 7. 8. 9.
auctorare se aleae 9.
audacia 1, audacia saeva 6.
authenticus 1.
avaritia 5.
avarus 4.
avertere cor 11.
avocari 11.
beatus (beatissimus) apostolus 9. 10.
blasphemia 10.
caeleste medicamen 2, caelestis dignatio 1. sapientia 2, thesaurus 11. vestis 2.
caligo diaboli 9, caliginem inimici ab oculis extrahere 11.
calumnia fori 6.
capere 5. 6.
carnifex 9.
cedere bonis 6.
census et adparatus 11.
Christianus 8—11. esto patiens et christianus 11.
Christus 4. 5. 8. 10. 11.
cohabitator 3.
cohibere nequitiam 11.
colligi 4.
condignus (c. accus.?) 3.
communicare 4.
communicationem falsam dare 2.
conferre in nobis 1.
consideratio 11.
considere 2.

consuescere studio 5.
consummare 5.
continuis operationibus incumbere 11, nocte dieque continuis 6.
contristare spiritum 3.
cor avertere 11.
corroborare in fidei firmitate 4.
crimen 7, crimen duplicem ac geminum admittere 6, crimen ignobile 6, crimen inmortale 11.
cultor 2, idolorum cultor 4.
cura 1. 2. 10.
de dignatione percipere 2.
de aliquo desiderare 2.
dehonorare 9.
deiectio operatur 5.
deificum studium 11.
deitas 7.
deliciae 2.
delictum 8, delictum in deum 10, delicti vulnus insanabile 5.
delinquere 1. 4. 10.
dementia 9. 10. 11.
dementis furia 6.
demonstrans litigiosum 6.
demonstrare se in imagine perniciosa 6.
deorbare 9.
devovere se 9.
diabolus 5—7. 9—11.
dignatio 1. 2. 5.
dignitas 2. 6.
dilapidare opes 6.
dimittere peccata 1. 10.
dispensator 3. 4.
distrahere censum et adparatus ad studium ecclesiae 11.
divinus 2. 5.
docere 4.
doctrina evangelica 3, salutaris 1.
doctrinae apostolorum 4.
documenta de scripturis sanctis 3.
dominica mensa 11.
dominicum sacrificium 5. 8.
dominus passim.
donare peccata 11.
donum 4.
ducatus 1.
ebrietas 5.
ecclesia 1. 2. 4. 11 (delinquere in ecclesia 4, studium ecclesiae 11).
ecclesiastica cura 10.
eleemosynae 11.
eloquium falsum 5.
episcopus 2. 3.
error 5.
eruditus 5.
ethnicum nomen 8.
evangelica doctrina 3.
evangelica monita 11.
evangelium 3. 10.
excusatio 6. 10.
expiare manum 5.
exprobrare 10.
extendere puras manus 11.
extollentia 5.
extolli 2.
extrahere caliginem ab oculis 11.
exurgere ad laudem domini 5.
favores 10.
fictiosum nomen deitatis 7.
fidelis 1—6. 9.
fides 4.
filius dei 10, filii diaboli 10.
firmitas fidei 4.
floridus 2.
fori calumnia 6.
fornicarius 4.
frater 2. 4. 5. 9.
fraternitas (universa, omnis) 1. 2. 6
fraus 5.
fundare ecclesiam 1.
fundus 11.
furax: dementia furax 6, mores furaces 11. voces furiacissimae 9. mores furiacissimi 11.
furia dementis 6.
furor maleficus et venenarius 8.
furta 5.
granarium 2.
homicidia 5.
honor 2.

Digitized by Google

hospitium cordis 3.
hostis antiquus circuit 5.
idola 4.
idolatria 5.
ignis rotans 8.
ignoscere 1. 4.
in superiore nostro 1.
in vacuum 8.
incautus frater 5.
indignari 2.
inductio corrumpens 5.
indulgentia 10.
iners 2.
infatuare 2.
inimicus operum 11.
iniuriae 5.
iniustitia 9.
iniustus 4. 9.
inmanitas atrocissimi sceleris 6.
inmolare 9.
inmortale crimen 11.
inpatientia (fera) 6. 5.
inpositio manus 3. 4.
inquinare 4.
insequi 6.
insomnis 6.
inter dispensatores quaeritur 3.
intercedere 4.
invidia 5.
involvere se laqueis 10.
Johannes apostolus 10.
iudicari cum saeculo 10.
iudicii dies 8.
iustus 3. 4. 11.
iuxta fratres inertes 2.
lacus mortis 1.
laqueus 5. 6. 10.
laudare favoribus inimicum 10.
laus domini 5.
lex 4. 6. 7. 8.
litigiosus 6.
lumen effulsit 3.
lusor 7.
lusus cotidianus 11, nocivus 11.
maledictum 5.
maleficus 8.
malignum 4.
mandare 3.
mandra mendaciorum 11.
manifestus 5. 6.
manus trux noxia et insomnis 6, manus nequam 6, manus aleatrix 5, manus puras extendere 11, manus carnifex, m. noxia 9, expiare m. 5, polluere m. 9, abscidere m. 11. purificare m. 11.
martyr 11.
martyrium 3.
medicamen caeleste 2.
meditatio 7.
mens insana 6.
mensa dominica 11.
ministerium 4.
moechiae 5.
monita evangelica 11.
monitio consonans 4.
mores furaces (furiacissimi) 11.
mortale venenum 6.
multiformis numerus 6.
negare peccatores 10.
neglegens 2. 3.
neglegentia 2.
nequam 6.
nequitia 1. nequitia praeceps 11, sedentaria et pigra 6.
nex hereditatis 9.
nocivus 11.
nocte dieque continuis 6.
nomen 7. in nomine turpis 7.
noxia 6.
noxius 6.
nuditas et inopia 9.
obsequi studio 11.
operare 5. 6.
operatio: op. frequens cum viduis 11, op. iusta 11, in operationibus iustus 11, operationibus incumbere 11.
opes augendae rei familiaris 6, opes avorum sudoribus quaesitae 6.
opus 8. 11.
oraculum 5.
oratio 4.

ordinare 1.
origo authentici apostolatus 1, originem parentorum turbis praesentibus dehonorare 9.
ossua 6.
oves spiritales 2.
paenitentiam agere 4.
paradisus 11.
pastor 2.
Paulus apostolus 3. 4. 9.
pauperes 11.
peccare 4. 10.
peccator 10.
peccatum 1. 4. 6. 11.
pecora (Abl. plur. pecoris) 2.
pecuniarum ingentium perditus 6, pecuniis mutuis se obruere 6, pecunias reponere 11.
perditi homines 1.
perfidia 5.
peierare 9.
periurium venale 6.
perscrutare 2.
persequi 6. 11.
persupplere ministerium 4.
Petrus apostolus 3.
pietas divina et paterna 1, magna et larga 5.
polluere manus 9.
pompa saeculi 9.
pondus delinquentium 4.
portare 1. 5.
potestas solvendi et ligandi 1.
praecipitare se in laqueum mortis 10.
praescius 5.
primordia temptationum 5.
procurator 3. 4. 10.
profani et errantes 7.
proficere ad nitorem 2.
promereri dominum 11.
propheta 10.
prostitutae mulieres 6.
providus 4. 5. 11.
purificare manum a sacrificiis diaboli 11.
rabiosa amicitia 6.
rapinae 5.
raptor 4.
ratio 1.
recipi 4.
rector 2.
removere ad paradisum 11.
reponere in thesauris caelestibus 11.
respicere aleam 11.
sacerdos 2.
sacerdotalis dignitas 2.
sacramenta divina consummare 5.
sacrificare 7. 8.
sacrificium (Christi, dominicum, diaboli) 4. 5. 8. 9. 11.
sacrilega meditatio 7.
saecularis 10.
saeculum 8—10.
salus 5.
salutaris 1.
sancti 4.
sapientia 2. 11.
scabies vitium 2.
scriptura (divina, sancta) 2. 3.
securus 2.
sedentaria et pigra nequitia 6.
sedes vicaria domini 1.
seniores 4.
serpens 5.
serpentinum colloquium 6.
servus dei 5. 7. 8. 11, servus cum domino tuo avocare! 11.
signum in frontibus 5.
sollicitus 3. 4. 5.
spiritalis 2.
spiritus (sanctus, diaboli) 3. 6. 10.
statunculum 7.
studere 9.
studium: libidinosum 5. 9, ignominiosum 6, pestiferum 6, perniciosum 7, nocentiorem 9, saevum 11, deificum 11, litterarum 7, ecclesiae 11, sapientiae 11, auctoris 7.
subscriptio nominis 7.
sudores avorum 6.
suggerere 7.
sumere in vacuum 8.

Digitized by Google

superior noster 1.
supplantatio inimici 6.
temptatio manifesta 6, temptationum primordia 5.
terminare legem 7.
testimonia falsa 5.
thesaurus 11.
Timotheus 4.
tormenta 3.
torqueri 1. 8.
tribulatio corporis 1.
trux 6.
tueri (pass.) 5.
in vacuum sumere 8.
valere nihilo 2.
vellera qui 2.
venabulum diaboli 5.
venalis 6.
venenum mortale 6, letale 5.
venia 10.
vicaria domini sedes 1.
vicarius Christi 10.
viduae 11.
vigiliae nocturnae 6.
villa 11.
vincere 9. 11.
zelus 5.

Zu den hier aufgeführten Worten finden sich bei Cyprian folgende werthvolle Parallelen (s. den Index von Hartel): abscidere, adinventor, adulter, adulteria, aestimare = putare, alienigena, animare, census = divitiae seu patrimonium, communicare, communicatio, condignus, consummare, contristare, cultor, deificus, delictum in deum, dignatio, dispensator, distrahere, dominicus, donare peccata, ducatus, eleemosyna, ethnicus, evangelicus, extollentia, fornicarius, fundare, indulgentiae medicina, inpatientia, inpositio manus, involvere, iustus, laqueus diaboli, lex, martyrium, ministerium, negare, operare, operatio, opus, ordinare, origo, paenitentiam agere, pastor, peccare, peccator, perfidia, perierare, pietas, pompa, pondus, portare, primordium, profanus, proficere, promereri deum, purificare, sacerdos, sacerdotalis, sacramentum, sacrificare, sacrificium, saecularis, saeculum, sedes, serpentinus, signum, sollicitus, spiritalis, suggerere, tribulatio, tueri, venalis, vicarius, zelus.

Bei Tertullian finden sich folgende Parallelen: abscidere, actor = administrator seu custos, adinvenire, adsidere, adulter, adulteria, aestimare = existimare seu putare, agere, alveus, animare, apostolatus, armare, auctor, auctorare, authenticus, avertere, avocare, blasphemia, caelestis, capere, carnifex, census = adparatus, cohabitare, colligere, condignus, communicare, communicatio, consummare, contristare, corroborare, deiectio, deificus, delictum in deum, devovere, dignatio, dignitas, dimittere peccata, dispensator, distrahere, dominicus, donare delicta, ducatus, ecclesiasticus, eleemosyna, eloquium, ethnicus, evangelicus, expiare, exprobare, extolli, exurgere, fidelis, fornicarius, frater, fraternitas, furia, gehenna, idolum, idololatria, ignis, in vacuum, indignari, indulgentia, infatuare, iniustitia, iniustus, inmolare, inpatientia, inquinare, insequi, intercedere, laqueus, lex, maleficus, mandare, manifestus, martyr, martyrium, medicamen, ministerium, moechia, monitio, negare, nequam, nex, noxius, nuditas, operari, operatio, oraculum, oratio, ordinare, origo, ossua, paenitentiam agere, paradisus, pastor, peccare, peccator, peccatum, perditus, pompa, portare, praecipitare, primordia, procurator, profanus, proficere, promereri deum, prostitutae mulieres, providus, purificare, raptor, recipere, sacerdos, sacerdotalis, sacra-

Digitized by Google

mentum, sacrificare, sacrificium, sacrilegus, saecularis, saeculum, sancti, scriptura, securus, sedes, seniores, signaculum frontium, sollicitus, spiritalis, suggerere, thesaurus, tormentum, venalis, venia, vicarius, zelus. — Der Index von Oehler, nach welchem ich hauptsächlich gearbeitet habe, ist unvollständig; auch habe ich ganz Geläufiges bei Seite gelassen. Trotzdem wird aus dieser Tabelle offenbar sein, in welch' naher Verwandtschaft Tertullian und der Verfasser der Schrift de aleatoribus hinsichtlich des Sprachmaterials stehen. Man kann sie sich in der That nicht enger denken zwischen zwei Schriftstellern, die von einander unabhängig sind und deren Einer uns nur wenige Seiten hinterlassen hat. Speciell zu dem „auctorare se aleae“ (de aleat. 9) vgl. Tertull., ad nat. I, 18: „ad certum locum se auctorare“ und ad mart. 5: „ad ignes se auctorare“.

Aus dem ältesten lateinischen Martyrium (Mart. Scill.) sei „promereri“ und „furoris dementia“ hervorgehoben; aus den nahezu gleich alten Acten der Perpetua und Felicitas „documenta“ (1. 16), „dignatio“ (1. 4) „multiformis“ (10). Letzteres Wort findet sich auch in der alten pseudocyprianischen Schrift de rebapt. 16. Der Ausdruck „favores“ (de aleat. 10) findet sich auch in der alten pseudocyprianischen Schrift de spectac. 5, „sudores“ (6) in der authentischen Vita Cyprian's c. 16, „paterna pietas“ (1) in der pseudocyprianischen Schrift ad Novatianum 1, „sanctae et divinae scripturae“ (2. 3) in der aus der Zeit Gordian's stammenden Schrift de pascha computus 1. der Ausdruck „iuxta fratres“ = „erga fratres“ findet sich bei Gruter 422, 1 („iuxta cives“), s. Rönsch, Itala u. Vulg. S. 398, „donare peccata“ (11) bei Novat., de trinit. 1. Zu dem höhnischen Satz de aleat. 6 („nocturnas vigilias celebrant“) vgl. Tertull., ad uxor. II, 4; Apolog. 39; Cypr., de orat. 29. 35. 36; Minuc., Octav. 7. Zu der ausgeführten Admonition de aleat. 5 fin. s. Tertull., de idolol. 7: „attollere ad deum pariter manus matres idolorum, his manibus adorare, quae foris adversus deum adorantur, eas manus admovere corpori domini, quae daemoniis corpora conferunt. O manus praecidendae!“

Zum Ausdruck:
„portamus in superiore nostro originem apostolatus“.

Das Wort „portare“ hat in der späteren Latinität einen sehr weiten Gebrauch. Tertullian sagt de bapt. 1: „fidem portant“. In der Schrift „de montibus Sina et Sion“, welche der unsrigen nahe verwandt ist, kommt „portare“ sechsmal (c. 3. 4. 7. 11.) vor: „Rebecca figuram portat ecclesiae“, „Isaac typum in se portabat Christi“, „Adam in se portat nomen“, „Christus Adae carnem in se figuralem portavit“, „populorum figuram in se portabant duo latrones“ etc. Aber nicht nur der Ausdruck „in se portare“ ist häufig, sondern auch „portare in alio“ kommt vor. So heisst es in dem Brief des Papstes Siricius an Himerius (Epp. Pontif. Rom. ed. Schoenemann p. 408): „Portamus onera omnium qui gravantur, quin immo haec portat in nobis b. apostolus Petrus“. Indessen ist diese Stelle keine Parallele zu der unsrigen, da „in“ in der gewöhnlichen localen

Bedeutung steht. Dagegen ist an unserer Stelle eine doppelte Übersetzung möglich. Wir können übersetzen: „an unserem Superior“ oder „durch unseren Superior“. Für beide Deutungen sind Parallelen im damaligen Sprachgebrauch, der durch das Griechische beeinflusst war (ἐν instr.), vorhanden. Indessen wenn unter „superior“ nicht Petrus, sondern der unmittelbare antecessor zu verstehen ist — man beachte, dass auch Cyprian in dem Brief an Stephanus (68, 5) den Cornelius und Lucius „antecessores nostri“ nennt, obgleich er selbst doch nicht römischer, sondern carthaginiensischer Bischof gewesen ist; in derselben Weise kann auch unser Verfasser, ein römischer Bischof, seinen Vorgänger den Vorgänger aller Bischöfe nennen, in deren Namen er spricht —, so muss man wohl die instrumentale Bedeutung des „in“ hier festhalten, wenn sie auch aus der anderen („an unserem Vorgänger“) entstanden und mit ihr enge verbunden ist. Tertullian schreibt de resurr. 44: „in persona Christi dicit (apostolus) habere nos thesaurum istum in testaceis vasis“. Diese Parallele ist sehr instructiv; denn „habere“ ist gleich „portare“. „Wir haben an der Person Christi resp. durch die Person Christi den Schatz in irdischen Gefässen“. Adv. Marc. V, 19 heisst es: „resurget corpus hoc in ipsa lege mortis in terram deiectum“. Hier ist die instrumentale Bedeutung des „in“ evident. Andere Beispiele führt Oehler an, s. auch die Erklärer des Appulejus, bei dem sich derselbe Gebrauch findet, und die Indices der Wiener KVV. Ausgabe sub „in“. Lucifer, de regib. apost. 1 p. 37, 23: „mactati in trecentis viris“ (per trec. viros).

Berichtigung.

S. 60 Z. 24 f. l. Decretum.

Digitized by Google

Druck von August Pries in Leipzig.

H C L

And. Harv
C 532.5

Noeldechen, E[rnst]. d. 1894

Die abfassungszeit der schriften Tertullians. Neue fragmente des Papias, Hegesippus, und Pierius, in bisher unbekannten excerpten aus der kirchengeschichte des Philippus Sidetes, von C. de Boor. Leipzig, J. C. Hinrich, 1888.

pp. (4), 184. (Texte und untersuchungen zur geschichte der altchristlichen literatur, v. 2.)

||Boor, Carl de|CB 2: 175

HCL 25-3045

DIE ABFASSUNGSZEIT
DER SCHRIFTEN TERTULLIANS

VON

PROF. DR. E. NOELDECHEN
OBERLEHRER AM DOMGYMNASIUM IN MAGDEBURG.

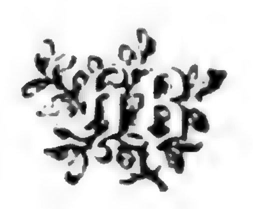
NEUE FRAGMENTE
DES PAPIAS, HEGESIPPUS UND PIERIUS

IN BISHER UNBEKANNTEN EXCERPTEN

AUS DER KIRCHENGESCHICHTE DES PHILIPPUS SIDETES

VON

DR. C. DE BOOR
KUSTOS DER UNIVERSITÄTS-BIBLIOTHEK IN BONN.



LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1888.

Digitized by Google

Druck von August Pries in Leipzig.

Digitized by Google

DIE ABFASSUNGSZEIT

DER

SCHRIFTEN TERTULLIANS

VON

PROF. DR. E. NOELDECHEN

OBERLEHRER AM DOMGYMNASIUM IN MAGDEBURG.

Digitized by Google

Die Grundsätze.

Die Grundsätze, nach denen Zeit und Ort alter Schriften nach Möglichkeit ausgemacht werden, sind im allgemeinen die gleichen. Doch erfahren sie nach besonderem Stoffe auch bestimmte Gestaltung. Was die Zeit anlangt, so sind hier die Gesichtspunkte zahlreich. Physikalische und politische, soziale und literarische, stilistische und psychologische müssen sich vielfach durchdringen. Es gilt eine Sonnenfinsternis chronologisch verwerten, Gewitter und Regenschauer, vielleicht auch ein Nordlicht ausbeuten, einen Vesuvausbruch verwenden. Es gilt, die Schlacht bei Lyon, den Mord Plautians und des Geta, es gilt. den Hercules-Commodus und Bassian-Alexander, einen Heliogabalus-Varius und vielleicht Cynocephalus-Scapula in diesem Schrifttum entdecken. Es gilt hier weiter, der Einwirkung, die Clemens und Irenaeus, vielleicht auch selber Hippolytos[1]) auf den Autor geübt haben, möglichst ins einzelne nachzugehn, und daraus Schlüsse auf die Zeit der Schriften zu ziehen, in denen dieser Einfluss sich darstellt. Es gilt auf das Wachstum des Ansehns des „christlichen Namens" zu achten[2]), die Vorzeichen von Ver-

---

1) Es versteht sich, dass die äusseren Zeugnisse späterer Schriftsteller. des Eusebius, Augustinus. Hieronymus durchaus Beachtung verdienen. Wir werden grade versuchen, diesen Zeugnissen ihr Ansehn aufs neue zu vindicieren

2) resp. auf das Bekanntwerden der Christen. ihrer Feste etc. nemo te cognoscit Christianum spect. 27 (59 o.). non dominicum diem. non pentecosten (ethnici) etiamsi nossent, nobiscum communicassent idol 14 (92 m.). quod sciam, etiam conversatio notior facta est. scitis et dies conventuum nostrorum natt. I, 7 (317 u.). in ipsis plurimum coetibus et congregationibus nostris opprimimur apol. 7 (137 u.). vulgus jam scit Christum ut hominem aliquem. qualem Judaei judicaverunt ib. 20 (195). dei voces. literas nostras, quas neque ipsi supprimimus et plerique casus ad extraneos transferunt ib. 31 (235). vgl. auch: si semper latemus ib 7 (138), ferner die

Digitized by Google

folgungen aus den Schriften herauszulesen, die Höhe des „medius ardor" in anderen festzustellen und das Nachlassen der Feindschaft wiederum in anderen zu merken [1]). Die dehnbarsten Massstäbe freilich sind die psychologisch-stilistischen [2]); und dennoch muss von denselben ein weiter Gebrauch gemacht werden. Sie vor allem erfordern vorläufige Verständigung.

Eine bekannte Thatsache ist, dass im Verlauf von einigen Jahrzehnten, ein Zeitraum, auf welchen wir hier durch zahlreiche Gründe gewiesen sind, die nationale Sprache sich wandelt, dass Wörter und Wendungen auftauchen, andere wie im Strome versinken, dass auch der einzelne Griffel neue Bildungen anstrebt und die Parteienbewegung neue Worte hervorbringt. Welche Worte [3]) und Wendungen uns hier als Leitfaden dienen dürfen, kann freilich nur das Ergebnis zusammengesetzter Erwägung sein. Haben wir aber triftig eine Reihe von Wendungen

---

Mittel, die einzelnen als Christen ausfindig zu machen: foculus acerra botuli ib. 9 (149 u.). Chrestiani ib. 3 (125). singuli forte noti magis quam omnes Scap. 2 (542 u.). multitudinis nemini ignotae fuga 12 (486 u.). (vita Christi) omnibus nunc gentibus prodita est res. 44 (523 u.).

1) Eine genauere Unterscheidung des blos Rhetorisch-pathetischen resp. auch des blos geschichtlichen Rückblicks auf erlittenes Christenleid von dem Ausdruck augenblicklicher Drangsal ist hier durchaus notwendig. Nichts ist gewisser als dass die Verfolgung intermittierte. Dennoch schreibt Tert.: tempora Christianis semper, et nunc vel maxime, non auro sed ferro transiguntur de cult. II, 13 (734). Über Rückblicke vgl. res. c. 8, S. 479 o.

2) Namentlich um dieser willen gebe ich häufig Excerpte und füge dabei die Oehlersche Seitenzahl (mit Weglassung von I und II der grösseren Ausgabe) bei. Bei den Capitelziffern heisst a Anfang, e Ende; bei den Seitenzahlen o. oben. m. Mitte. u. unten.

3) Vorsicht ist sehr vonnöten. Bonwetsch, Schr. Tert.'s zählt unter die Beweise für den kirchlichen Standort des Verf.'s von Ad mart. u. a. auch die „domina mater ecclesia" (S. 27 Note 47). Aber mater ecclesia findet sich auch in späteren und spätesten Bb. de pud. 5 (800 m) eandem invocant matrem. monog. 7 (772) vivit unicus pater noster et mater ecclesia. de res. 7 (441 u.) ecclesiam quam potiorem matrem nuncupavit. In den älteren Bb. vgl. orat. 2 (556 u.) ne mater quidem ecclesia praeteritur. bapt. 20 (640) primas manus apud matrem cum fratribus aperitis. So kommt doch ein Gleichgewicht zwischen früher und später heraus, welches die chronolog. Brauchbarkeit mindestens aufs äusserste einschränkt.

Digitized by Google

ausgemacht — wobei jene festeren Daten stets im Auge zu behalten sind — so wird dieses Ergebnis wiederum zum Kriterium. Fliessend wird dieser Massstab freilich sein und bleiben, und vor allem hülfsweise verwandt werden, wo man noch zu bestimmende Bb. an festliegende anlehnt.

Wichtig ist ohne Zweifel, wie der allmählich sich wandelnde, so der constante Sprachschatz des Autors. Namentlich werden auch Ausdrücke, welche direkt auf die Zeit gehn, bei der Zeitbestimmung der Schriften nicht aus der Acht zu lassen sein. Was sein nuper und proxime[1]), was aliquando und olim, was sein hesternus[2]) bedeutet, wird nicht gleichgiltig sein.

Von dem blos Lexicalischen abgesehn kommt der Stil im weiteren Sinne mannigfach in Betracht. Wir finden eine Anzahl von Bb., in denen bescheidene Wendungen ihm aus der Feder fliessen, wiederum andere Schriften, in denen das Selbstbewusstsein des berühmteren Mannes sich ausdrückt, indem er sich selber citiert oder auf seine bekannten literarischen Gewohnheiten so und so hinweist. Es wird kein Gewaltstreich sein, aus den Bescheidenheitsformeln an sich das Vorurteil abzuleiten, dass die fraglichen Bb. dem früheren, jene selbstbewussteren Schriften dem späteren Autor zugehören. Nicht ganz unähnlich steht es mit der anderen Thatsache, dass eine Anzahl von Schriften mit ganz besonderer Häufigkeit ausdrückliche Anreden aufweisen, während andere ganz oder teilweise dieser Eigenschaft mangeln. Die Vermutung liegt nahe, zumal angesichts der Gewohnheiten dieser spät römischen Tage, dass wirklich

1) Grotemeyer (Kempener Gymnas.-Programme 1863. 1865) will zwischen nuper und proxime unterschieden wissen. Dies wird vollkommen bündig durch ad uxor. II, 1 (683) widerlegt. S. dort: proxime tibi und ne qui nuper, wo die Worte promiscue stehen. Anders aliquando, das, wo es überhaupt temporal im engeren Sinne zu nehmen ist, auf entferntere Zeiten zurücksieht. de virg. vel. 14 (903 u.) referunt aliquando dictum a quodam etc. adv. Prax. 1 (653 o.) adfectavit illam aliquando defendendo concutere

2) hesternus (Oehler Ind. = novellus apolog. 37. adv. Prax. 2) heisst niemals „gestrig" im strengen Sinn, was mindestens einmal (ad Scap. 3. S. 543 vgl ibid. c. 2 a.) durch pristinus ausgedrückt wird. Auch Caesar, Sueton kennen diesen Sprachgebrauch. S. die Lexica. Zu olim vgl. adv. Marc. IV. 29 a V, 1. (275 m.) V. 11. (307 o.) de praescr. 30 a. ad mart. 4. (12 o.) — (vgl. auch nuper ad natt. I, 14).

Digitized by Google

die Bb. der ersten Art aus Vorlesungen hervorgingen, eine Vermutung, die noch ausdrücklich durch eine einzelne Äusserung Kraft gewinnt. Ist nun abstrakt möglich, dass derselbe literarische Mann zu sehr verschiedenen Zeiten sowohl Bb. verfasst als für eine Vorlesung niederschreibt, so wird doch die concrete Betrachtung unter Zuziehung anderer Kriterien hier zu dem Ergebnis gelangen, dass diese Vorleserarbeit mehr den Anfängen gehört, und auch nach diesem Ergebnis wird man Schriften beurteilen. Was den Stempel der Vorlesung trägt, wird das Vorurteil für sich haben, einer früheren Zeit zu gehören. Auch das wird ein Kennzeichen sein des früheren Ursprungs der Bb., dass sie einzelne Termini, die der Verfasser später wie geprägte Münze in Brauch nimmt, ausdrücklich erst prägen und so einen Unterbau liefern für späteren geschwinderen Aufbau. Es gibt eine Anzahl von Schriften, in denen ihm der christliche „Kriegsdienst“ [1]) oder die „Exomologesis“ oder „Babylon-Rom“ von Haus aus fertige Ausdrücke, andere, in denen dieselben ihm erst gleichsam entstanden sind. Es wird der Vorsicht bedürfen, wenn man diesen Beweisgrund verwendet; denn der Grund der schlagfertigen Kürze oder einer elementaren Breite kann in den Adressaten und braucht nicht im Autor zu liegen. Doch will auch diese letztere Möglichkeit vorsichtig gewogen sein.

Der Gesichtspunkt dieser Verschiedenheit der Adressaten der Schriften, des vom Autor gedachten Leserkreises mag freilich sich auch darauf erstrecken, dass manchmal Katechumenen [2]) und manchmal der Kreis der Getauften, manchmal die Gemeinde der Einfältigen und manchmal mehr die Gelehrten dem Verfasser den Sehkreis erfüllen. Zuweilen sagt er ausdrücklich, er kämpfe mit Philosophen oder sei zu rhetorisieren genötigt [3]). Entschie-

1) si statio de militari exemplo nomen sumsit (nam et militia dei sumus) orat. 19 (572). Dagegen: vocati sumus ad militiam dei vivi jam tunc etc. ad mart. 3 (9). is actus, qui magis Graeco vocabulo exprimitur et frequentatur, exomologesis est. poen. 9 (660) vgl. auch poenit. 18 (662 o.) 11 a. de pat. 15 a. Grundstelle für exomologesis de orat. 7 (562 o.) exomologesis est petitio veniae. — Babylon Romanae urbis figura est adv. Jud. 9 (723 m.) Reproduciert Marc. III, 13 (140 m.). Aber kürzer Babylonis illius cor. 13 (450); auch: magna etiam Babylon scorp. 12 (529 u.). Vgl. hier S. 8, Anm. 1.

2) de bapt. 20 e.; de orat. 3 e.

3) Philos. de anima 1 (556 o.) rhetoricari de res. c. 5 a.

Digitized by Google

dener aber macht sich ein anderer Gegensatz geltend: nämlich zwischen den „häuslichen“ Schriften, von denen ihm nur bewusst ist, dass sie in Heidenhand fallen können, und denen, die wie die Schutzschriften ausdrücklich an Heiden gerichtet sind. Zimmerte man sich ein Schema, demzufolge nach Entwickelungsnormen, sei es von Strenge zur Milde oder von Milde zur Strenge eine grade aufsteigende Linie in den Schriften des Autors sich darstellte, mit Vernachlässigung jenes Unterschieds des Häuslichen und des Auswärtigen, so würde ein Fehler herauskommen. Offenbar spricht er vom Kriegsdienst und wiederum von Handel und Wandel und auch vom Gebet für die Kaiser anders in seiner Schutzschrift, wie in den häuslichen Schriften[1]. Der psychologische Hintergrund bedarf kaum der Erörterung.

Bei der grossen Verschiedenheit der vom Autor behandelten Stoffe und dem Gelegenheitsstempel, der z. T. diesen Schriften eignet, wird sich ein Leitfaden namentlich dadurch ergeben, dass man gleichartige Darstellungsmittel — ich meine hier nicht mehr den Wortschatz — eine Art von begrifflichem Handwerkszeug, gewisse methodische Grundsätze oder sentenzenartige Schlagwörter als die rote Schnur zu erkennen sucht, die durch Themen verschiedener Art sich erkennbar hindurchzieht. Im weiteren Sinn gehört hierher die Nüancierung von Streitfragen, wie die von dem Jungfrauenschleier oder die von der Erlaubtheit der Fluchtversuche, die mitten durch die Behandlung differenter Stoffe hindurchschimmert. Auch wenn er von dem weiblichen Schmuck, d. i. namentlich von Smaragden und Schminke und ähnlichen Dingen, handelt oder wenn er den Kranz des Soldaten als besonderes Thema abhandelt, verwendet er als eine Art Schlaglicht seine Ansicht vom Schleier der Jungfrau; auch wenn er seinem Weib zu bedenken gibt, dass es besser ist, nicht wieder zu heiraten, kommt seine Theorie von der Flucht in der Verfolgung zu Worte, und zeigt uns, wie beiläufig immer, dass die spätere Schroffheit noch aussteht. Namentlich gehören hierher gewisse Einzelbegriffe oder auch begriffliche Gegensätze, die erst innerhalb seiner Laufbahn sich ihm eigentümlich verdichten.

1) Kriegsdienst und Handel apol. 42 (273 u.). Gebet für die Kaiser ibid. 32 a. Kriegsdienst idolol. 19; de cor. 11. Handel idol. 11 (83) Gebet de orat 5 (quidam protractum quendam in saeculo postulant).

Digitized by Google

die wir in einzelnen Schriften noch nicht oder nicht mehr antreffen, oder die von bestimmbaren Punkten an dem Verf. immerfort eigen bleiben. Man kann unter diesem Gesichtspunkt betrachten sein Drängen auf gesicherten Wortsinn (proprietas vocabulorum [1]), den Gegensatz von Gewohnheit und Wahrheit, und namentlich von Urbild und Abbild (veritas und imago), seine Lehre von einem blossen permissum oder indultum, von gewährter oder versagter Gemeinschaft (communicatio), seinen Doppelgebrauch von simplicitas, in dem sich sein kirchlicher Friede wie seine Verbitterung abspiegelt; auch die bewusster werdende Methodik, die Verwandtes ausscheiden lehrt [2], gerade während der Stoff ihm mehr zuwächst, die reinlichere Begrenzung der Themen, im Fortschritt seiner Entwickelung, muss hier mit in Betracht kommen.

Bei einem so fleissigen Schriftleser liegt die Annahme nahe, dass ihm mit dem Fortschritt der Jahre sein Citatenreichtum gewachsen ist. In der That gewahren wir auch, dass Bb., die nach sonstigen Kennzeichen der späteren Zeit anheimfallen, einen gewissen methodischen Gang durch die beiden Testamente zur Schau tragen. Er fällt sich wohl selber ins Wort, wenn er vorzugreifen geneigt ist, und lässt die Evangelien „warten", bis das alte Gesetz geredet hat, oder er verschiebt den „Apostolos", um im alten Testament zu hausen [3]. Namentlich die Marcionstudien, die ihn den gesammten Lucas und dann den gesammten Apostolos „durchzugehen" veranlassten, mussten ihm Anleitung werden, sich diesen stattlichen Schriftgebrauch anzueignen. Man wird im allgemeinen behaupten: je mehr eines der Bb. einen solchen

1) Es ist möglich, dass dieser Zug seiner gesammten Schriftstellerei eigen ist, vgl. de praescr. 38 e., adv. Hermog. 19 (356 o.), adv. Val. 19 a., de virg. vel. 5 a.; de pud. 4 (798 o.) habet et fides quorundam nominum familiaritatem. de carne 13 (449 o.) fides nominum salus est proprietatum.

2) sed de quaestionibus confessionum alibi docebimus cor. 1 (418). sed non statim hac sententia ceteris retractatibus locum dabimus, ne a praesenti articulo avocemur fug. 1 (462). sed alius libellus hunc gradum sustinebit Marc. I, 1 (49).

3) Beispiele dieser Art folgen S. 7, Anm. 1. Ein verwandter, ihm gleichfalls erst später eigener Einteilungsgrundsatz ist die Unterscheidung von Lehre und Vorbild: de monog. 7 a. post vetera exempla originalium personarum neque ad vetera transeamus instrumenta legalium scripturarum, vgl. de jej. 7 a. processimus itaque jam ad exempla.

methodischen Brauch zeigt, desto mehr meldet es sich als ein Stück seines späteren Schrifttums. Aber auch hier ist not, auf die Stoffe zu achten, deren nicht jeder gleichmässig solchen Schriftgebrauch zuliess. Zu geschweigen von seinen Schutzschriften, in denen er mit grösserem Takt als sein alter Justinus die Schriftcitate beiseite lässt, verhielten sich auch andere Stoffe spröde gegenüber dem Schriftbeweis. Wir begleiten hier den Verf. durch gewisse verschiedene Phasen gezwungener Versuche der Schriftbegründung, dann mehr und mehr entschiedener Ablehnung eines Ansinnens solcher Beweise. Daneben öffnen sich ihm die verrufenen „geschwätzigen Bücher“ seiner neuen Propheten. Immer deutlicher bildet sich ihm auch jene feste Trias: natura disciplina scriptura, Quellen, die einander ergänzen sollen, und manche seiner späteren Äusserungen zeigt ihn handlich rebellisch gegenüber dem überlieferten Schriftwort. Aus alledem kann erhellen, dass die Reichlichkeit seiner Citate wohl Erweis seiner Bibelbeherrschung in dem gegebenen Falle ist, aber eine geringere Fülle doch nicht ohne weiteres darlegt, dass das Buch einer Zeit angehöre, in der er noch wesentlich ärmer war[1]. Die umfassendere Charakteristik einiger biblischer Bb. begegnet allerdings nur in Schriften, welche wir mit reichlichem Grunde der spätesten Zeit zuzuweisen haben. Übrigens steht es ähnlich mit Studien des für ihn kanonischen Henoch, welche eine bestimmte Epoche seiner Schriftstellerlaufbahn bezeichnen, mit der sich wandelnden Stellung zu dem Hirten des Hermas, ja auch mit den ausdrücklich gemeldeten medizinischen Studien, deren Ertrag sich vernehmlich in gewisse Schriften geschüttet hat: auch dies will chronologisch verwertet sein. Wenn er mehrfach sich selber gar ausschreibt, so wird man zu untersuchen genötigt, wo die Priorität ist, und ob ein veränderter Standpunkt bei der Um- oder Ein-Arbeitung der älteren Sätze sich geltend macht, wobei der montanistische Faktor wesentlich in Betracht kommt.

Eine heikle Frage ist die, ob in dem gegebenen Falle das

1) Auch da, wo der Stoff es ausschliesst, dass der Schriftgebrauch reichlich ist, macht sich sein späterer Standpunkt in anderer Weise bemerklich cor. 4 (424): Quaero legem Apostolum differo. scorp. 2 (500) Sustineant evangelia paulisper, dum radicem eorum exprimo legem. Namentlich in cor. lehnt er den Schriftbeweis ab: dennoch blickt die Methodik seiner späteren Tage durch.

Digitized by Google

Kurze und Keimhafte in Gedanken und Ausdruck dem Entwickelten müsse vorangehn nach dem Gesetz des allmählichen Fortschritts, oder ob vielmehr andererseits eine umgekehrte Auffassung Platz greift: dass nämlich eine frühere Breite und geflissentliche Ausführlichkeit im weiteren Verlauf der Entwickelung einer knapperen Zusammenfassung und pointierteren Kürze gewichen ist. Ganz im allgemeinen ist hier natürlich nichts zu entscheiden; der eine wie der andere Vorgang ist psychologisch begreiflich. Indessen bei dem sichtbaren Streben dieses Verf.'s nach Kürze, bei der Thatsache, dass er sich selber zur Wiederaufnahme von früherem ganz ausdrücklich bekannt hat [1], werden wir von Haus aus geneigt sein, gerade diesen letzteren Vorgang besonders bei ihm zu erwarten.

Unter Wahrung des schon Gesagten über die Adressenverschiedenheit muss hier noch ein Grundsatz erörtert sein: dass man vorhandene Widersprüche nicht ohne zwingende Not dadurch wesentlich schärfen darf, dass man ein Ja und Nein in ein und dieselbige Zeit legt. Wenn er einerseits die Charismen, insbesondere die prophetische Gabe in einer kleinen Anzahl von Schriften auf ältere Zeiten beschränkt denkt, in der grösseren Hälfte der Schriften sie als stets lebendiges Erbe will, oder wenn er die Sabbate einmal als lediglich jüdische Feste, dann aber als Feste der Christenheit neben den Sonntagen ansieht, so werden verschiedene Epochen seiner Schriftstellerthätigkeit angezeigt. Endlich wird die „Tendenzlehre" ein gewisses Recht für sich fordern. Bekanntlich macht der Verf. eine einschneidende Krise durch, die ihn von der Rechtgläubigkeit zur phrygischen Sekte hinüberführt. Nur mit um so grösserem Eifer sehen wir den Mann der Sekte, der freilich in grossen Hauptfragen mit der Grossen Kirche zusammengeht, zum Bekämpfer der Gnosis sich aufwerfen: schon das nicht ohne die Absicht, sich Verdienste um die Gesammtkirche auf dieser Bahn zu erwerben, und die Anklage auf Haeresis, die dennoch später her-

1) Praetereo si quando paria eorum quae retractata sunt, quaedam et breviter expungo, adv. M. V, 7 (295 u.) — cui proprio volumine satisfecimus; sed nec hic desumus, propter eos qui illud opusculum ignorant ib. 10 (302) — habes compendio responsum. Caetera jam ex abundanti, ib. 9 (299 m.). Im Verlauf unserer Erörterungen werden wir solchen knapperen Resumtionen von früherem oft begegnen.

Digitized by Google

vorbricht, seinerseits zu entkräften. Noch entschiedener spricht die Tendenz aus der eigentümlichen Thatsache, dass eine Reihe von Schriften, deren Zeit aus mehrfachen Gründen auf ein Jahrzehnt zu bemessen ist, gewisse erkennbare Werbeformeln an zumeist bezeichnender Stelle zeigt. Man wird diese Zeit geradezu als eine Zeit des Werbens bezeichnen. Sie wird abgelöst durch eine andere, wo die Klage auf Haeresis laut wird, und der frühere Werbeton einem apologetischen weicht und er Schutzschriften nicht gegen Heiden, sondern gegen die Grosskirche niederschreibt. Ist die Tendenz hier die Abwehr, so folgt noch zuletzt eine Kampfschrift, durch römische Vorgänge abgelockt, in der auch etliche Masken und bis dahin genommene Rücksichten durch die Antriebe tiefer Entrüstung beiseite geworfen werden. Die Front, die er früher dem Heidentum in heissem Kampfe gezeigt hatte, ist jetzt der Grosskirche zugewandt, selbst bis zu dem Grade, dass ihm manche heidnische Dinge als vergleichsweise rühmenswert vorschweben.

Inwiefern die erwähnte Tendenz, zumal jener Werbeschriften, als chronologischer Erkenntnisgrund tauglich ist, bedarf kaum der weiteren Ausführung. Indem eine solche Tendenz sich bei Behandlung zahlreicher Stoffe, anscheinend nebensächlich, aber merkbar genug durchsetzt, bezeichnet sie eine dauernde Stimmung und Bestrebung des Autors, die für eine messbare Zeit sich in demselben behauptet. Sie wird durchschlagender wirken, als der zufällige Umstand, dass bald disciplinarische Stoffe, bald dogmatische Aufgaben sich an den Autor herandrängen. Dennoch, wenn wir im folgenden sechs Gruppen von Schriften nach einander erörtern, werden wir weder Tendenzen, noch die behandelten Stoffe dieser Gruppierung zugrundlegen. Vielmehr wird es notwendig sein, stets bei denjenigen Punkten einzusetzen, die, vermöge Zusammenwirkens mannigfaltiger Gründe [1], weniger stilistisch-psychologischer als namentlich politischer Gattung, sich als die sicheren darstellen, und im Blick auf die festen Punkte die einzelnen Gruppen zu bilden, stets das minder Gesicherte an das Gesicherte anlehnend. Die Gruppen, die wir somit erhalten, sind lediglich chronologische, zunächst gar nicht stoffliche

1 Das beste Beispiel hierfür ist poenit. Vgl. den Abschnitt über poenit.

Digitized by Google

Gruppen. Es wird gar methodisch geboten sein, den Krebsgang gelegentlich anzutreten, um von festliegenden Punkten sich rückwärts zu wenden. Sämmtliche sichere Daten erst hintereinander abzuhandeln, und erst danach das gesammte Wahrscheinliche und etwa das ganz Ungewisse in gesonderten Abschnitten abzuhandeln, könnte sich freilich empfehlen im Interesse reinlichster Scheidung. Dennoch erscheint mir dies teils als zur Zeit wenig ausführbar, teils hat es den methodischen Nachteil, dass bei stetigem Hin und Her von dem Späten zum Frühen und von dem Frühen zum Späten Wiederholungen kaum zu vermeiden wären. Dazu kommt, dass des völlig Gesicherten, an das sich kein Zweifel hängen könnte und das von nur Hochwahrscheinlichem durch scharfe Linien abstäche, zur Zeit nur wenig vorhanden ist. Dahin rechne ich das Apologeticum mit dem Ansatz 197, und, was dieser Arbeit im ganzen als eigentümlicher zugehört, den Ansatz von poenitentia auf das Jahr 204. Allerdings gibt es sonst auch Gesichertes. Dass die sechste und letzte Gruppe den Tagen Kallist's zugehört, ad Scapulam nach Severus und zwar bald nach demselben geschrieben ist, und noch manches andre ist sicher [1]. Wer könnte, um halb zu scherzen, darüber in Zweifel geraten, ob die Schrift von dem Fasten etwa vor ad martyras falle [2]. So sehr aber auch ähnliche Dinge bei dem heutigen Stand der Kritik noch gelegentlich ernsthaft behandelt werden: die Trivialität solcher Aussagen bedarf keines Erweises. Im eminenten Sinne gesichert würden wir nur Data nennen wie diese: Praxeas 217, monogamia 219, pudicitia 221: eine Bestimmtheit freilich des Ansatzes, zu welcher nicht zu gelangen ist. Gewiss aber ist wieder, nicht nur dass pudic. später als der Antipraxeas ausgeht, wofür Hippolyt sich verbürgt, sondern auch, dass pudic. abschliesst, was nur innere Beweisgründe feststellen. — Schliesslich sei hier noch angemerkt, dass zu derjenigen Voraussetzungslosigkeit, die, wie wir glauben, uns obliegt, auch der Verzicht gehört, die im allge-

1) Gesichert sind im allgem. in viel höherem Grade die Gruppen, als die einzelnen Schriften. Siehe hier Gruppe 1—6. Auch innerhalb dieser Gruppen ist die Reihenfolge des einzelnen meist in höherem Grade gesichert, als die Ziffer der aera Dionys.

2) In dieser Hinsicht ist allzu elementar z. B. Bonwetsch, Schr. Tert.'s S. 27, Note 47, wenn er de jej. 12 mit ad mart. 2 zusammenstellt.

Digitized by Google

meinen verfügbaren Jahre möglichst einförmig und gleichmässig gleichsam mit Schriften zu pflastern und durch solche uniforme Ausstattung einen symmetrischen Schein zu erzeugen. Schon ein Blick auf etwaige Reisen, sicher wohl mehrfache römische und wenigstens eine griechische, zumal aber der Blick auf die verlorenen Schriften muss dies Streben entkräften. Wenn einzelne Jahre fruchtbarer als andere sich darstellen werden, so wird dies keinerlei Vorurteil gegen die Datierung begründen.

Besondere Mittel.

Eine der nicht zahlreichen Stellen, wo Tertull. einen Rückblick auf die Geschichte seiner Tage gethan hat, finden wir in Ad Scapulam. Nach dem Tode Severs stellt er hier sich die Aufgabe, diejenigen Proconsuln von Afrika, welche sich milde erwiesen haben, rühmend zu charakterisieren, andererseits einen einzelnen Staatsmann, der zuerst innerhalb der Provinz das Schwert gegen die Christen geschwungen hat, als durch ein göttliches Strafgericht schwer gezüchtigt zu zeigen, beides mit der deutlichen Absicht, den Scapula zu bestimmen, dass er es den ersteren nachthue, vor des letzteren Verhängnis sich hüte. Die vier beifällig genannten sind: 1) Cincius Severus, 2) Vespronius Candidus, 3) C. Julius Asper, 4) Q. Servilius Horatius Pudens. Der erste Verfolger der Christen ist P. Vigellius Saturninus.

Ceuleneer[1]) hat eine Liste der Proconsuln von Afrika, die, freilich mit Unterbrechungen, von Pertinax bis Scapula fortläuft, alle Zeitgenossen des Kirchenvaters. 1) Helvius Pertinax 188—189. 2) Didius Julianus 189—190. 3) Cincius Severus[2]) 190—191. 4) Vespronius Candidus 192—193 (C. J. L. III, 1092). 5) P. Cornelius Anullinus 193—194. 6) Q. Servilius Horatius Pudens (cf. Aubé, L'église d'Afrique sous Sévère, Revue hist. XI. p. 270) 197—198. 7) P. Vigellius Saturninus 198—200. 201. cos. suff.

1) Septime Sévère S. 229.

2) Zu der in Tert.'s „praesides et constantiores et crudeliores" liegenden Charakteristik gewisser früherer Praesides, einschliesslich Vespronius Candidus, vgl. die interessante Bestätigung bei Spartianus Did. Julian. 5: Vespronius Candidus, vetus consularis, olim militibus invisus ob durum et sordidum imperium.

Digitized by Google

190. 8) Minucius Timinianus 202. Apulejus Rufinus 203—204. cos. 189. 9) M. Valerius Bradua Mauricus 204—205. cos. 191. (C. J. L. V. 7783 Waddington Fastes 248). 10) C. Julius Asper 205—206 cos. 192 (Dio 77, 5 Waddington Fastes 258). 11) Q. Flavius Scapula Tertullus cos. 195. (Waddington Fastes 256).

Somit hätten wir hier von einem längeren Zeitraum 188—206) eine fast lückenlose — nur 195 und 196 ermangeln ihres Proconsuls — Übersicht über die Statthalter, und da wohl Scapula schon seit 208 regierte, so fallen selbst bis 211 d. i. bis zum Tode Severs wiederum nur 2 Jahre aus. Freilich ist nicht zu verschweigen, dass auch an der obigen Liste die Conjectur manchen Teil hat. Die inschriftliche Sicherheit ist teils nicht überall da, teils gilt sie dem Consulatsjahre, von wo aus teils nach einem Durchschnitte[1], teils nach Gründen des Einzelfalls die Proconsulate ermittelt sind. Was zumal Saturninus anbetrifft, so sind die Zweifel noch ungelöst, die die Acta der Scillitaner zumal in ihrer griechischen Fassung[2]) über den ersten Verfolger anregen, so dass dahingestellt bleibt, ob wirklich jener Vigellius, den Tertull. genannt hat, auch nur ungefähr an das Ende des 2. Jahrh.'s zu setzen ist, und erst recht, ob nicht 197 das wahre Jahr der Verfolgung ist, von der das Apologeticum handelt. Von diesem Punkt indes abgesehen darf wohl im allgemeinen die Liste und dürfen auch im allgemeinen die Ziffern als verlässliche gelten. Um zunächst nicht zu verwirren, wenn wir tertull. Nachrichten mit der obigen Liste zusammenrücken, belassen wir gar jene Ziffern zuerst wie sie Ceuleneer aufstellt.

Nach Tertullian und der Liste ergeben sich Friedenszeiten, soweit die Action des Proconsuls wesentlich hier in Betracht kommt: 1) 190—191. 2) 192—193. 3) 197—198. 4) 205—206. Offenbar in verschiedenen Graden ist in den bezeichneten Jahren

1) S. Marquardt, Röm. Staatsverw. I, S. 405 f.

2) Nach dem cod. Paris. graec. n. 1470 abgedruckt im Bonner ind. scholar. 1881.

3) Die Datierung des apolog. ist von dieser Frage im ganzen unabhängig. Nur muss man offenbar, da die Charakteristik des Pudens in „Scap." schwerlich zu der in der Schutzschr. geschilderten Lage passen will, den Pudens um ein Jahr zurückrücken, wogegen wohl nichts Begründetes nach den Quellen zu sagen ist.

Digitized by Google

der Statthalter in Afrika der Christenverfolgung abgeneigt. Da Pertinax und Julian und selbst Severus und Candidus wohl sicher einer Zeit angehören, wo Tertull. noch nicht schrieb, so werden hier nur Pudens und Asper (197—198 und 205—206) von Wichtigkeit. Wir werden in tertull. Schriften, die ihrer Zeit zugehören, allerdings eine Feindschaft des „vulgus", aber nicht des Proconsuls erwarten. Scapula selber anlangend, der nach dem beregten Durchschnitt wohl bereits 208 sein Proconsulat angetreten hat [1]), und der auch nach Tertull. schon vor dem Tode Severs in Afrika Statthalter sein muss [2]), so wird er als ein Mann bezeichnet, der von Natur nicht grausam, aber auch nicht consequent ist: was innerhalb des Textzusammenhangs füglich nur darauf zu deuten ist, dass er längere Zeit die Christen in Afrika nicht behelligt hatte. Auch dicht nach 208 scheint somit das Schwert geruht zu haben. Es gesellt sich den Tagen des Pudens und Asper (197 f. 205 f.) noch eine dritte Epoche der Ruhe: 208—211, welche nach sonstigen Anzeichen [3]) mit der Friedensperiode des Asper zu einem längeren Frieden zusammenschmilzt. Wir wollen hier nur vorläufig an-

---

1) In Betracht käme hier die Vermutung, dass die montium scapulae pall. 2 (921), zumal bei der Kühnheit des poëtisierenden Ausdrucks, eine Anspielung auf den Namen dieses Proconsuls enthalten könnte. Über Cynocephalus-Scapula habe ich anderweitig geredet. S. Luthardt's Z.-S. 1886, S. 97. Ich halte dergleichen Geheimsprache einigermassen für wahrscheinlich, da man sie an der Apokalypse wohl lernen konnte. Vgl. Marc. II, 19 (109 m.) ut solas scapulas suas etc., wo Exod. 5, 14 mindestens die „Schultern" nicht hat, die der Autor lebhaft hier einträgt. (Allerdings ist scapulas praebere verberibus gängige Phrase.) Dazu kommen in etwas späteren Bb. „capulum" und „capulus". So res. 7 (477 m.) vilissimo alicui commiserit capulo; res. 38 (515 o.) de capulis, de sepulchris mortuos resuscitantis; res. 32 (507 u.) quam capulum, quam sepulchrum. Vgl. über Varius Heliogab. die späteren Ausführungen. In manchen der obigen Fälle ist ein gewisser Sinn solcher Anspielungen nicht schwer zu erfassen, und es gilt, neben der Apokal. die allgemeine Freude der Zeit an Wortspielen zu beachten, so Apulejus', so Tert.'s. Der abstrakte Einwand der Albernheit würde wenig verfangen. Vgl. auch Fechtrup, Cyprian S. 9.

2) Das. Tadel mit Anerkennung mischende, praesides et constantiores et crudeliores Scap. 4 (546 m.) ist ohne Zwang wohl nur darauf zu deuten, dass man mit Scapula in Afrika schon längere Zeit zu thun hatte und seine frühere Verwaltung als eine mildere kannte.

3) Nicht nur fehlt es an Spuren, dass 205 und 211. 212 eine weitere Verfolgung statthatte, sondern zumal de pall. (a. 208. 209) ist in Tagen blutiger Verfolgung schlechterdings nicht zu denken.

Digitized by Google

deuten, dass die Epoche von „Schauspiel“ und „Götzendienst“, Bb., die aus anderen Gründen in die Tage des Pudens hineinfallen, mit der Charakteristik des Mannes in Tert.'s Ad Scapulam stimmen, dass ferner pall., anima, Marcion I, II, III wiederum einer Friedensepoche sich durch innere Gründe zuweisen, Bb., welche auch andere Gründe in die Zeit von 207 und Folgejahre hinein stellen.

Die Namen der Verfolger in Afrika hat Tert. nicht aufgezählt; nur der einzige Saturnin, den seine Strafe ereilt habe, entsprach seiner warnenden Absicht. Es blieben also Anullin (193—194), Minucius Timinianus (202), Apulejus Rufinus (203—204), und Valerius Bradua Mauricus (204—205) ausser jenem Proconsul, der 197 regierte und ausser dem späteren Scapula, unter dem Tert. seine Feder führt, mit dem Verdachte behaftet, dass sie in der Provinz mit den Christen nicht glimpflich verfahren sind. Wie es mit Anullin steht, kann uns fast gleichgiltig lassen; er regiert, als Tert. vermutlich noch selber in Rom ist, und höchstens ein Erstling seiner Feder geboren wird [1]). Nur das sei angemerkt, dass, wenn der Saturninus des „Scapula“ der Saturninus der Liste ist (198 oder vielmehr 197), Anullinus noch nicht das Schwert gegen die Christen gezückt haben kann; man müsste ihn mehr gleichgiltig oder Tertull. ohne Kunde denken [2]). Timinian, nach den Acta Perpetuae, stirbt als Proconsul in Afrika, und Hilarian, Procurator, versieht seine Stelle einstweilen, bekannt als ein Verfolger auf Grund einer doppelten Angabe, Tertullian's und der Acta [3]). Es scheint, dass schon 202 (oder Anfang 203 [4])?) die Verfolgung wieder in Gang kommt, verschärft durch Severs Edict, das in diesem Jahre gegeben ward. Rufin und Bradua Mauricus haben die Verfolgungen fortgesetzt. Wie das Schweigen Tertull.'s in dem B. Ad Scapulam, so zeugt dafür noch beredter „poenitentia“, „patientia“, „uxor“, Schriften Tertull.'s, die nicht nur von Verfolgungen reden, sondern zugleich Bb., welche zahlreiche Gründe

1) Vgl. hier zu de baptismo.

2) Dies letztere ist wohl unmöglich.

3) sub Hilariano praeside Scap. 3 (543 o.). Et Hilarianus procurator, qui tunc loco proconsulis Minucii Timiniani defuncti jus gladii acceperat Acta Perpet. c. 6.

4) Vgl. Bonwetsch, Schr. Tert.'s S. 80.

Digitized by Google

und darunter etliche starke in das J. 204 und die Folgejahre hineinrücken.

Von kaum geringerer Wichtigkeit für die Gesammtauffassung der Schriften und zugleich auch insbesondere für die chronologischen Anliegen ist der Eingang des Buchs wider Praxeas, der Scapulastelle verwandt, insofern auch hier ein Rückblick in die Zeitgeschichte gethan wird, von derselben verschieden, insofern es hier sich nur handelt um die Geschicke der phrygischen Sekte. Der Rückblick geht bis auf Viktor, vielleicht sogar auf Eleutheros, und der Autor führt späte Klage, dass damals den Phrygern in Asien die Bruderrechte versagt sei. Folgte hieraus in Wirklichkeit, dass bereits in so frühen Tagen, etwa um 190, der Verf. ein Montanist war, so wären zunächst alle Mühen, die Chronologie seiner Schriften an der Hand gewisser Spuren des Umschwungs d. i. eines späteren Übertritts festzustellen, vergeblich. Jenes aber ist nicht der Fall. Ist freilich anzunehmen, dass er um 190 schon Christ war, ist weiter die Unmöglichkeit einzuräumen, dass er damals, als Irenaeus vermittelte, auf Seite der Unversöhnlichen, auf Seiten Viktors gestanden habe, so folgt eben doch nicht, dass er ganz mit den Phrygern gegangen war. Es kommt dazu ja noch eine augustinische Nachricht, die bisher noch zu wenig geprüft, oft Hals über Kopf verworfen ist: dass nämlich Tertull. eine Zeit lang die Phryger bekämpft habe [1]). Man hat die Schriften vermisst, auf welche Augustinus sich deuten liesse, und wirklich ist keine erhalten, die den Kampf gegen die Phryger irgendwie an der Stirn trüge. Bedenkt man aber die „Werbeschriften" [2]), von denen im allgemeinen geredet ward, bei denen es auch die Tendenz halb mit der Lupe zu entdecken gilt, so wird man ausdrückliche Streitschriften gar nicht notwendig erwarten. Doch gibt es in Wirklichkeit Bb., in denen die entscheidende Gabenfrage so wenig phrygisch behandelt wird, dass bis zu ausdrücklicher Gegnerschaft kaum noch ein Schritt ist [3]). Die Augusti-

1) De haeresibus ad Quodvultdeum 26 ff. 62 f. 86. Vgl. m. Aufs. bei Hilgenfeld, Z.S. f. w. Th. XXVIII, 3 S. 335.

2) Vgl. unsere späteren Ausführungen.

3) Gemeint sind adv. Jud., de orat. und de bapt., vgl. meinen Aufs. bei Hilgenfeld a. a. O. 337 ff., wozu auch noch weiter zu vergleichen adv. Marc. IV, 18. V, 2. 8 (Oehl. II, 203. 277. 297).

Digitized by Google

nische Nachricht wird auch darum im Recht bleiben, weil bestimmte Analogien in Tert.'s Entwickelung der Annahme zugute kommen, dass der Eindrücken offene Mann im Kampfe mit seinen Gegnern allmählich manche Doctrinen der bekämpften Gegner doch einsaugt, wie zumal die Schrift Gegen Praxeas von gnostischem Einfluss nicht frei ist [1]). Der älteste Tertull., soweit es sich um den Schriftsteller handelt, stellt sich so als ein Mann dar, der in irenaeischem Geiste dem Frieden mit den Phrygern geneigt war, in der wichtigen Frage der „Gaben" aber eher orthodoxer sich zeigte [2]). Hierher gehören die Bb. oratio und baptismus, auch Wider die Juden, in deren erstem zugleich auch die orthodoxe Stellung zum Sabbat sehr vernehmlich sich kundgibt. Auch im Apologeticum liegt wenigstens die letztere klar vor [3]). Wie freilich schon in idololatria [4]) und danach auch in den Einreden [5]) gewisse phrygische Ansätze, wie schwach auch immer bemerklich werden, wie die senes pueri [6]) der Schutzschrift ihm vielleicht doch schon Proculus einbegreifen, wie er in dem B. Von der Busse an einem Scheideweg anlangt, nachdem er in dem B. An die Märtyrer noch einmal Frieden gepredigt [7]); wie er seit 207 unzweifelhaft Sektenglied ist und doch noch 217 in der Grossen Kirche von Einfluss ist [8]),

1) Vgl. darüber später.

2) Hilgenfeld, Z.S. a. a. O. S. 340 ob.

3) Ebenso in de idolol. c. 14 (92): nobis quibus sabbata extranea sunt.

4) c. 4 (71) et quid ego, modicae memoriae homo, ultra quid suggeram, quid recolam de scripturis? Quasi aut non sufficiat vox spiritus sancti etc.

5) c. 28 (25) spiritus sanctus, uti eam in veritatem deduceret: Vorläufer der Deductor-Schriften.

6) c. 9 (153) quidam multo securiores totam vim hujus erroris virgine continentia depellunt, senes pueri. Vgl. adv. Valent. c. 5 (387) Proculus noster, virginis senectae et Christianae eloquentiae dignitas.

7) c. 1 (4) non ergo dicat: in meo sunt, temptabo illos vilibus odiis, defectionibus aut inter se dissensionibus. Ich beziehe das obige „noch einmal" auf seine in adv. Prax. c. 1 dargestellte Friedfertigkeit in den Zeiten des Viktor. Durchaus nahe liegt, wie auch von anderen hervorgehoben, die Vergleichung von Acta Perpet. c. 13: Et dixerunt Optato: Corrige plebem tuam, quia sic ad te conveniunt quasi de circo redeuntes et de factionibus certantes.

8) adv. Prax. c. 1 (654) sed et denuo eradicabitur, si voluerit dominus, in isto commeatu.

Digitized by Google

muss später einzeln gezeigt werden. Die Praxeasstelle anlangend[1]) werden wir annehmen dürfen, dass er, schwerlich ganz ohne Selbsttäuschung, sich rückwärts orientiert hat, wenigstens etwa insoweit als der Schmerz über Viktors Verhalten ihm im gesteigerten Lichte seiner späteren Stellung erschienen ist.

Aus dem Gesagten fällt drittens Licht auf jene bedeutsamen Vorgänge, die die Acta Perpetuae abschildern, und auf die frühen Beziehungen Tertullians zu der Sekte, welche weiter auch durch das Verhältnis etlicher tertullianischer Schriften zu jenen Akten erläutert werden. Da die Perpetuae passio hinreichend sicher bestimmbar ist und sie mit grosser Wahrscheinlichkeit 203 angesetzt wird, so ist auch hier ein Gewinn für die Schriftendatierung zu hoffen. Von früheren Bb. des Autors kommen in Betracht die Juden[2]) und vor allem der Frauenputz[3]), von den etwas späteren Bb. vor allem de patientia[4]). Man wird hier annehmen müssen, dass des Autors Einfluss früh in die phrygischen Kreise gereicht hat und der Gedankenwelt eines Saturus wie auch der Perpetua selber tertull. Einfluss nicht fremd ist. Umgekehrt wird die „Geduld" jenen mächtigen Eindruck schon wiedergeben, den das tapfere Leiden der Phryger auf den Schriftsteller gemacht hat, mag auch Perpetua selber erst später von ihm genannt werden. Die Vermutung ist sehr begründet, dass

1) nämlich betreffs der Äusserungen in der Mitte des ersten Capitels, wo er auf die Tage Viktors zurücksieht.

2) c. 10 (723): sic et Aegyptus nonnunquam totus orbis intelligitur apud illum, superstitionis et maledictionis elogio, proinde et magnae et regno superbae et sanctorum debellatricis. Vgl. de spectac. 3 (23): si omnis gens peccatrix est Aegyptus et Aethiopia. [Später adv. Marc. II, 14 (101 u.): Aegyptum foedissimam, superstitiosam; vgl. die Reproduction der „Juden" in adv. M. III, c. 13.] Damit vgl. acta Perpet. c. 10: et exivit quidam contra me Aegyptius, foedus specie, cum adjutoribus suis, mecum pugnaturus.

3) c. 13 (734) angeli bajuli sustinentur, vgl. acta Perp. 11: et coepimus ferri a quatuor angelis in orientem. de cultu f. 2 (704) nam et vobis eadem substantia angelica repromissa, idem sexus qui et viris, eandem judicandi dignationem pollicetur (vgl. adv. Val. 22: non angelus, non angela); dazu acta Perp 10: et facta sum masculus; de cultu 6 (708 u. sic calcabit diaboli caput. Acta Perp. 10: et calcavi illi caput; ib. c. 18: caput jam Aegyptii calcans. (Genes. III, 15 wird unsere Folgerungen kaum beirren.)

4) Vgl. die folgende Besprechung von de patientia.

Digitized by Google

der Todesmut dieser Schar, welche gleichsam Vorzügliches leistete, auf den Übertritt dieses Autors sehr bedeutend mit einwirkte[1]).

Andererseits beweisen die Acta im Vergleich mit tert. Schriften, dass Tert. 203 noch nicht zu den Montanisten gestossen war; es wäre wohl sonst nicht begreiflich, dass von jenem eigentümlichen Phrygertum, das die Acta Perpetuae atmen, dem Verf. so wenig mit anflog. Sagt eine alte Nachricht, dass derselbe sich später von den andern Phrygern gesondert habe, und geben einige späteste Schriften, namentlich auch die von dem Schleier einen Commentar zu der Nachricht, so hat schon resurr. Stellen, in welchen ein bestimmter Dissensus gegenüber Pepuzaschwärmern hinreichend zutage tritt[2]). Wie er der Gelehrte der Sekte ist, und wie er, ein schon fertiger Mann, in den Kreis der Begeisterten eintritt, hat er sich auch zu manchem, was speziell jene Acta berichten, und was, ziemlich dicht vorher, den Perpetualeuten selbst eigen ist, offenbar spröde verhalten. Bezeichnend ist u. a., dass weder von dem „Käse" der Acta[3]) noch auch von den manus junctae als Habitus beim Gebet bei ihm Spuren vorhanden sind. Den „Käse" hat man damit entschuldigt, dass es um Visionen sich handele. Aber die Visionen sind lehrhaft und pflegen eine Wirklichkeit abzuspie-

---

1) Es mangelt nicht an sonstigen Ähnlichkeiten bei dem fertigen Montanisten mit den Schilderungen der Perpetua-Kreise. Vgl. das bei Tert. häufige: omnia pro temporibus modulari — von seiten Gottes — mit der Ablehnung des blossen Altersanspruches in den Acta Perp. 1: viderint qui unam virtutem spiritus sancti pro aetatibus judicent temporum. Dazu: Acta 1: cum majora reputanda sint novitiora quaeque et novissimiora mit exhort. cap. c. 6 (746 u.) posteriora pristinis praevalere; selbst schon de bapt. 23: sed in omnibus posteriora concludunt, et sequentia antecedentibus praevalent; freilich dort zur Rechtfertigung der ökumenischen Taufpraxis der Christenheit; namentlich auch acta Perpet. 1: cur non et nova documenta . . . . digerantur mit de anima 9 (568) nam et diligentissime digeruntur ut etiam probentur. Eine Art von Contrast bildet das si pinguiores producamur Acta c. 16 mit dem späten de jejun. 17 macies non displicet nobis . . . facilius, si forte, per angustum salutis januam introibit caro exilior. Auf gleicher Anschauung beruht sanctus et innocens sanguis (Felicitatis) Acta c. 15 und (Caracalla) Christiano lacte educatus ad Scap. 4 (548). Chronologisch ist dies alles nicht brauchbar.

2) c. 26 (501 u.): sed nec ulli omnino terrae salus repromittitur etc.

3) acta Perp. 4: de caseo quod mulgebat, dedit mihi buccellam.

Digitized by Google

geln[1]; und ein späteres Zeugnis[2]) wenigstens berichtet vollkommen ausdrücklich, dass dem Käse bei nicht wenigen Phrygern eine Cultusbedeutung zukam. Auch die manus junctae[3]) der Acta, zweimal in denselben erwähnt, finden bei Tertullian sich niemals. Dagegen hat er ausdrücklich, und zwar in polemischer Stelle die ausgebreiteten Hände, eine Haltung bei dem Gebet, die, sagt er, die Juden nicht wagen[4]). Sollten die Juden der Tage die gefalteten Hände bevorzugen, und zu den judaistischen Zügen, die die Phryger so vielfach verraten, auch diese Verwandtschaft der Haltung ihrer Betenden zählen? Epiphanius' Taskodrugiten[5]) decken sich freilich nicht einfach mit den Betern à la Perpetua, immerhin ist die Abweichung da, in Sachen der Haltung der Betenden, von gemeinchristlichem Brauche. Kommt nun zu alledem noch der tertull. Irrtum über die visio Saturi[6]), so bestätigt sich jener Eindruck, dass zur Zeit der Perpetualeiden und ihrer bald folgenden Aufzeichnung Tert. noch nicht Mitglied der Sekte ist, die ihn als fertigen Mann erst später in ihren Kreis nahm[7]).

1) Tert. de anima 9 (568) beschreibt die Entstehung solcher Visionen mit den naïven Worten: allocutiones proferuntur ... ita ut inde materiae visionibus subministrentur etc.

2) Epiphan. haer. 29 s. 49 cf. Kaye in Oehl. III, 702: Artoturitae nomen suum inde derivabant quod pane et caseo utebantur in celebranda eucharistia.

3) c. 4: et ego accepi junctis manibus. c. 10: at ubi vidi moram fieri junxi manus, ut digitos in digitos mitterem.

4) de oratione 14 (566).

5) Tascodrugitae inde (nomen derivabant) quod preces facientes digitum indicem ad nasum admovere solebant. Oehl. a. a. O. Erscheint dieser Habitus wunderlich, so kaum minder das accipere junctis manibus Acta 4 und das apprehendere caput Aegyptii, gleichfalls junctis manibus ib. c. 10.

6) de an. 55 (642 u.). Abgesehen von der Verwechselung des Saturus und der Perpetua stimmt auch die Theorie über das Paradies kaum völlig mit Acta c. 13: et coepimus illic multos fratres cognoscere, sed et martyras.

7) Auch sonst dissentiert der spätere (montanist.) Tert. von der Lehre der Acta. De fuga verwirft jede Flucht und leitet die Verfolgungen von Gott her. Dagegen vgl. acta 20: diabolus praeparavit. Vgl. auch ad uxor. I, 3 (672): quod permittitur, bonum non est (exhort. cap. 3 a) mit permittendo voluit Acta c. 16. Selbst das constituere praemio Acta c. 3 ist kaum im Geschmack des späteren Tert.

Digitized by Google

Die Merkmale der frühesten Schriften.

Eine gewisse Anfängerschaft des Autors zeigen „Juden", „baptismus" und „Frauenputz". Den „Juden" hat das lose Gefüge das irrige Vorurteil eingetragen, dass sie des Autors nicht würdig seien. Vom Baptismus ist richtig bemerkt worden, dass das B. im Vergleich mit der „Busse", die teilweise die gleiche Materie mit bapt. behandelt, als namhaft geringer sich darstelle. Die unfertige Art von de cultu erhellt u. a. daraus, dass das zweite der Bb., offenbar eine Überarbeitung und Neuauflage des ersten, doch zwischen Ergänzung und Neubearbeitung schweben bleibt [1]. Auch oratio zeigt Spuren des Anfängers, der sich nach „Bräuchen" [2] erkundigt, wie denn Bescheidenheitsformeln für diese Zeit mehrfach bezeichnend sind. Hebt in der Schutzschrift der Autor, dessen erste Jugend zurückliegt, sich zu einer eigentümlichen Höhe, die er als Apologet sogar nie wieder erreicht hat, so wird hier die Art seiner Aufgabe und die Frische seiner Begeisterung neben der Not der Tage in die Wagschale fallen. Daneben zeigt das Verhältnis dieser Schrift zu dem „Publikum" ihn als einen Entlehner gegenüber seinen eigenen Blättern, wie er später in Marcion III freilich noch einmal sich darstellt, so jedoch, dass sein Verfahren später besser begründet ist. Wesentlich ist hier der Mann noch frei von dem späteren Phrygertum, wie Taufe, Gebet und Juden in Betreff der Gaben dies darthun und auch andere Schriften durch die Sabbatsbehandlung erhärten. Die botmässige Stellung gegenüber den kirchlichen Ämtern erhärtet vor allem die Taufe, aber mit etlichem Abzug wesentlich auch oratio. Schwache Spuren des „Geistes", wie

1) Die Ansicht, dass de cultu, adv. Jud und etwa noch etliches andere von dem frühesten tertull. Schrifttum aus Vorlesungen erwachsen ist, habe ich in der Z.S. f. k. W. u. k. L. 1885, S. 207 f. vertreten. Ich füge hier noch den Hinweis auf adv. Jud. 1 und apolog. 22 (209 o) hinzu. Die Dämonen, sagt er an der letzteren Stelle, erschnappen ihr Wissen von den Verfügungen Gottes teils aus den Propheten, teils aus den gegenwärtig schallenden Vorlesungen (Besnard I. S. 74). Adv Jud. 1 Anfang bekennt er sich auch selber ausdrücklich zu einer Praxis der „Vorlesungen".

2) id cum scrupulosius percontarer et rationem requirerem. orat. 13 (365).

Digitized by Google

ihn die Phryger vertreten, zeigt idololatria, erste Deductor-Spuren enthält das B. Von den Einreden, Friedensmahnungen andrerseits namentlich die Schrift An die Märtyrer. Dem Heidentum gegenüber gewahrt man ein allmähliches Anschwellen der Feindseligkeiten des Publikums wie wachsende Bekanntschaft des Heidentums mit dem Personenbestand der Gemeinde, mit den Versammlungslokalen und den Festzeiten der Christen. Von politischen Daten findet sich die Teilung der Syrien (ca. 194) in „Wider die Juden", das Lyoner Gemetzel (Febr. 197) in dem B. An das Publikum, die Tötung der 29 (Herbst 197) in Schutzschr. und Ad martyras, ein „Circusgewitter" in Rom (Dezember 196) in dem B. Von den Schauspielen, ein schwer zu verkennender Blick auf einen karthag. Wassermangel (geheilt erst 203) in den Bb. Vom Frauenputz. Die ersten antignostischen Schriften beschliessen die erste Gruppe.

Digitized by

Apologeticum.

Die Schutzschrift anlangend ist grundlegend die berühmte Arbeit von Mosheim [1]). Allerdings wird man nicht umhin können, ein Jahr weiter als Mosheim zurückzugehen [2]), da über den Beginn des Partherkriegs im ganzen jetzt Einstimmung da ist (197, nicht 198) [3]). Ist Sever schon im Herbste (197) in Nisibis, oder verlässt er doch Rom schon im Herbst dieses Jahres, wird der Tod jener 29, von denen Dio [4]) berichtet, vor seinem Ausmarsch verhängt, so gelangen wir, die Schutzschrift betreffend, kaum in den Herbst 197, und werden bei dem Spätsommer anhalten. Die 29 sind es, die Tert. vorschweben, wenn er von einem Reste redet der „Weinlese von Verrätern". Er sagt, dass ebendieselben sich in heuchlerischen Freudenbezeugungen kurz vorher überboten haben [5]), und Herodian schildert, wenn auch minder ausführlich, diesen Wetteifer in Rom nach der Schlacht bei Lugdunum, während Dio mit stoischer Ruhe [6]) nur die Tötung dieser Vornehmen anmerkt.

---

1) Abgedruckt bei Oehler, III, 490—510.

2) So ausser Bonwetsch auch Harnack, Z.S. f. KG. II, 572.

3) Mosheim setzte den Beginn des Partherkrieges 198 a. a. O. 509. Vgl. dagegen Duruy, Revue histor. VII, 266 (Sever ging über den Euphrat, ehe 197 vorbei war); Fuchs, Sever 78 (Ausmarsch Severs nach dem Osten einige Monate vor Anbruch von 198); Ceulenecr, Sévère 114 (Sev. verlässt Rom vor Herbst 197; Herbst 197 ist er in Nisibis).

4) 35 werden freigesprochen, 29 verurteilt Dio LXXV, c. 8 e. Vgl. Spartian. Sever. c. 13.

5) sed et qui nunc scelestarum partium socii aut plausores cotidie revelantur, post vindemiam parricidarum racematio superstes, quam recentissimis laureis postes praestruebant etc. apolog. 35 (247); vgl. Herodian. III, 8: *εἰς τὴν Ῥώμην εἰσήλασεν. ὁ δὲ δῆμος αὐτὸν δαφνηφορῶν μετὰ πάσης τιμῆς καὶ εὐφημίας ὑπεδέξατο· ἥ τε σύγκλητος προσηγόρευσαν κτλ.*

6) Er hatte zu den Vorsichtigen gehört (Ende 196). Vgl. Dio LXXV. 4 a.: *ἡμεῖς μὲν οἱ βουλευταὶ ἡσυχίαν ἤγομεν.* Zu Dio's Charakter vgl.

Die Sicherheit dieser Datierung [1]) ist dadurch in Schwanken gebracht worden, dass auch in späterer Zeit, nach längst begonnenem Krieg, Executionen ähnlicher Art auf Plautians Veranlassung vorkommen [2]). Aber, abgesehen davon, dass die Schutzschrift uns nirgend veranlasst, in die späteren Jahre hinabzusteigen, vielmehr im Gegenteil anhält, vor Beginn des Partherkriegs stehen zu bleiben, werden Nachrichten aus Asien schwerlich so Schlag auf Schlag in Karthago einlaufend zu denken sein, wie die Schutzschrift dies andeutet. Die „Weinlese von Verrätern" kann auch kaum die 29 bezeichnen, als deren „Reste" dann etwa die Pescennianer zu denken wären, die in Asien sterben müssen, sondern jene Weinlese ist das Lyonische Blutbad.

Nichts führt, bei Lichte besehen, in die späteren Jahre. Die Schutzschrift sagt ziemlich farblos von den — drohenden — Parthern: sie übertreffen die Christen an Anzahl: grade als ob weiter nichts zur Zeit von den Parthern zu sagen steht, die nur, gleichsam nachträglich, wie ein eben auftauchender Gegner, neben den längst geschichtlichen Marcomannen genannt werden [3]). Frei-

auch seinen naïven Bericht über sein Verhalten unter Commodus: LXXII, 20 m.: *καὶ ἐπεβοῶμεν τά τε ἄλλα ὅσα ἐκελευόμεθα.*

1) Wichtig für die Datierung des apolog. ist auch der von Harnack, Z.S. f. K.G. II, 575 hervorgehobene Umstand, dass der zweite grosse Sieg Severs über die Parther schon einige Wochen vor dem 15. Mai 198 in Afrika bekannt ist, denn an diesem Tage ist von dem Aedil und Duumvir T. Aurelius Fortis jener Denkstein errichtet worden, der zu Diana in Algier gefunden ist und der den parthischen Sieg feiert. Renier, Inscript. rom. d'Alg. n. 1727. Durch die Art, wie die Parther apolog. 37 erwähnt werden, ist aber der Gedanke ausgeschlossen, dass dieser Sieg zur Zeit der Schutzschrift bereits in Afrika bekannt ist. — Auch Keim, Aus dem Urchristentum (1878) S. 195 zieht nach Höfner (Untersuch. zur Gesch. des Kaisers L. Septim. Severus I. 1875, S. 243) die Inschrift von Diana in den Kreis seiner Erwägungen, bringt sie aber in Zusammenhang mit der ebenso alten als verfehlten Vermutung, dass der Vorfall in de corona in den Orient falle, woraus dann irrige Folgerungen für die Zeit von corona gezogen werden. Seine Datierung der Schutzschrift (nach 202, vielleicht 204) ist eine misslungene.

2) *πολλοὺς μὲν (Πλαυτιανὸς) τῶν ἐλλογίμων ἀνδρῶν καὶ ὁμοτίμων αὐτῷ ἐθανάτωσε.* Dio LXXV, 14 a. Cf. Spart. Sev., cap. 15 f.

3) plures nimirum — als die Christen — Mauri et Marcomanni ipsique Parthi vel quantaecunque unius tamen loci et suorum finium gentes quam totius orbis apolog. 37 (250). Er hätte wohl kaum gerade so geschrieben, wenn ihm schon ein Ergebnis des Partherkriegs bekannt war.

Digitized by Google

lich enthält schon das „Publikum“, das vor der Schutzschrift geschrieben ist, oder doch jedenfalls gleichzeitig mit der Schutzschrift in Arbeit ist, den Hinweis auf den „Parthicus Maximus“ [1]), der in spätere Zeiten zu führen scheint. Aber eben dieses ist Schein. Sever hat freilich den Titel, der ihm vom Senate geboten ward, erst nach dem Partherkrieg angenommen [2]); angeboten war er ihm aber bereits vor dem Anfang des Krieges. Bedenkt man, mit welchem Lobe Tert. dieses Kaisers gedacht hat, und wie er ausdrücklich vermeidet, ihn irgendwie zu beleidigen, so wird man um so geneigter, an den verschmähten Titel zu denken, den der Senat ihm anbot und die Inschriften uns melden [3]). Dazu kommt eine Bemerkung der Schutzschrift [4]) über eine Scene des endenden Vorjahrs (196). Demonstrationen im Circus, die die Wasser des benachbarten Tiber laut des Autors Rhetorik vernommen haben, werden in der Schutzschrift erwähnt. Andrerseits berichtet nun Dio das Detail einer Scene im Circus, wo zur Zeit des Saturnalienfestes die versammelten Mengen ihren Missmut über den Bürgerkrieg gegen Albinus zum Ausdruck brachten [5]). Sind nun auch „Circusgewitter“ dieser Art keine Seltenheit, und lässt sich eine kleine Sammlung aus früheren

1) ad natt. I, 17 (342 o.): ita vero sit, cum ex vobis nationibus quotidie Caesares et Parthici et Medici et Germanici fiant.

2) Obgleich das Unternehmen gegen die Parther im J. 196 nur Diversion war, erhielt Sever vom Senate die Titel Adiabenicus Arabicus Parthicus, was auch inschriftlich verherrlicht ist, Fuchs, Sever S. 55. Nun erst erfolgt, während des Krieges in Gallien, Anfang 197, der Einfall von Vologaesus IV. in Mesopotamien, der den eigentlichen Partherkrieg zur Folge hat. Vgl. Duruy, Revue hist. VII, S. 266.

3) Beiläufig: „Medicus“ in ad natt. geht auf Marcus u. Verus, welche a. 166 die Namen Armeniacus, Parthicus Maximus u. Medicus annahmen: Peter, Gesch. Roms II, 2, S. 200; „Germanicus“ auf Commodus, welcher a. 172 mit Marcus diesen Titel annahm. Renan, Origines VII, 474 f.

4) c. 35 (243): ipsos Quirites, ipsam vernaculam septem collium plebem convenio, an alicui Caesari suo parcat lingua Romana? Testis est Tiberis et scholae bestiarum.

5) *ὁ δὲ δῆμος οὐκ ἐκαρτέρησεν, ἀλλ' ἐκφανέστατα κατωδύρατο . . . συνῆλθον μὲν ἀμύθητοι.* Dann folgt der Bericht über den wunderbaren Aufschrei der versammelten Menge: *μέχρι πότε τοιαῦτα πάσχομεν;* und Dio's Reflexion: *οὕτω μὲν ἔκ τινος θείας ἐπιπνοίας ἐνεθουσίασαν· οὐ γὰρ ἂν ἄλλως τοσαῦται μυριάδες ἀνθρώπων οὔτε ἤρξαντο τὰ αὐτὰ ἅμα ἀναβοᾶν κτλ.* Dio LXXV, 4.

Digitized by Google

Zeiten erbringen, so zeigt nicht nur Tert. im ganzen keine historische Ader, die ihn weiter zurückgreifen lehrte, wo frische Dinge zur Hand waren: sondern grade aus der Zeit, die hier ausschliesslich in Frage kommt, werden Kundgebungen der Art uns sonst nicht weiter berichtet. Dass Tert. grade diesen, keinen andern Circuslärm meint, wird sich teils uns noch später bekräftigen [1]), teils macht dies die Wichtigkeit wahrscheinlich, welche Dio dem Vorgange beimisst. Der geschichtliche Horizont der Schutzschrift wird auch durch dies Datum mit festgestellt. 197 im Spätsommer, wo die Parthermenge von Osten droht [2]), wo die 29 zu sterben haben, wo die Saturnalienfeier des Vorjahrs noch im frischen Gedächtnis ist, ist die Zeit dieser Schutzschrift.

Ad nationes.

Während die Schutzschrift geschrieben ward, hatte er unter der Feder [3]) noch eine andere Arbeit, die Schrift an das heidnische Publikum [4]). Er bemerkt in der letzteren, eine andere Schrift werde erörtern, was er hier übergehe: diese Schrift ist das Apologeticum. Was man auch sonst mit Grund über den Gebrauch des Futurums beim Autor beigebracht hat, hier scheitert eine Bemängelung des echt futurischen Sinnes schon an einem bezeichnenden postmodum [5]), von gequälten Deutungen

---

1) vgl. hier S. 39, Note 3.

2) Harnack, Z.S. f. K.G. II, 575 findet bei der Erwähnung der Parther apolog. 37 sogar jeden Gedanken an einen Partherkrieg ausgeschlossen.

3) Über die Verweisungen auf das apolog. s. Grotemeyer, Progr. Kempen 1863, S. 16. Grotemeyers Versuch, ad natt. später zu legen, ist vollkommen verfehlt. Auch Ebert, Geschichte der christl. lat. Literat., S. 40, teilt im wesentlichen den Irrtum Grotemeyers.

4) In der Datierung des „Publikum's“ komme ich wesentlich mit Harnack, Z.S. f. K.G. II, S. 576 überein. Dagegen bezweifle ich (vgl. hier S. 24, Anm. 2), dass Tertull. von dem Severus angebotenen Titel nichts wissen sollte, ja dass er nicht an ihn denken sollte. Tert. liebt frischeste Zeitbeziehungen, und hier konnte er dem Senat einen Hieb geben, ohne den constantissimus imperator zu reizen, der den Titel ja ablehnte.

5) Grotemeyer a. a. O. 17 übersieht diesen wesentlichen Unterschied. Adv. Marc. I, 2 heisst es freilich: sed alius libellus hunc gradum sustinebit adversus haereticos, wo die Praescript. gemeint sind, die bereits

Digitized by Google

abgesehen, welche andere Stellen erleiden müssen[1], um das echte Futur zu entkräften. Was die Frage betrifft, ob wirklich das Apologeticum die angekündigte Schrift ist, so ist völlig beweisend, dass jene expositio totius disciplinae, die ad natt. verheisst, im apologet. vorliegt. Das Verhältnis der beiden Bb., der „Nationen" zur Schutzschrift, ist nicht schwer zu begreifen. Eine blosse Stoffsammlung ist freilich das „Publikum" nicht. Es ist ein scharfer Angriff voll grandiosester Bitterkeit, den der Autor nicht zurückhalten mag, obschon er sehr bald ausführlicher über das christliche Wesen sich äussern will. Später will er den Gottesdienst und das Gemeinleben der Christen dem Einblick der Regierenden bloss legen, soweit er hier irgend meint auf Verständnis rechnen zu können. Bei jener Verachtung des vulgus, ihm so charakteristisch, enthält er diese Enthüllungen dem grossen Haufen durchaus vor, für den er nur Angriff und Leidenschaft, aber mit nichten die Willigkeit einer breiteren Darlegung übrig hat. Während er dann, was ihm brauchbar erscheint in seiner Schrift An das Publikum, dem grösseren Werke einverleibt, lässt er Überlegungen weg, wie über den Geiz[2]) mancher Christen oder über einen hässlichen Vorgang unter Fuscian dem Praefekten[3]), und stimmt im grossen und ganzen den wilden bitteren Angriff zu gefeilter Verteidigung um. Er lässt sich dazu herbei, wahrscheinlich nicht ohne Beirat, den römischen hohen Behörden, den Kennern Heraklits[4]) und der Stoa, eine Brücke anzudeuten, nämlich die Lehre vom Logos,

früher erschienen waren. Dagegen ad natt. I, 10: postmodum obtundentur expositione totius nostrae disciplinae.

1) Grotemeyer 18 o.: „Die Worte sind nicht notwendig von einer künftigen Schrift zu verstehen, sondern können auch bedeuten etc." Das dum suo loco digeruntur ad natt. I, 8 (319 m), auch selbst ad natt. II, 15 (390) differo de his etc. empfängt sein genügendes Licht von dem erwähnten postmodum. Überhaupt ist es vergebliche Mühe, dem Futurum seinen futurischen Sinn allgemein entringen zu wollen.

2) ad natt. I, 5 (313): Quid ergo dicitis: pessimi et probrosissimi avaritia etc.

3) ad natt. I, 16 (339 u.): unde ista quoque talis ante tragoedia erupit. Fusciano praefecto Urbi judicata etc.

4) vgl. Heinze, die Lehre vom Logos, Oldenburg 1872. Tert.'s Interesse für Herakl. gibt sich vielfach kund, wenn er auch den histor. Zusammenhang zwischen dem Prolog des 4. Evang.'s und dem alten griech. Weisen sicher nicht näher gekannt hat.

Digitized by Google

die die feindlichen Ufer verbinden könne[1]), während gleichzeitig freilich betont wird, dass das Christentum nicht Philosophie sei[2]); den Männern von geschichtlicher Bildung die Geschichte des christlichen Glaubens im Römerreich zu erörtern[3]), auch die Frage der Haeresien wenigstens kurz zu berühren[4]): alles dieses Dinge, die dem „Publikum" fremd sind.

Anderes begründet nicht minder die Priorität des Publikums. Das „Publikum" ist intransigent, wie eine Reihe von anderen Bb., von noch etwas früherem Datum[5]): die Schutzschrift vergleichsweise friedfertig. Es ist nicht gerade wahrscheinlich, dass er innerhalb eines mässigen Zeitraums von Schroffheit zur Milde und von Milde zur Schroffheit hinüberschwankt.

Selbst ein kleinerer Zug kommt hier mit in Betracht, nämlich die verschiedene Weise, wie die Alterswürde des Christentums in „Publ." und Schutzschr. zur Sprache kommt. In auffallender Art schätzt er im Publ. das Alter der christlichen Kirche auf etwa 250, dann gar auf 300 Jahre[6]). Man könnte an Unkunde denken, auch an Gleichgiltigkeit gegen Zeitrechnung, wie er deren sonst sich gerühmt hat[7]), oder endlich gar an die Absicht, die Alterswürde zu steigern[8]). Dass er später weit

1) apolog. 21 (198): apud vestros quoque sapientes *ΛΟΓΟΝ*, i. e. sermonem atque rationem. constat artificem videri universitatis.

2) apol. 46 (280): interim incredulitas .... non ubique divinum negotium existimat, sed magis philosophiae genus. — Obiges ist, gegenüber Justin, Tatian, noch Clemens, sein neuer und wertvoller Fund.

3) apol. 2 (117): Plinius enim Secundus cum provinciam regeret etc. ib. c. 5 (130): Tiberius ergo, cujus tempore nomen Christianum in saeculum introivit etc.

4) apol. 47 (289): expedite autem praescribimus adulteris nostris etc.

5) So namentlich de orat., de idolol. Er verweigert schroff jeden Kriegsdienst de idol. 19 (101), beanstandet die Gebete pro mora finis de orat. 5 (560), er bemängelt den Handel de idol. 11 (83). Dagegen vgl. apol. 42 (273) militamus ... et mercatus proinde miscemus. apol. 30 (230): nos enim pro salute imperatorum deum invocamus. Die Unterscheidung der „häuslichen" Schriften von den an die Heiden gerichteten (vgl. meinen Aufs. in v. Sybels hist. Z.S., Bd. XVIII, S. 231) limitiert die Erwägung im Texte, aber hebt sie nicht auf.

6) ad natt. I, 7 (316 o.); I, 9 (322 u.).

7) adv. Marc. I, 19 (68 o.): non curavi investigare etc.

8) ad natt. I, 14 (335): auctoritate temporis destitutum.

Digitized by Google

besser zu rechnen weiss, ist unwiderleglich [1]). Aber auch schon in der Schutzschrift übergeht er nicht nur jene Ziffern, sondern, wie er immer bemüht ist, das Alter eines Moses hervorzuheben [2]) und so den heidnischen Einwurf gegen den jungen Glauben herabzustimmen, macht er ausdrücklich bemerklich, die Christen bekennen ganz willig, dass ihr Glaube von jungem Datum sei [3]). Vergleicht man anderes Ähnliche, so gewinnt man auch hier den Eindruck, dass eine Art Rückzug beliebt wird [4]).

Dass die Schlacht bei Lugdunum (Febr. 197) geschlagen ist, als er das Publ. schreibt, sagt er unmissverständlich; dass sie nicht lange her ist, dass selbst noch der Herbst dieses Jahres jetzt kaum erreicht ist, ergibt das Verhältnis zur Schutzschrift [5]). Und diesem Datum entspricht auch jene transparente Kritik, die er hier dem Kommodus zuwendet [6]); denn in irgend einer späteren Zeit wäre sie minder begreiflich. Es geschah 197, ganz im Anfang des Jahres, als Sever noch in Gallien weilte [7]), dass der Kaiser den ermordeten Kommodus in die Zahl der Götter emporhob. Nach Rom zurückgekehrt, hat er den Kommodus dann im Senate in einer Rede verherrlicht [8]). Commodus hatte in Afrika viele Verehrer, wie er grosse Domänen besessen hatte in Numidien und Mauretanien; und die Antwort auf die Apotheose war hier eine besonders willige [9]). Dem, wie

1) de monog. 3 (165 m.): annis circiter CLX exinde productis.

2) apolog. 19 (190): si quem audistis interim Moysen, Argivo Inacho pariter aetate est.

3) apol. 21 (195): sectam ... quam aliquanto novellam, ut Tiberiani temporis, plerique sciunt, profitentibus nobis quoque.

4) oder dass er den gebildeten Trägern der Staatsgewalt gegenüber jene bauschigen Ziffern vermeidet, die dem vulgus gegenüber genügen konnten.

5) Irriges bei Grotemeyer a. a. O. S. 20.

6) vgl. v. Sybel's Z.S. a. a. O. S. 233 ff.

7) letzteres wenigstens wahrscheinlich; s. Ceuleneer, Sévère S. 108.

8) Dio LXXV, 8 a.: ἀπολογίαν τινὰ ὑπὲρ τοῦ Κομμόδου ἐπήγαγε.

9) Ceuleneer S. 109: Spanien, Syrien und Afrika waren diesem neuen Gott ganz besonders devot, Afrika aber vor allem: in Diana werden ihm zwei Statuen — Renier, I. A. 1729. 1730 — in Cirta eine errichtet, Renier, I. A. 1830, auch in Tubuna — Tobna — und Verecunda je eine. — Die genaue Zeit ist freilich schwerlich hier auszumachen.

Digitized by Google

auch immer verschleiert, begegnet die Schrift an das Publ. mit Kritik des Herkules-Kommodus [1].

Ad martyras.

Wesentlich gleichzeitig fällt (Sommer 197) auch die kleine Schrift An die Märtyrer [2]). Hier, wie in der Schutzschr., sind die 29 in Sicht. Einen gewissen geringen Zwischenraum wird man darum ansetzen, weil die Stimmung, in der jener gedacht wird, eine andere ist als in der Schutzschr., weil der Tag von Lyon hier noch näher scheint [3]), und weil endlich die Christenverfolgung, in der Schutzschr. schon auf ihrer Höhe, hier noch in ihren Anfängen steht. Auch stimmen die stadia opaca (8 cf. Oehl. I, 424 Note) wohl am allerbesten zum Hochsommer. Dass übrigens der Zwischenraum knapp ist zwischen natt. und apol. einer- und ad mart. andrerseits, beweisen die Tierkämpfer (c. 5. p. 13), unter denen wir mit Wahrscheinlichkeit den Juden von ad natt. und apol. wiederfinden [4]), und jene Feuerkünstler, die hier wie im Publ. auftreten [5]). Dass wirklich jetzt die Verfolgung noch in ihren Anfängen steht und Karthago christliche

1) ad natt. II, 10. 14. Die Auswahl anlangend aus dem Herkules-Mythos, die Tert. beliebt hat, und in der seine Tendenz sich spiegelt. vgl. meinen Aufs. in Luthardt's Z.S. 1887, S. 396 ob. An vielem. auch an dem Trinker Herkules geht er vorbei, vgl. Baumeister, Denkmäler S. 671. Die Stymphaliden, welche die Platten in der Villa Borghese uns zeigen, s. Luthardt a. a. O. — und die eine Rolle spielen in dem Berichte des Dio (LXXII, 20 e.), hat er ebenso wenig: der Stymphalidensport, beabsichtigt, war unterblieben. — Der Herkules-Bacchus-Tempel Severs fällt erst „après ses victoires sur les Parthes“ — Ceuleneer, Sévère S. 205 Note.

2) cap. 6 (14).

3) Dies scheint mir in den Worten zu liegen: aut ab ipso, si contra eum fecerint, aut ab adversariis ejus, si pro eo steterint

4) certe ad feras ipsas affectatione descendunt et de morsibus et de cicatricibus formosiores sibi videntur. c. 5 (13), vgl. apolog. 16 (181): quidam frustrandis bestiis mercenarius noxius. und ad natt. I. 14 (335 o.): Judaeus. utique magis post bestiarum morsus, ut ad quas se locando quotidie toto jam corpore decutiendus incedit.

5) ad mart. 5 (13): jam et ad ignes quidam se auctoraverunt, ut certum spatium in tunica ardente conficerent. ad natt. I. 18: jam ignis contemtus evasit, ex quo se quidam proxime vestiendum incendiali tunica ad certum usquequaque locum auctoravit.

Digitized by Google

Blutzeugen neuerdings nicht gesehn hat, beweist auch halbwegs der Umstand, dass die Beispiele von Todesmut ihm sämtlich aus der Heidenwelt stammen, was schwerlich ganz so zu denken wäre, wären andere Bekenner vor denen, die jetzt im Kerker gefangen sind, schon mit dem Tode gekrönt worden[1]). Wenn diese Beispiele dann aus diesem B. an die Märtyrer in Schutzschr. und Publikum einwandern — wobei in der Schutzschrift geflissentlich die Gattin Asdrubals ausfällt[2]) — so steht dies in letzteren Bb. insofern auf anderem Blatte, als die Adressaten dort Heiden sind.

Ein Ausdruck „hominis causa"[3]), wo vom römischen Kaiser die Rede ist, ein Citat des Epheserbriefes, beim Autor ein *δὶς λεγόμενον*[4]), gewisse vilia odia, von denen wir hier erfahren, führen einen Schritt weiter rückwärts zu den Bb. vom Schauspiel und Götzendienst, und zwar zunächst zu dem letzteren[5]).

De idololatria.

In Bezug auf den Hitzegrad der Verfolgung von Seiten der Heiden stehn die Anzeichen im Götzendienst weit hinter denen der Schutzschrift, und selbst hinter denen der „Märtyrer". Man beschliesst ja Verfolgungen und allerlei Nörgeleien der Christen;

---

1) vgl. meine Erörterungen bei Luthardt a. a. O. S. 404.

2) Sie findet sich ausser ad mart. 5 auch ad natt. I, 18. II, 9, aber nicht apol. 50. Schwerlich letzteres zufällig. Erst unter Caracalla setzt man dem Hannibal Statuen, Herodian. IV, 8; vgl. Tert. als Mensch etc. bei v. Sybel a. a. O. 227.

3) cap. 6, wo der Ausdruck zweimal wiederkehrt; vgl. damit de idol. 15 (93 o.) si hominis causa est: wo von Kaiserfesten die Rede ist.

4) Ephes. IV, 30. ad mart. 1 (4): nolite contristare spiritum sanctum. Vgl. de spect. 15 (45 o.): Deus praecepit spiritum sanctum, utpote pro naturae suae bono tenerum et delicatum, tranquillitate et lenitate . . . . tractare.

5) Dass zur Zeit von ad mart. die Behörden die Verfolgung betreiben, versteht sich; denn Christen sind jetzt im Kerker. Übrigens vgl. auch judicia proconsulis c. 2 (7 ob.), stadium tribunalis c. 3 (11). Eine hier erwähnte Gewohnheit aber (pacem quidam . . . a martyribus in carcere exorare consueverunt c. 1 (5) kann nicht wohl auf eine ältere afrikanische Praxis bezogen werden. Auswärtiges (Lyon, Smyrna, Rom) wird hier völlig genügen.

Digitized by Google

ja man schreit auch im Circus: mit den Christen zum Löwen[1]. Dennoch reicht hier nichts an den medius ardor der Schutzschrift; auch dass schon Christen gefangen sitzen, findet sich nirgends angedeutet. In der Schutzschr. wie schon in den Märt. sind die Behörden Verfolger; wenn der Pöbel auf eigene Faust seinem Hasse gesetzwidrig Luft macht, wird dies ausdrücklich vermerkt[2]; „Reisigleute und Pfahlbrüder"[3] waren ohne Proconsul nicht denkbar. Im Götzendienst aber fehlt jede Spur, dass bereits die Sanktion des Proconsuls dem Christenhasse erteilt ist. Wo einmal der Anschein vorhanden ist, zeigt grade das historische Tempus, dass der Autor in die Geschichte zurück muss, um zu zeigen, dass römische Würdenträger den Christen feindlich gewesen sind[4]). Auch das ist charakteristisch, dass hier die Meinung gehegt wird, die Christen seien als solche den Heiden persönlich noch unbekannt[5]), während dies in der Schutzschrift und schon im Publ.[6]) anders steht. Auch die soziale Qualität der Christen befindet sich in einer Umwandlung. Man disputiert, laut dem Götzendienst, ob eine dignitas oder potestas von einem Knechte Gottes zu übernehmen sei, während die Schutzschr. bereits zu verzeichnen hat, dass auch die „dignitas" über-

---

1) c. 14 (90 u.): totus circus scelestis suffragiis nullo merito nomen lacessit. Vgl. aus der Zeit des Niedergangs der behördlichen Verfolgung de res. c. 22 (495 u.) omni adhuc popularium coetu reclamante Christianos ad leonem (s. hier zu res. c.). Mit der Situation in „idolol." deckt sich wesentlich die von de spect. (c. 27 S. 59 o.) illic (in conventibus ethnicorum) quotidiani in nos leones expostulantur, inde persecutiones decernuntur, inde temptationes emittuntur. Zu den temptationes vgl. die botuli und acerrae apol. 9 (149).

2) apol. 37 (249 u.): quotiens etiam praeteritis vobis suo jure nos inimicum vulgus invadit etc.

3) licet nunc sarmenticios et semaxios appelletis apol. 50 (298).

4) idol. 18 (100 u.): quod per illas (dignitates) adversus dei servos supplicia consulta sunt.

5) das Gegenteil erscheint blos als möglich idol. 13 (89 u.): si non ignoraris quod sis Christianus. Die Christenfeste sind den Heiden unbekannt, cap. 14 (92): non dominicum diem, non pentecosten, etiamsi nossent, nobiscum communicassent. Noch deutlicher freilich de spect. 27 (59): nemo te cognoscit Christianum

6) ad natt. I, 7 (317 u.): quod sciam, et conversatio notior facta est. scitis et dies conventuum nostrorum, itaque et obsidemur etc. ib.: domesticorum curiositas furata est per rimulas et cavernas.

Digitized by Google

tritt [1]). Überhaupt verrät die Schutzschr. gewisse praktische Wirkungen, die das aufregende B. von dem Götzendienste geübt hat. Das Anspeien der Heidenaltäre wird in idol. zur Pflicht gemacht [2]); man soll jeder Beihülfe fern bleiben an dem Eintreiben der Tempelsteuer [3]); eine Anzahl einzelner Stände wird mit dem Banne belegt, darunter der des Soldaten. Auf die Menge der Schreier im Circus konnte dies versöhnend nicht wirken, wenn, wie der Autor dies aussagt, Zahlreiches transpirierte auch aus den „häuslichen“ Schriften oder ihr mächtiger Einfluss vor den Augen der Heiden sich geltend machte. Die Halsstarrigkeit der Christen, von der die Schutzschrift zu reden hat, erscheint z. T. als Ergebnis der drängenden Rhetorik des „Götzendienst“.

Könnten gar diese Umstände anleiten, die idolol. erheblich von Schutzschrift und Publikum abzurücken, — solche Wirkung scheint Weile zu fordern — so wehrt dieses doch zunächst schon eine ziemlich beträchtliche Ähnlichkeit, die bei aller Adressatenverschiedenheit und aller Disparatheit des Stoffes vorhanden ist. Die „angeli desertores“ dei, die amatores der Astrologie verraten sich als die Grundstelle jener artes ab angelis desertoribus proditae, welche die Schutzschrift erwähnt, die hier Früheres kürzer zusammenfasst [4]). Die Henochstudien, welche den Verfasser grade beschäftigen, liegen dabei zugrunde. Eine wörtliche Übereinstimmung beider, der Schutzschrift und des Götzendienstes [5]), eine früher erwähnte Ähnlichkeit mit dem B. An die

1) hinc proxime disputatio oborta est, an servus dei alicujus dignitatis aut potestatis administrationem capiat. idol. 17 (97 m.). Dagegen apol. 1 (115 o.): etiam dignitatem transgredi (vociferantur) ad hoc nomen.

2) idol. 11 (85): quo ore fumantes aras despuet et exsufflabit? (Zur Sache vgl. Becker-Marquardt, Röm. Alt. IV, 131.)

3) non curas templorum deleget, non vectigalia eorum procuret. idol. 17 (97 u.); vgl. apol. 42 (275: non enim sufficimus et hominibus et deis vestris mendicantibus opem ferre.

4) idol. 9 (77 u.): unum propono, angelos esse illos desertores dei, amatores feminarum, proditores etiam hujus curiositatis (astrologiae). cf. apol. 35 (247 u): quas artes (astrologorum) ut ab angelis desertoribus proditas etc. Vgl. hier S. 40, Note 3.

5) idol. 15 (95 o) minus dixi: si lupanaribus renuntiasti, ne indueris domui tuae faciem novi lupanaris. cf. apol. 35 (242): honesta res est solennitate publica exigente induere domui tuae habitum alicujus novi lupanaris.

Digitized by Google

Märt.[1], eine andere mit dem B. An das Publikum[2]) verstärken bedeutsam den Eindruck, dass zwischen Schutzschrift und Götzendienst ein längerer Zeitraum nicht inne liegt.

Doch die Zeitrechnung dieses B.'s geht keineswegs völlig auf Borg bei diesen stilistischen Ähnlichkeiten und den erwähnten inneren Merkmalen. Das B. spricht von Chaldaeern, die man aus Italien austrieb[3]). Die Lebhaftigkeit der Stelle, das klar redende Praesens verwehrt die Vermutung durchaus, es handle sich um Geschichtliches[4]). Und so völlig unklar ist nicht, welches Faktum gemeint sei.

Die Schutzschrift erwähnt[5]) Leute, die Astrologen, Haruspices, Augurn und Magi befragt haben nach den künftigen Geschicken des Kaisers, und auch Spartian redet von einer Menge von Leuten, welche Chaldaeer und Seher über die Geschicke Severs befragt haben[6]). Allerdings gedenkt keiner von beiden einer Vertreibung aus Italien, welche die Chaldaeer betroffen habe. Die Schutzschrift beschränkt sich darauf, das Verhalten von Leuten zu geisseln, die als Kunden dieser Himmelsbeschauer ein gefährliches Spiel trieben. Spartian spricht von Tötung der „Kunden", und zwar in einem Zusammenhang, der, etwa mit Dio[7]) verglichen, in etwas spätere Tage führt. Dass hier eine Lücke vorliegt in der Überlieferung der einzelnen Thatsachen, dass idolol. allein die fragliche Vertreibung notiert hat, ist nicht zu leugnen. Man kann eben nur vermuten, dass jener

1) hominis causa, s. hier S. 30, Note 3.

2) vgl. nämlich die Sippe Cardea Forculus Limentinus idol. 15 (93 u.) mit eben derselben in ad natt. II, 15 (391). Allerdings kehrt dieselbe auch später noch wieder de corona 13 (453).

3) idol. 9 (78 o.). Nachdem in Anschluss an Henoch von der Strafe der angeli desertores geredet ist, wird fortgefahren: o divina sententia usque ad terram pertinax cui etiam ignorantes testimonium reddunt! Expelluntur mathematici, sicut angeli eorum! Urbs et Italia interdicitur mathematicis.

4) insofern sind die Citate bei Oehler I, 78 c. einigermassen müssig.

5) cap. 35 (247): eadem officia dependunt et qui astrologos etc.

6) Spartian Sever. 15: multos etiam, quasi Chaldaeos aut vates de sua salute consuluissent, interemit.

7) vgl. Dio LXXV, 14 a., wo offenbar von den Pescennianae reliquiae die Rede ist, die nach längst begonnenem Partherkriege getötet werden. vgl. hier S. 23, Note 2.

Digitized by Google

Bestrafung der Kunden, von der Spartianus uns Zeuge ist, eine Massregel voraufging, die etwa zur Zeit des Aufbruchs zu dem parthischen Kriege Italien säubern sollte von jenen gefährlichen Künstlern, die während des gallischen Feldzugs hinter dem Rücken des Kaisers ihr Wesen hatten.

Bei dieser Lage der Dinge gibt es noch ein hülfreiches Datum: nämlich ein „plötzliches" Freudenfest, das in idolol. erwähnt wird [1]), und das wohl unzweifelhaft kurz vor idolol. sich zutrug. Welches war dieses Fest? Die gewöhnlichen Kaiserfeste, die Geburtstage Severs, Caracallas scheiden ohne weiteres aus, denn bei ihnen war es unmöglich, von einer Überraschung zu reden. Auch von sonstigen städtischen Festen ist kaum irgend eines zu denken, das so über Nacht eingefallen wäre. Wir werden wohl auf Kriegserfolge bei der Auswahl gewiesen sein, wobei denn der Tod von Niger (194) und der Fall von Byzanz (196) [2]) wohl schon aus dem Grunde ausscheiden, weil diese Daten zu früh sind. Dagegen bietet sich an der entscheidende Sieg von Lyon, der ja, wie wir wissen, in Rom mit vielem Gepränge gefeiert ward [3]).

1) idol. 15 (94 o.) scio fratrem per visionem eadem nocte castigatum graviter, quod januam ejus subito adnuntiatis gaudiis publicis servi coronassent. Et tamen non ipse coronaverat aut praeceperat; nam ante processerat, et regressus reprehenderat factum. Noesselt bei Oehler III, S. 560 würdigt jenes subito nicht (id vero in honorem imperatoris factum esse demonstrat omnis disputatio).

2) Nigers Tod (vgl. Hertzberg bei Oncken, S. 498) fällt Ende 194, also nicht in das Frühjahr, worauf uns — s. das hier sogleich folgende — idolol. unweigerlich hinweist. Eher liesse sich freilich (Hertzberg 499) an den Fall von Byzanz denken, was dann de idolol. um ein Jahr (196) zurückrücken würde. Was wir eben über die Nähe des apolog. beibrachten, stimmt aber entschieden mehr für den Lyonischen Sieg, der zugleich auch die wichtigere Entscheidung bringt. Ähnliches lässt sich folgern aus der Gesammtoekonomie der Schriften, die wir bis zur „Taufe" zurück im folgenden erörtern werden. S. namentlich S. 39, Anm. 5.

3) Hierher gehört auch die sehr beachtenswerte Bemerkung von Harnack (Z.S. für K.G. II. S. 572 f.): die in apol. c. 35 geschilderten Freudenbezeigungen seien gar nicht ohne weiteres auf Rom zu beziehen. Die Verfolgung der Anhänger der Praetendenten erstrecke sich auch auf die Provinzen: Spanien und Gallien erwähne Spartian ausdrücklich (12, 1). — Die in apolog. 35. in einem etwas späteren Rückblick ins Auge gefassten heuchlerischen Festlichkeiten werden keine anderen sein als die subito adnuntiata publica gaudia der „Schauspiele".

Digitized by Google

Diese Annahme wird gestützt durch eine eigentümliche Thatsache, dass wirklich die zahlreichen Feste, die das B. Vom Götzendienst durchnimmt, alle in die Jahreszeit fallen, der die Schlacht bei Lyon zugehört. Zwischen dem Septimontienfeste (11. Dez.) und den Quinquatrus andrerseits (19.—23. März) liegen die sämmtlichen Festtage, über welche hier Heerschau gehalten wird: Bruma, Saturnalia (17.—19. Dezember), Kalendae Januariae, cara cognatio (Februar)[1], Matronalia (1. März), Liberalia (17. März). Um so weniger erscheint dies zufällig, als sachliche Gesichtspunkte mehrfach diese Ausführungen beherrschen und zumal bei der Lehrerfrage[2]) die Auswahl einengen konnten. Keines der zahlreichen Feste der andern Dreiviertel des Jahres[3]) wird hier irgend erwähnt, so dass der Gelegenheitsstempel, den Tert. so oft zeigt, hier hervorragend kenntlich wird. Die Klage über Christenbeteiligung an Saturnalien und Neujahrsfestlichkeiten, an Brumen und Matronalien entspricht einem prickelnden Unmut, der grade jetzt ihn erfasst hat[4]). — Ein Stück werden wir freilich noch unter die Quinquatrus heruntergehen, weil ein frischer Eindruck von Kaiserfesten nebenbei sich erkennbar macht. Wir werden den 4. April als Caracallas Geburtstag und den 11. April als den Severs in die Festgruppe mit einbegreifen, auf die der Götzendienst rückwärts sieht[5]). Die Erfahrung jenes „plötzlichen" Freudentags lag dann um Wochen zurück, nicht zu weit, um im Gedächtnis des Autors noch völlige Frische zu haben.

Ein Culturdatum der Tage, der nun bald beginnende Bau des karthagischen Aquaeduktes (vollendet 203)[6]) wird besser später besprochen. Doch ist hier gleich anzumerken, dass idolol. voraussetzt, dass eben dieser Bau noch in Sicht, sicher noch nicht begonnen ist. Verdienstbedürftigen Bauleuten, die zu der

1) Becker-Marquardt, Röm. Alt. IV, 257.

2) idolol. 10 (80 f.).

3) vgl. den Festkalender Becker-Marquardt IV, 444—463.

4) c. 14 (92) nobis, quibus sabbata extranea sunt et neomeniae et feriae a deo aliquando dilectae, Saturnalia et Januariae et Brumae et Matronales frequentantur, munera commeant, strenae, consonant lusus, convivia constrepunt.

5) c. 15 (93) si hominis causa est . . si idoli honor est . . Alioquin, quid erit dei, si omnia Caesaris etc.

6) s. hier S. 42, Note 1. Vgl. de idolol. cap. 8 ganz.

Digitized by Google

Gemeinde gehören, und die also keinesfalls bei heidnischem Tempelbau wirken sollen, rät er ein cisternam liare oder verwandte Beschäftigung. Wäre jener Bau im Gang gewesen, so wäre nicht zu begreifen, wie er seine Bauhandwerker auf diese viele Hände erfordernde, auch wohl lohnende Arbeit nicht sollte verwiesen haben, die sicher allem Götzendienst fern lag.

Ein Zusammenhang mit den „Märtyrern", auf welchen schon oben gedeutet ist, will endlich noch kurz erörtert sein. Wenn die dissensiones der Christen, die er selbst im Kerker befürchten muss, im Zusammenhang der Geschichte der Tage auf das gährende Phrygertum weisen, und andererseits unter den Fragen, welche hier in Betracht kamen, die Frage nach dem Walten des „Geistes" in erster Linie stand, so ist auch chronologisch von Wichtigkeit, dass bereits in der idolol. sich ein deutliches Merkzeichen findet, dass Verfasser den Geistesantrieben eine namhafte Wichtigkeit zuerkennt. Nach Möglichkeit sonst bemüht, seine disciplinarischen Grundsätze mit Schriftworten zu stützen, sehen wir ihn hier schon fast müde, gewissen Opponenten in Afrika stets mit Schriftgrund zu dienen. Die „Stimme des Heiligen Geistes" müsse an sich schon genügen [1]). — Die Schrift, in welcher er früher noch solche „Schwache" befriedigt hat, welche in Sachen der „Zucht" stets Bibelgründe ihm abfordern [2]), ist die Schrift von den Schauspielen, welche, citiert im Götzendienst, diesem sicher voraufgeht.

De spectaculis.

Die Feindschaft des Heidentums zeigt hier ein gleiches Angesicht. Wenn „der Teufel in der Gemeinde wütet", wenn in Schauspielhäusern der Heiden der Name der Christen gelästert wird, wenn man täglich die Löwen verlangt und Nörgeleien ver-

1) S. die Stelle hier S. 16, Note 4, die vilia odia, ad mart. 1 (4).

2) de spect. 3 (22 o.) quorundam enim fides aut simplicior aut scrupulosior ad hanc abdicationem spectaculorum de scripturis auctoritatem exposcit . . . Plane nusquam invenimus, quemadmodum aperte positum est: non occides. Dann folgt Psalm 1, 1 als Bibelgrund für die Enthaltung von Schauspielen. (Über die Beziehung dieser Stelle zu Clem. Paedag. vgl. meinen Aufs. in d. Jahrbb. f. prot. Th. XII, 289.)

abredet [1]), so könnte es gar scheinen, als ob in der Zeit der Schauspiele die heidnische Feindschaft sich stärker als im Götzendienst zeige. Aber grade hier wird noch klarer, dass bis jetzt hier kein Löwe zerfleischt hat, ja dass überhaupt ein Todesurteil noch nicht über Christen verhängt ist. Es ergibt sich dies aus dem Abschnitt über die Notwendigkeit der Strafen, insonderheit auch der Todesstrafen. „Wer, die Verbrecher ausgenommen, wird diese Notwendigkeit leugnen? Aber wer übernimmt die Gewähr, dass stets nur schuldige Leute dem Tierkampf, dem Schwerte anheimfallen? dass nicht manchmal eine Rachsucht des Richtenden, oder Ungeschick und Schwäche des Anwalts oder die Qualen der Folter eine Strafvollstreckung zur Folge haben, die mit nichten verdient war?" Diese Sätze wären nicht möglich, wenn notorisch schon Christen geblutet hätten. Der Verlauf der Erörterung freilich könnte diese Gewissheit erschüttern: er habe dies Heiden geantwortet, da ein Christ diese Antwort nicht not habe. Es könnte hier möglich erscheinen, dass der Verfasser, zu Heiden gewendet, völlig abstrakt geredet und die Thatsache von Christenmartyrien völlig beiseite geschoben hätte. Aber man höre ihn weiter. „Da es unzweifelhaft möglich, dass auch Unschuldige leiden, so will ich lieber nicht da sein, wenn Schuldige zu Tode geführt werden, damit ich nicht auch Gefahr laufe, die ‚Guten' leiden zu sehen." Fast könnte man meinen, nun käme er auf die Christen; aber grade hier zeigt sich deutlich, dass dieses durchaus nicht der Fall ist. Er macht zu den „Guten" den Zusatz: „wenn es Gute gibt bei den Heiden". Überhaupt erscheint jener Satz: dies habe ich Heiden geantwortet, im Grunde als rhetorische Wendung, bestimmt, die Ungeheuerlichkeit eines Christen scharf zu bezeichnen, dem diese blutigen Freuden des Amphitheaters gefallen könnten [2]. Auch der später [3]) folgende Satz: „Verlangt dich nach etwas Blut? du hast das Blut Christi", verträgt schwerlich die Annahme, dass jetzt in Karthago schon Blut floss in der Nachfolge Christi.

Und dieser Eindruck behauptet sich. Wenn die Todesbereit-

1) s. hier S. 31, Anm. 1.
2) de spect. 19.
3) de spect. 29 e. (61).

Digitized by

schaft der Sekte[1]) bereits bei den Heiden bekannt ist, so gilt es sicher beachten: Karthago ist nicht das Römerreich und ausser den Tagen Severs sind Marcustage schon dagewesen. Die Notorietät der Sekte bei den Heiden ist nicht zu bezweifeln[2]); sie war schon Jahrzehnte vorhanden. Auch, wenn er dem Christen hier zuruft: setze du deinen Ruhm in des Martyriums Palme, so setzt dies nicht voraus, dass die Palmen bereits hier erstritten sind[3]). Auch die „Statthalter, Verfolger des Herrennamens", die in der Gerichtsvision des Schlusscapitels erwähnt werden, erscheinen in einem weiten Gemälde der bisherigen Geschichte der Christenheit, und sind durchaus nicht zu suchen in dem Augenblicksbilde Karthagos[4]). Der ganze Stand der Verfolgung, in den Schauspielen wie im Götzendienst wesentlich darin bestehend, dass die Massen den Christen feind sind und ihre Feindschaft beweisen, ohne dass die Behörde mitwirkte, befürwortet ihres Teils die Nachbarschaft von Schauspiel und Götzendienst. Auch die Notorietät der Christen bei ihren heidnischen Mitbürgern erscheint in gleichem Licht[5]); auch die Frage der dignitas[6]) be-

1) de spect. 1 (18) sunt qui existiment, Christianos, expeditum morti genus, ad hanc obstinationem abdicatione voluptatium erudiri.

2) Der Schriftsteller selber kennt nachweislich etwa Justin als den „Märtyrer" (adv. Val. 5), nennt einmal Polycarp von Smyrna (de praescr. 32, S. 29 u.), den er freilich nicht als Märtyrer einführt, spricht ironisch von tot martyria perperam coronata (de praescr. 29): alles in weiterem Ausblick auf die allgemeine Geschichte der Christenheit.

3) Der Zusammenhang selber führt auf eine geschichtliche Ausschau. Haec (quod calcas deos nationum etc.) spectacula Christianorum sancta. In his tibi circenses ludos interpretare, census saeculi intuere, tempora labentia, spatia dinumera, metas consummationis expecta, societates ecclesiarum defende, ad signum dei suscitare, ad tubam angeli erigere, ad martyrii palmas gloriare. de spect. 29 (61 ob.).

4) die Perfecta saevierunt, desaevierunt c. 30 (62) sind freilich nicht so unmittelbar instructiv wie jenes consulta sunt in de idolol. (s. S. 31, Anm. 4; man beachte auch de idol. 18 S. 100 u. das Praesens ignorantur neben dem Perfectum), denn es handelt sich in der Vision des Gerichts um eine zu erwartende Zukunft, von welcher aus rückwärts gesehen alle Ereignisse des Weltlaufs in ein Perfectum zu stehen kommen. Desto klarer aber ist hier der weltgeschichtliche Charakter des aufgerollten Tableau's (s. S. 61 u.: spectans tot ac tantos reges etc.), welches keinen einzigen Zug enthält, der direkt auf eine Gegenwart ginge.

5) s. S. 31, Anm. 5.

6) necesse est, quidquid dignitatis nomine administratur, communicet

Digitized by Google

schäftigt schon die Gemüter; die Behandlung eines Wortes des Paulus, auch im Unterschiede von späteren Bb., ist bemerkenswert gleichartig [1]). Zwei Anklänge an die Märtyrer [2]) (Sommer 197) bestätigen, dass wir nicht in erhebliche Ferne von idolol. (Frühjahr 197) gerückt sind.

Somit wird eine Stelle der Schauspiele uns wohl wirklich an jenes Faktum gemahnen, das der Zeit vor den Saturnalien 196 zugehört [3]). „Was ist bitterer als der Circus, wo man seine Kaiser weder noch seine Mitbürger schont!“ ist der Ausruf der Schauspiele [4]). Dass hier die Gedanken nach Rom gehen, ist nicht wohl zu bezweifeln. Schwerlich werden Provinzialen gleich den Quiriten Gericht halten. Geht doch auch die Behandlung des Circus, wie sie die Schauspiele geben, bekanntlich in erster Linie auf die römische Rennbahn. Kann man auch aus dem „parcunt“ nicht folgern, dass wenig Tage nachher er das Wort in den Schauspielen niederschrieb, ja lässt sich in abstracto die Möglichkeit eines allgemeineren Gedankens nicht leugnen, so wird die Beziehung zum Götzendienst doch grade die Ansicht befürworten [5]), dass die Schauspiele im Dezember 196 noch ausgingen.

Dass Einzelnheiten, wie ein ihm peinlicher Rückblick auf sein früheres Heidentum an Schutzschrift und Natt. gemahnen [6]),

---

etiam maculas ejus cap. 12 (41 u.), vgl. S. 32, Anm. 1. Die in idol. erwähnte disputatio mag noch nicht stattgefunden haben. Jedenfalls zeigt sich der Verf. in idol. etwas nachgiebiger und milder.

1) de spect. 28 (60): nam quod est aliud votum nostrum quam quod et apostoli, exire de saeculo et recipi apud dominum? de idol. 24 (107 o.): Exeundum de saeculo erit. Quasi non tanti sit exire, quam idololatren in saeculo stare (in de spect. 28 erinnert der Ausdruck mehr an 1 Kor. V. 10, der Gedanke mehr an Phil. I, 23). Das spätere de anima (c. 35, S. 615: ceterum oportebat nos de mundo exire, si cum illis conversari non liceret) stellt eine Erweichung im paulin. Sinne dar. — Übrigens vgl. auch noch das übereinstimmende Citat (Joh. XVI, 20) in de spect. 28 und de idol. 13.

2) Vgl. S. 30, Anm. 4 und dazu noch die verwandten Stimmungsbilder über das Elend, die Götzen sehen zu müssen, resp. das Glück, sie nicht zu sehen. ad mart. 2 (8 a.), de spect. 8 (33) ceterum et plateae etc.

3) vgl. hier Seite 24, Note 5.

4) cap. 26 e.

5) Dazu kommt, dass Gebet und Frauenputz noch in die Zwischenzeit fallen.

6) de spect. 19 e. (51): quamquam nemo haec omnia plenius expri-

Digitized by Google

dass hier, wie in Natt. und Götzendienst seine Varrolektüre [1]) sich geltend macht, ist ein weiterer Kitt, der diese Bb. verbindet. Eine andere Lektüre, des Clemens, die in den Schauspielen durchblickt [2]), führt hinüber zu zwei kleinen Schriften, nämlich zu den Bb. vom Frauenputz.

De cultu feminarum.

Wie die Lektüre des Clemens [3]), speziell seines Pädagogen, diese Bb. gleichsam beherrscht, habe ich anderwärts ausgeführt. Sie ist nicht das einzige Band, das diese Bb. an die Schauspiele anknüpft. Wie die Schauspiele nämlich im Götzendienst, so werden sie auch hier citiert, nämlich schon im ersten der Bb., eine Stelle, aus deren Wortlaut zu schliessen ist, dass jetzt noch der Götzendienst aussteht [4]). Fällt somit das erste der Bb. nach Dezember 196, so rückt das zweite dagegen unter das Frühjahr 197, worauf die deutlichen Spuren einer beginnenden Krisis [5])

mere potest, nisi qui adhuc spectat. malo non implere, quam meminisse. ad natt. I, 10 (330 u.): singula ista quaeque adhuc investigare quis possit?

1) de spect. 5 (25 u.) sed etsi Varro ludos a ludo, i. e. a lusu interpretatur. ad natt. I, 10 (326 o.) ceterum ... Varro commemorat. II, 1 (350) elegi ad compendium Varronis opera; vgl. II, 3 (335 o.), II, 8 (365 u.). Auch de idol. (3, S. 69) spiegelt Varro wieder, ohne ihn zu citieren: idolum aliquamdiu retro non erat, wenigstens Boehringer zufolge ein sicherer Bezug aus Varro.

2) vgl. hier S. 36, Anm. 2. Der Frauenputz ist voll von Beziehungen auf den „Paedagogen“.

3) Die Henochlektüre anlangend, die sich im Frauenputz spiegelt, wie sie in idol. und apol. nachklingt, vgl. hier S. 32, Note 4. Im Frauenputz haben wir den Eindruck dieser Studien aus erster Hand: vgl. namentlich de cultu fem. I, 3 (705) Scio scripturam Henoch, quae hunc ordinem angelis dedit, non recipi a quibusdam etc. (Auch die Homilien, was bis jetzt kaum beachtet scheint, kennen und schätzen das Henochbuch; vgl. Homil. Clem. VIII, 14. 16).

4) de cultu f. I, 8 (711 o.) omnes istae spectaculorum saecularium voluptates, sicut de illis suum volumen edidimus, ipsa etiam idololatria ex rebus dei constat. Auch Bonwetsch u. a. folgern aus dem Wortlaut, dass idolol. noch aussteht. Zwingend ist ja der Schluss nicht, obschon man erwarten möchte, dass, wäre idolol. geschrieben, auch dieses B. mit citiert würde.

5) de cultu fem. II, 13 (734).

Digitized by Google

hinweisen. Der Rückblick des ersten B.'s auf einen römischen Aufenthalt [1]) wird, wie wir rückwärts schreiten, uns noch weiter bedeutsam werden. Doch kann auch hier schon bemerkt werden, dass jene zahlreichen Spuren, die namentlich die Natt. beherbergen von autoptischer Kunde von Rom, zu den Erkenntnisgründen gehören, die unsere Gruppe zusammenbinden. Ist doch solche Spiegelung Roms auch in den Schauspielen offenbar [2]). — Wie idololatria bereits auf das erste dieser Bb. zurücksieht, offenbart namentlich auch der „cultus et ornatus" des Götzendienstes (Oehl. 68). Nicht nur wiederholt dieser Ausdruck im allgemeinen das Thema von früher, sondern wir gewahren zugleich, wie im ersten B. vom Frauenputz die Doppelheit jener Betrachtung, die in „cultus et ornatus" sich ausdrückt, ganz ausdrücklich gemünzt wird [3]), um hernach verausgabt zu werden. Das zweite Buch birgt dann Beziehungen, wie zu dem noch frischesten Götzendienste, so zu den etwas älteren Schauspielen. Eine formelhafte Instanz (ne blasphemetur nomen) gehört freilich schon dem Titusbrief (Titus 2, 5), was indessen die Beweiskraft der Anwendung in idolol. und cult. nicht abschwächt, so wenig wie die individualisierte Verschiedenheit dieser Anwendung selber [4]). Auch die necessitas amicitiarum officiorumque gentilium (II, 11, 731) reproduziert in verständlicher Kürze die umfänglicheren Ausführungen, die idolol. (cap. 16, 95) gebracht hatte. Die Schauspiele — wie den Götzendienst — anlangend und ihren energischen Abruf von heidnischen Festen und Lustbarkeiten, so ist in de cultu bemerkenswert, dass der Sicherheit Ausdruck gegeben wird, dass die angeredeten Frauen weder die Theater besuchen, noch die Feste der Heiden mit feiern [5]). Der Verfasser von idolol. hatte freilich geklagt, dass die Christen die heidnischen Feste, selbst die Heiden überbietend, mit feiern

1) vidimus Romae de c. f. I, 7.

2) Pompejus magnus, solo theatro suo minor c. 10 (37 u.) u. cap. 7 (30).

3) p. 706: habitus feminae duplicem speciem circumfert, cultum et ornatum. Cultum dicimus etc.

4) de cultu f. II, 11 (731 m.) sed enim a quibusdam dicitur, ne blasphemetur nomen in nobis, si quid de pristino habitu et cultu detrahamus. de idol. 14 a.: sed enim plerique jam animo induxerunt, animo agnoscendum esse, si quando, quae ethnici faciunt, ne nomen blasphemetur.

5) de cultu f. II, 11 a.

Digitized by Google

(cap. 14, 92). Vielleicht traf grade die Frauen der besagte Vorwurf nicht mit, oder der Verfasser des Putzes darf schon eines Erfolgs sich getrösten, oder endlich der Putz ist hier einer „captatio“ zugeneigt. Weit von idolol. liegt das zweite Buch darum mit nichten, weil sicher vor der Schutzschrift geschrieben, der die Verfolgungen da sind, nicht nahen.

Der früher erwähnte Schelblick [1]) auf die reichlichen römischen Wasser, der mit den Tendenzen des Frauenputzes sonst gar nichts gemein hat, ist im zweiten Buche zu lesen, auch seinerseits mit erhärtend (vgl. cap. 7, 709), dass ein gewisser römischer Aufenthalt sicher nicht erheblich zurückliegt. Wie ein Schweigen der idolol. mit einem Wassermangel zusammenhängt, dem Karthago unterworfen gewesen, ist schon früher bemerkt worden.

Eine besondere Eigenart des ersten Buches vom Frauenputz, d. i. seine entschiedene Schroffheit [2]), die sichtlich im zweiten [3]) gemildert wird, leitet uns auch hinüber zu der kleinen Schrift vom Gebet, die ähnlich, wie bald auch das zweite Buch, eine Art von Entschuldigung bringt für den jähen Ton jenes ersten Buchs.

De oratione.

Auch hier wie in idolol. ist der Doppelbegriff schon gemünzt: cultus et ornatus [4]). Der Verfasser macht sich selber den Einwurf, es sei am Ende gar unverschämt, wenn er, ohne

---

1) s. hier S. 35, Note 6. Die Stelle ist de cultu fem. II, 12 (732) ista civitas valida, quae super montes septem et plurimas aquas praesidet, prostitutae appellationem a domino meruit. Damit vgl. Barth, Wanderungen durch die Küstenl. des Mittelmeers I. 100. 102 und meinen Aufs. Tert. u. die Kaiser bei Maurenbrecher, Hist. Taschenb. 1888, S. 182.

2) de c. f. I, 1 (702) tu es diaboli janua, tu es arboris illius resignatrix, tu es divinae legis prima desertrix, tu es qui eum suasisti quem diabolus aggredi non valuit.

3) cap. 7 (725 o.) atque utinam miserrimus ego in illa die Christianae exaltationis vel infra calcanea vestra caput elevem. cap. 8 a.: videlicet nunc vir ut sexu aemulus feminas a suis depello (ironisch). Vgl. auch II, 1 a.: postremissimus equidem.

4) de orat. c. 20: de habitu vero dumtaxat feminarum varietas observationis efficit post sanctissimum apostolum nos vel maxime nullius loci homines impudenter retractare, nisi quod non impudenter, si secundum apostolum retractemus. De modestia quidem cultus et ornatus

Digitized by Google

kirchliche Stellung, über die Haltung der Weiber sich auslasse, und tröstet sich mit der Gewissheit, dass er „dem Apostel gemäss“ rede. Blickt auch die „Unverschämtheit“, von der er bedingungsweis redet, dem Zusammenhange zufolge besonders auf den folgenden Abschnitt, in dem er den Jungfrauenschleier als beim Gottesdienst nötig betont, so wird doch unzweifelhaft andrerseits das Spezialthema des Frauenputzes ebenfalls kurz in Betracht gezogen, und allem Anschein nach nachträglich ein Petruscitat mit angebracht, das dem Frauenputz abgeht. Ausdrücke wie mater ecclesia (c. 2, 556 f.), agape (c. 28, 583) gehören in einen Wortschatz, der auch den „Märtyrern“ [1]) eignet. Die Temperatur seines Stils bei Darstellung der Verfolgungen [2]) gemahnt aber vor allem an die Tage von „Schauspiele“ und „Götzendienst“. Die parenthetische Lehre: nam et militia Dei sumus, die Erörterung der exomologesis, erinnert an jene Begriffsprägung, deren wir früher [3]) gedacht haben. Dass er in einem Schriftchen, das kurz vor der Schutzschrift geschrieben ist, diejenigen tadelt, die dem Weltwesen Bestand wünschen, während er in der Schutzschrift der Gemeindefürbitten gedenkt, die für den Kaiser gesprochen werden, ist sicher nicht viel auffälliger, als dass er in idolol. vernehmlich vom Kriegsdienste abruft, während die Schutzschrift die Thatsache, dass Christen Soldaten sind, hervorhebt [4]). Weiter nach rückwärts verbindet sich dies Buch mit dem von der Taufe.

aperta praescriptio est etiam Petri, cohibentis eodem ore, quia eodem et spiritu, quo Paulus, et vestium gloriam et crinium lenonem operositatem. Vgl. mit dem secundum apostolum auch de cultu f. II, 9 (727 o.) secundum apostolum tamen.

1) domina mater ecclesia. ad mart. 1 a. [vgl. aber über die geringe Tragweite dieses mater ecclesia hier S. 2. Anm. 3]. Auch bei den Lyonern (Euseb. ed. Schwegler 163, 19) heisst die Kirche ἡ παρθένος μήτηρ. agape fratrum: ad mart. 2 (5 o.).

2) oratio justitiae omnem iram dei avertit, pro inimicis excubat, pro persequentibus supplicat. c. 29 (583) eadem diluit delicta, temptationes repellit, persecutiones extinguit, pusillanimos consolatur etc. (584).

3) S. hier S. 4. Anm. 1.

4) s. hier S. 27. Anm. 5. — Die kleine Schrift de orat. fällt also dicht nach de cultu f. I, d. h. vor den April 197.

Digitized by Google

De baptismo.

Die Bescheidenheit seines Auftretens [1]) ist hier eine wesentlich gleiche. Er erkundigte sich im Gebet nach den Gründen eines kirchlichen Brauchs [2]), ein Mann „ohne kirchliche Stellung“; auch da, wo seine eigene Meinung einer herrschenden Strömung zuwider ist, wie in Sachen des Jungfrauenschleiers, warnte er, wie schwer es ihm ward, vor Auflehnung gegen den Bischof [3]). Eine gleiche oder grössere Zurückhaltung treffen wir im baptismus, wo noch keinerlei Spur von Dissensus gegenüber den Bischöfen merkbar ist [4]). Freiheit der Gemeinde von Drangsalen ist auch hier nicht verkennbar [5]). Die Ausdrücke mater ecclesia [6]), die Anrede benedicti [7]), die gleiche Bezeichnung der Täuflinge [8]), eine ähnliche trinitarische Formel über die debitores trium [9]), eine völlig gleiche Bemerkung über die Waschungen Israëls [10]) gemahnen an die nahe Verwandtschaft von Gebet und von Taufe und weisen auf die zeitliche Nachbarschaft, in der diese Schriften

1) de orat. 20 nos nullius loci homines. de bapt. 10 a. mediocritas nostra; ut potero: ibid. quantula fide sumus: ibid.

2) de or. 13 (565) id cum scrupulosius percontarer etc.

3) orat. 22 (577 u.): sed non putet institutionem unusquisque antecessoris commovendam.

4) bapt. 17 (636 o.) episcopatus aemulatio schismatum mater est. bapt. 18 a. ceterum baptismum non temere credendum esse sciunt quorum officium est. bapt. 17 a. dandi quidem (baptismum) habet jus summus sacerdos, qui est episcopus; dehinc presbyteri et diaconi, non tamen sine episcopi auctoritate, propter ecclesiae honorem.

5) Die Stelle cap. 16 a. est quidem nobis etiam secundum lavacrum geht in rein theoretischem Ton und beweist vielmehr gegen als für gegenwärtige Drangsale.

6) bapt. 20 (640 u.) cum primas manus apud matrem cum fratribus aperitis; vgl. S. 43, Anm. 1.

7) bapt. 20 (640 u.) orat. 1 (555 o.) consideremus itaque, benedicti (vgl. ad mart. 1.: benedicti martyres designati).

8) bapt. 20 quos gratia dei expectat. de orat. 3 (558) in ceteris quos adhuc gratia dei expectat.

9) bapt. 6 e. quoniam ubi tres i. e. Pater et Filius et Spiritus Sanctus, ibi ecclesia, quae trium corpus est. orat. 25 e.: ne minus ter die saltem adoremus, debitores trium Patris et Filii et Spiritus Sancti.

10) bapt. 15 (634) ceterum Israël Judaeus quotidie lavat. orat. 14 omnibus licet membris lavet quotidie Israël.

entstehen: wie der Ausdruck teloneum zugleich an idolol. erinnert [1]. Eine gewisse Sterilität in Vergleich mit späteren Schriften, die irgend an ihrem Teile die Lehre Von der Taufe aufnehmen [2], ja selbst ein sachlicher Widerspruch mit einer späteren Äusserung [3], eine etwas seltsame Lobpreisung des Elementes des Wassers als solchen, in der er doch ganz mit dem Strom schwimmt [4], scheinen zu conspirieren, um diese Schrift von der Taufe den literarischen Anfängen zuzuweisen.

In diesem Zusammenhang werden nun gewisse Spuren bedeutsam, welche die Schrift Von der Taufe an den Tiber verweisen, also an jenen Ort, auf den Merkzeichen im Frauenputz und andere, wenn auch minder ausdrückliche in Natt. und Schauspielen hinwiesen. Der Imperator und der Praefekt (c. 11, 630), zumal er sonst nicht gewohnt ist, den ersteren ähnlich zu brauchen, und der letztere dicht neben dem Kaiser wohl nicht auf den Tross der Praefekten, wie an anderen Stellen, bezüglich ist [5], scheinen dieser Annahme günstig. Der Tiber als Ort jener Taufen, die einst Petrus vollzogen, der Fluss, dessen Wasser nicht schlechter sei als die Jordanwasser Johannis [6], scheint sich dem zu gesellen. Konnte er auch, nahe dem Bagradas, selbstverständlich den Tiber in seine Darlegung ziehen, so wird doch die Rhetorik bedeutsamer, wenn gleichsam der Finger des Autors vor den Lesern auf den Tiber sich heftet. Jene „Viper der Gajanischen Haeresis“, von der er sagt, dass sie am Ort seines Schreibens jüngst erfolgreich geschadet [7], hat in seinen karthagischen Schriften sonst keine Spur hinterlassen, und wo die Gajanische Haeresis ihm einmal später noch auftaucht [8], geschieht es, wie wenn er den Lesern eine entlegene Sekte vorstellte. Eine spätere, sicher römische Schrift

1) de bapt. 12 e., de idol. 12 (87 o.).

2) So Kellner, Einleitungen zu Busse u. Taufe (Bd. I, 317. II, 361 der Tertull. Übersetzung): aber mit falscher Folgerung.

3) S. hier die Erörterungen über de poen. und über adv. Marc. I.

4) vgl. meine Schrift Die Christianer Karthagos.

5) de corona 1 (416) reus ad praefectos.

6) de bapt. 4 (623 o.).

7) plerosque rapuit de bapt. 1.

8) de praescr. h. 33 e.: sunt et nunc alii Nicolaïtae. Gajana haeresis dicitur. Und die praescr. gehören zweifellos nach Karthago.

Digitized by Google

reflektiert über Valentinus: er habe nach dem Bistum gestrebt, und sei, als er dies nicht erreicht, zum Sektenstifter geworden[1]); nicht unähnlich sagt die „Taufe“: die Eifersucht auf den Bischof sei eine Mutter der Schismen; und es wäre immerhin denkbar, dass in Rom ihm früher wie später der gleiche Fall vorgeschwebt hat, der eben in Rom sich zugetragen. Die Erwähnung des Mithraskultus[2]) im Vergleich mit einer späteren Äusserung und mit Nachrichten vom Dienste des Mithras[3]) am Vatikanischen Hügel leistet der Vorstellung Vorschub, dass der Mithrasdienst eine Phase seines heidnischen Lebens ausmachte, dass diese Phase nach Rom fiel, und er jetzt in Rom schreibend auf diese Phase zurücksieht. Die stärksten Gründe dafür, den „baptismus“ in Rom zu suchen, sind freilich allgemeiner Art, sie liegen in der Oekonomie seines Schrifttums, wie in den äusseren Nachrichten über Tert.'s Leben und Wirken[4]). Wie man sich auch entscheide, diese Schrift wird zu den frühesten zählen, und wenn schon die Schauspiele bis 196 zurückführten, so dürften wir mit der Taufe mindestens ins Vorjahr zurückgehen, um so mehr als noch eine Arbeit nach der Taufe sich einschiebt, nämlich „Gegen die Juden“.

Adversus Judaeos.

Dass die „Juden“ der Taufe gefolgt sind, beweist vor allem die Weise, wie die Juden die Taufe aufnehmen. Der „Christus

1) adv. Valentin. 4 a. Dabei die Reflexion: ut solent animi pro prioratu exciti praesumtione ultionis accendi; vgl. de bapt. 17: episcopatus aemulatio schismatum mater est.

2) nam et sacris quibusdam per lavacrum initiantur, Isidis alicujus aut Mithrae. de bapt. 5 a.; vgl. praescr. 40 a. tingit et ipse quosdam (satanas) utique credentes et fideles suos . . .: et, si adhuc memini, Mithra signat illic in frontibus milites suos. Die Stelle nimmt sich doch aus wie Erinnerung an selber Erlebtes; auch das illic, im Texte beziehungslos, scheint auf dergleichen zu deuten. Zu dem sub gladio redimit coronam (auch praescr. 40) vgl. den Schluss von corona, der gleichfalls nach genauerer Kunde schmeckt (sed ab aliquo Mithrae milite etc.) (zu si adhuc memini vgl. hier S. 39, Anm. 6).

3) Becker, Hdbuch der röm Altert. I, S. 663. Dienst des Mithras am Vatican wenigstens seit Antoninus Pius. Vgl. Becker-Marquardt, Hdb. d. r. A. IV, S. 84 Anm. ibid. 92. 96.

4) vgl. meinen Aufs. in Z.S. f. wiss. Theol. XXXI, 3. S. 343.

Digitized by Google

sanctificans aquas" (adv. J. S. 718)[1]) ist eine praegnante Zusammenfassung eines Lieblingsgedankens der Taufe. Auch die kürzere „piscina Bethsaïda", in den Juden flüchtig vorbeiziehend als ein Beispiel entzogener Gnaden (Jud. 13, 738)[2]), nimmt die breitere Erörterung auf, die in der Taufe voranging[3]). Das Gleiche findet auch statt in Bezug auf das „Leidensholz" (adv. Jud. 13, bapt. 9, 735 u., 628) resp. den Christ als das Holz, welches bitteres Wasser zu süssem macht, so wie bei der petra Christus (Jud. 9, bapt. 9, 724 u., 628 m.). Dahingegen haben die Juden den Vortritt nicht nur vor Natt. und Schutzschrift, sondern auch vor dem Götzendienst. Die Juden schweigen durchaus — so dass selbst jede Anspielung fehlt — von jenem verkommenen Juden, dessen Eselschristus doch eben in ganz Karthago bekannt war[4]). Auch wird sehr deutlich ein Grundgedanke, den die Juden breiter entfaltet, im apolog. aufgenommen[5]), auch die zwiefache Ankunft Jesu in kaum zu verkennendem Rückblick auf die Ausführung in den Juden, mit grösserer Kürze und Meisterschaft[6]) als in den Juden behandelt. Dass auch der Götzendienst später fällt, und wohl nicht ganz unerheblich, scheint das Wort über die „kriegenden Juden"[7]) in dem

1) baptizato enim Christo, i. e. sanctificante aquas in suo baptismate, omnis plenitudo spiritalium retro charismatum in Christo cesserunt etc.; vgl. ausser bapt. 10 (post totius spiritus in dominum translationem) bapt. 2—5 überhaupt.

2) lex et prophetae usque ad Johannem fuerunt; et piscina Bethsaïda usque ad adventum Christi. Valetudines ab Israële curare desiit deinde etc.

3) bapt. 5 (625); noch kürzer als in den „Juden" in de anima 50 (635 m.).

4) ad natt. I. 14 (335) itaque in tota civitate Onocoëtes praedicatur.

5) apol. 37 (250) vel quantaecunque unius tamen loci et suorum finium gentes quam totius orbis; vgl. die Ausführungen adv. Jud. 7 (Darius non habuit in omnibus gentibus potestatem — Christi autem nomen ubique porrigitur etc.).

6) vor allem mit zusammenfassender Kürze: apol. 20 (200) duobus enim adventibus ejus significatis, primo, qui jam expunctus etc. adv. Jud. 14 (739 o.) duos dicimus Christi habitus a prophetis demonstratos totidem adventus ejus praenotatos etc.

7) idol. 19 (101) agmen agit et Jesus Nave, bellavit et populus, si placet ludere. adv. Jud. 4 (708 u.) ut Jesus Nave, eo tempore, quo Hiericho civitatem debellabat. ib. S. 709: nam et temporibus Maccabaeorum sabbatis pugnando fortiter fecerunt. Die „Juden" betonen, dass am Sabbat ge-

Digitized by Google

Götzendienst anzudeuten. Das Jahr 196, in dessen Ende die Schauspiele fallen, ist mutmasslich das Jahr, in dessen früheren Monaten Gegen die Juden geschrieben ist.

Für diese Ansetzung gibt es eine Reihe auch von anderen Gründen.

Wenn von den Germanen gesagt wird: sie werden bis jetzt noch eingeschränkt auf ihr eigenes Gebiet [1]), so drängt sich der Gedanke hier auf an jenen ziemlich grimmigen Rückblick, den die natt. gethan haben auf einen „schimpflich verlassenen Kriegsdienst" [2]). Wenn Hercules-Commodus auch den Krieg an der Donau aufgab, die herbe Kritik der Zeitgenossen eben dadurch herausfordernd, so wusste man wirklich dennoch „die Feinde auf ihr Gebiet zu beschränken". Ist freilich dies Datum weitschichtig [3]), nimmt auch die Grenzbefestigung durch die Zeit Severs ihren Fortgang, so heisst uns doch jenes Adhuc vor dem Partherkrieg stillstehen, da entschieden dieser neue Krieg jene älteren Sorgen in Schatten stellte.

Nun werden allerdings die Parther, deren nachlässigen Prunk Tertull. in Rom bewundert hatte [4]), auch in den Juden erwähnt: hier wie im Frauenputz schwebt ihm die Apostelgeschichte vor Augen: sein Anteil an jenen Asiaten ist mit dadurch bedingt, dass sie in der Geschichte vom Pfingstfest einen Ehrenvortritt behaupteten [5]). Er hat — in den Juden — die Absicht, die Nationen zu zählen, unter denen Christen zu

kämpft sei; de idol. schweigt von dem Sabbat und lehnt alle Kriegführung ab: nur scherzend könne man sich auf die Kriegführung der alten Juden in Sachen der Christen berufen. Die Ausführungen in den „Juden", so verschieden die Frontstellung der beiden Schriften ist, scheinen ihm noch in idolol. vorzuschweben, aber schwerlich als ein ganz frisches Datum.

1) adv. Jud. 7 (714 m.): si Germani, adhuc usque limites suos transgredi non sinuntur.

2) ad natt. II, 14 (388) turpiter desertam militiam Argonautarum, vgl. meinen Aufs. in v. Sybel H. Z.S. XVIII, S. 234.

3) Über die Befestigungen am Steilrand der Donau unter Marcus vgl. Hertzberg 484.

4) de cultu f. I, 7 (709), vgl. adv. Jud. 7 (713. 714).

5) in adv. Jud. 7 (713) ist dies überaus klar, aber auch in de cultu I, 7 wird dies durch den Wortlaut sehr wahrscheinlich: Parthorum et Medorum ceterorumque gentilium suorum.

Digitized by Google

finden sind, und beginnt mit dem Katalog, den ihm die Acta anboten. Mit einem ut jam geht er über auf neuere Erwerbe der Botschaft: Getuler, Mauren, Hispanier, Gallier, Briten etc., um dann wieder zurück sich zu wenden zu geschichtlichem Überblick: wenn Darius über Babel und Parther, Alexander über Asien herrschte etc., die Römer ein weltweites Reich sich zu gründen gewusst hätten, so waren und sind das fast Kleinigkeiten gegen ein Universalreich Jesu: selbst die gewaltigen Römer können ja ihre Herrschaft nicht ausdehnen über die jetzt gegebenen Grenzen: sie befestigen nur diese Grenzen [1].

Während des Partherkrieges konnte auch dies nicht geschrieben werden. Jetzt hätte es warten gegolten mit diesem entschiedenen Urteil: sie können nicht weiter hinaus, die grossmächtigen Römer. Nur nach einem Partherkriege wäre ein solches Urteil verständlich, eine Zeit, die sich schon durch den Rückblick auf unsere obigen Bemerkungen verbietet.

Auch die „Mauren und Getuler", wie andererseits auch „Damaskus" [2]) führen auf eine Zeit, wie wir sie oben gefunden haben. Spartian freilich hat eine Nachricht von einem Kriege unter Sever [3]), die in ein späteres Jahr führt. Dass aber dieser Krieg nicht gemeint ist, wenn die Juden die Getuler bringen, ist überaus gewiss. Spartian führt in den Osten, die „Getuler" in den Westen, wo 194 die Provinz Numidien gegründet ward [4]), was sicher mit dem Streben zusammenhing, die Grenze hier besser zu schirmen. „Damaskus" in „Wider die Juden" weist — ferner — ja auf Justin [5]), aber dennoch ist ausserdem sicher,

1) quid de ipsis Romanis dicam, qui de legionum suarum praesidiis imperium suum muniunt, nec trans istas gentes (Germanos, Britannos, Mauros, Getulos) porrigere vires regni sui possunt.

2) adv. Jud. 9 (722 u.) et Damascus olim Arabiae retro deputabatur, antequam transscripta esset in Syrophoenicen ex distinctione Syriarum.

3) Spartian bringt eine Notiz über die Bekriegung afrikan. Stämme, offenbar in einem Nachtrag (Severus cap. 17: et quoniam longum est minora persequi, hujus magnifica illa). Tripolim, so sagt er u. a., unde oriundus erat contunsis bellicosissimis gentibus securissimam reddidit. Damit vgl. Marquardt, Röm. Staatsverw. I, 308, Anm. 8: die Inschrift des Legaten von Numidien Q. Anicius Faustus vom J. 201, welche bei Bondschem, in der Wüste zwischen Tripolis u. der kyren. Grenze gefunden ist.

4) die Ziffer beruht freilich nur auf einer Annahme Mommsens, die Marquardt (a. a. O. S. 309) nicht für erwiesen erachtet.

5) dial. c. Tryph. 78: ὅτι δὲ Δαμασκὸς τῆς Ἀραβικῆς γῆς ἦν καὶ ἔστιν.

dass ein frisches Factum hier mitwirkte. Justin hatte geschrieben: Damaskus gehört zu Arabien, wenn es jetzt auch (landschaftlich wenigstens) zu Syrophoenike gerechnet wird. Hadrian nämlich hatte geplant, die syrische Provinz zu spalten, ohne dies wirklich auszuführen. Tert., durch Justin hier angeregt, kann ihn nicht wörtlich ausschreiben. Das „gehört" ist nun nicht mehr wahr, seit Sever die Teilung vollzogen hat. Die erste Spur dieser Thatsache fällt freilich erst 198; man hat aber Grund zu vermuten, dass sie vier Jahre früher schon eintrat [1]). Zum zweiten Male begegnet uns die nämliche Ziffer. Macht der Ausdruck der Juden hier wahrscheinlich, dass die Thatsache nicht ganz frisch ist, so dürfte sich 196 auch aus diesem Gesichtspunkt empfehlen.

Es stimmt im allgemeinen damit, was von inneren Entwickelungsdaten des Autors sich zu erkennen gibt. Die Schrift ist „vormontanistisch", und zwar mit oratio, Taufe in einem vorzüglichen Sinne, denn die Gabenfrage wird hier, die entscheidende, kirchlich behandelt [2]). In anderen verwandten Fragen, zumal in der Sabbatsfrage [3]), welche neben der vorigen die Grenze am klarsten zieht, bewährt sich die gleiche Thatsache, wobei nur

---

εἰ καὶ νῦν προσνενέμηται τῇ Συροφοινίκῃ λεγομένῃ. Vgl. auch Marquardt I, 265, Anm. 4.

1) Marquardt a. a. O., S. 266.

2) vgl. meinen Aufs.: Ein geflügeltes Wort bei Tertullian, in der Z.S. für wiss. Theol. XXVIII, 3. S. 337.

3) adv. Jud. cap. 4. vgl. de idolol. c. 14 (92) nobis quibus sabbata extranea sunt; apolog. 16 (180) secundo loco ab eis sumus qui diem Saturni otio et victui decernunt exorbitantes et ipsi a Judaïco more, quem ignorant. Zu seiner späteren Sabbatsstrenge vgl. u. a. adv. Marc. IV, 13 (168): Dominus sabbati dictus, quia sabbatum ut rem suam tuebatur; ibid. ita nec Christus omnino sabbatum rescindit; vgl. auch de jej. 14 e. — Dass die „Juden" nicht in der Verfolgungszeit geschrieben sind, wenigstens nicht in Tagen, wo die Staatsgewalt die Christen befehdet, erhellt u. a. auch aus der beiläufigen u. matten Notiz über den „diabolus, qui sanctos a religione dei deturbat" (cap. 9, 723 m.). Das ist vollkommen der Ton, den wir in de spect. u. in de idol. gefunden haben. Auch die Ausdeutung von Jesaj. 22, 6 f. (liberare de domo carceris, i. e. mortis, sedentes in tenebris, ignorantiae scilicet cap. 12 e. (733 u.) beweist überaus deutlich, dass niemand jetzt im Kerker schmachtet. — Der momentaneus ardor gentium cap. 9 (726 m.) stimmt ganz, soweit eine Ausdeutung hier zulässig erscheint, mit der Schilderung in apol. 37 (250 u.) vestra omnia implevimus etc.

Digitized by Google

noch zu bemerken, dass ausser Gebet auch Schutzschr. und Götzendienst gleichen Strang ziehen.

Schlussbemerkung.

Neun Schriften sind nach dem Vorigen in den Zeitraum dreier Jahre gefallen, eine verhältnismässige Fülle. Indes gilt es bedenken, dass zwei derselben sehr kurz (cult., ad mart.), eine in losem Anschluss an eine Unterredung verfasst ist (Juden) und nur sechs von grösserem Umfang dieser Zeit vindiciert werden. Den Verf. des Apolog., als Schriftsteller schon auf der Höhe, wird man fast a priori auf einen Bildungsgang ansehen, der durch mehrere frühere Bb. zu dieser Höhe hinaufführt. Für Datierung von Taufe und Juden, wie schon das Vorige andeutet, bleibt eine gewisse Weite, so dass die „Juden“ bereits 195 wohl denkbar sind, während die Taufe dann etwa in das Vorjahr hinaufrückte, also ganz in die Zeit, in der ein römischer Aufenthalt mit ziemlicher Sicherheit erwiesen ist[1]). Damit hätten wir vier statt der drei Jahre gewonnen. Im folgenden wird statt des Krebsgangs — und des teilweisen Zickzacks — den wir methodisch uns auflegten, ein gerader Weg uns vorwärts vom Apologet. führen. Am nächsten folgt auf die Schutzschrift

De testimonio animae.

Die Schutzschrift enthält den Keim dieses besonderen Werkchens[2]), wie die erstere auch darin citiert wird[3]). Da die Stimmung friedfertiger ist und die Absicht einer Heidenbekehrung viel mehr als in der Schutzschr. hervortritt[4]), mag ein mässiger Zeitraum dazwischen liegen. Da der Gedankenkreis noch derselbe ist[5]), kann dieser Zeitraum nicht gross sein. Was

1) Lipsius in Jahrbb. für prot. Theol. 1868. 714 f.: Tert.'s Aufenthalt in Rom fällt in die ganze Regierungszeit des Commodus (180—193), vielleicht noch ein weniges darüber hinaus. Langen, Gesch. d. röm. K. bis auf Leo I, S. 180 findet freilich Lipsius' Annahme „ziemlich willkürlich“. Irrig entschieden Aubé, nach Theiner, „il n'est pas absolument sûr qu'il (Tert.) ait jamais vu Rome“ (Les Chrét. dans l'Empire Rom. etc. S. 196.)

2) apol. 17 (183) ex animae ipsius testimonio etc.

3) de test. an. 5 (410) ut suo loco edocuimus (auf apol. 19 zurückweisend).

4) so auch Hauck, Tert.'s Leben u. Schr. S. 87 f.

5) Hauck a. a. O. S. 85.

Digitized by Google

den Schriftenkreis rückwärts anlangt, so klingt idolol. mit an, wenn der Verf. in ähnlicher Weise über die Gedächtniskraft redet, die einerseits das biblische Wissen, andrerseits das klassische heische [1]). Es ist psychologisch begreiflich, dass ihm auf der Höhe des Lebens, wo er dazu gelangt ist, die zwei bedeutsamen Welten, die römisch-griechische einerseits, die jüdisch-christliche andrerseits irgendwie zu umspannen [2]), Erwägungen dieser Art nahe rücken. Auch in der Farbe des Stils macht sich Ähnlichkeit geltend [3]). Selbst die bald folgenden Einreden scheinen schon keimhaft sich anzukünden. „Die Seele zu belehren taugt besser das Frühere als das Spätere" (c. 5, 410). Es bedurfte nur noch der Anwendung auf das Verhältnis von Kirche und Ketzern. Auch hier ist im Stil manches Ähnliche [4]). Wenden wir uns zu den Einreden.

De praescriptione haereticorum.

Gemäss dem Umfang der Schutzschrift gegenüber dem Zeugnis der Seele kann die Verwandtschaft der ersteren mit den „Einreden" breiter sich auslegen. Wie im Zeugnis der Seele tritt der Grundgedanke der Einreden auch in der Schutzschr. schon auf [5]); dazu kommen sehr verwandte Betrachtungen über

1) idol. 4 (71 u.) ego, modicae memoriae homo; de test. an. 1 magna curiositate et majore longa memoria opus est ad studendum etc.; ib.: nonnulli quidem quibus de pristina literatura et curiositatis labor et memoriae tenor perseveravit.

2) vgl. meinen Aufs.: Tert. Von dem Mantel, Jahrbb. f. prot. Theol. XII, 634. 636.

3) apol. 23 (212 u.) ructando curantur; apol. 39 (264 u.) tot tribubus ... ructantibus acescit aer.; test. an. 1 (401 u.) non eam te advoco quae ... sapientiam ructas; apol. 46 e. Graeciae discipulus ... veritatis interpolator; test. an. 3 (405) Satanam ... totius saeculi interpolatorem. — Vgl. die analoge Bezeichnung der Juden apol. 48 (205 o.) profani vero et qui non integre apud deum; test. an. 3 e.: Christiani vel quaecunque apud deum secta. — Auch apol. 48 (293 u.) tu homo, tantum nomen; de test. an. 6 (411 u.) omnium gentium unus homo nomen est.

4) z. B. praescr. 7 (9 u.) sapientiam humanam interpolatricem veritatis. Allerdings findet sich der interpolator auch noch später: de anima 16 e., wie interpolare Marc. IV, 1, nur dass der Gebrauch dieser Ausdrücke in den früheren Bb. vorwiegt. (S. Oehler ind. verb.)

5) apol. 47 (289) expedite autem praescribimus adulteris nostris illam

Digitized by Google

Philosophie und Christentum [1]), die bekanntlich dem Autor sehr eigen, und auch über Philosophen und Haeresis, während andere Einstimmigkeiten allerdings mehr vager Natur sind.

Wenn im ganzen diese Ähnlichkeiten die Nähe der Schutzschrift bekunden, so zeugt anderes hinlänglich, dass die Einreden die spätere Schrift sind. Hierher gehören die Äusserungen vor allem über die Märtyrer. Freilich wird auch geschichtlich von alten Zeugen geredet [2]); selbst der hier erwogene Segen, dass die Verfolgung Märtyrer schaffe [3]), wäre an sich schwerlich hinreichend, über den Vorabend der Verfolgung hinauszuführen, in dem wir Schauspiele, Götzendienst u. a. früher gefunden haben. Aber eine dritte Stelle dürfte vollauf entscheidend sein. „Wenn ein Bischof, Diakonus, Witwe, Jungfrau, Doctor, ja Märtyrer die Glaubensregel verlässt" [4]), so verfällt er einem gerechten Gerichte. Dies ist nicht der theoretische Ton, in dem er dereinst in der Taufe seinen Lesern eröffnet,, es gebe eine zweite Taufe, nämlich die Taufe mit Blut; es handelt sich um wirklich Erlebtes, sei es, dass Confessoren sich zu den Ketzern gewendet haben oder dass man Confessoren zum mindesten jetzt in der eigenen Mitte weiss. Dass ersteres gar der Fall ist, zeigt die verwunderte Frage, die auf manchen Lippen lebendig ist: warum gehn denn die Treusten und Klügsten und Bewährtesten in das an-

esse regulam veritatis quae veniat a Christo transmissa per comites ipsius, quibus aliquanto posteriores diversi isti commentatores probabuntur.

1) quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid academiae et ecclesiae? quid haereticis et Christianis? praescr. 7 e.; vgl. damit apol. 46 e. (285) quid simile philosophus et Christianus? Graeciae discipulus et coeli? S. auch Hauck a. a. O. 168. Im Ausdruck vgl. sapientia affectatrix veritatis praescr. 7 (9 u.) u. apol. 46 (282) philosophi adfectant veritatem et adfectando corrumpunt. Gleichmässig wird das Verhältnis der Haeresis zur Philos. erörtert de praescr 7 (9 o.) eadem materia apud haereticos et philosophos volutatur, und apol. 47 (288) ex horum philosophorum) semine etiam nostram hanc novitiolam paraturam quidam suis opinionibus ad philosophicas sententias adulteraverunt.

2) cap. 29 tot martyria perperam coronata: diese fallen, dem Zusammenhange zufolge, vor Marcion u. Valentin.

3) c. 4 (6 u.) nisi quod persecutio et martyras facit, haeresis apostatas tantum.

4) quid ergo, si episcopus, si diaconus, si vidua, si virgo, si doctor, si etiam martyr lapsus a regula fuerit, ideo haereses veritatem videbuntur obtinere? c. 3 (5).

Digitized by Google

dere Lager [1])? Klar wird zur Genüge, dass man ernstliche Verfolgung gekostet hat.

Bemerkenswert ist doch auch, wie auch Schauspiele und Götzendienst in gewisser Weise die Vorstufen zu der Stellung der Einreden liefern. Allerdings reden die ersteren so gut wie gar nicht von Ketzern, wenn auch einmal die Marcioniten, die ihm offenbar auch in den Einreden am meisten Sorge gemacht haben, beiläufig gestreift werden [2]). Aber wenn der Verf. der Einreden den Ketzern den Schriftbeweis abschneidet, so fanden wir in der Frage des Schriftgebrauchs schon jenes Schriftenpaar eigenartig. De spectac. lässt sich herbei, um die suaviludii abzuweisen, einen halb allegorischen Weg zu einem Psalmworte einzuschlagen. Die idolol. steht anders und will schon das „Zeugnis des Geistes" gegen den Götzendienst gelten lassen, des Schriftbeweises halb müde. Ein ähnlicher Grundsatz wird hier nunmehr gegen die Ketzer gewendet, die man einfach abweisen soll, wenn sie mit Schriftgründen anrücken, wie andere, wenn sie Schriftgründe forderten. Die Ketzer selber anlangend, hatte ja zudem schon die Taufe ihre schroffe Abweisung ausgesprochen [3]), nur dass von methodischem Schriftkampf damals noch nicht geredet ward. Die Einreden liefern die Synthesis vorher getrennter Gedankenreihen.

Chronologisch nicht völlig wertlos ist noch weiter der Blick auf jene literarische Anregung, unter der Tert. geschrieben hat. Allerdings die Homilien, mit denen er sicher sich vielfach bekannt zeigt, und die dem Gedanken schon Worte liehen, aus der Schrift könne man alles begründen [4]), liegen viel zu weit rückwärts [5]), als dass sie zu fördern geeignet wären. Anders steht es denn doch mit Irenaeus und Clemens. Das erste Buch der Teppiche, 193 erschienen [6]), erörtert bekanntlich das Jesuswort:

1) quare illa vel ille fidelissimi et prudentissimi et usitatissimi in ecclesia in illam partem transierunt? ibid.

2) de idol. 5 (73 o.).

3) de bapt. 15 (634).

4) Pseudoclem. Homil. III, 10.

5) doch vgl. die schwerwiegenden Bedenken Harnack's, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, S. 236—240. Für die Chronologie der Schriften Tert.'s ist glücklicherweise die Frage nach der Zeit der Homilien ohne besondere Erheblichkeit.

6) Reinkens, de Clemente Alexand. S 38 gibt 194; ich gehe um ein Jahr weiter rückwärts. Zu Clemens über Matth. 7, 7 vgl. meinen Aufs. in

Suchet, so werdet ihr finden. Tert.'s Erörterungen werden darauf zurücksehen. Wie er Clemens im Frauenputz nutzt, so hat er ihn hier schon befehdet, beides ohne Nennung des Namens[1]). Irenaeus' Elenchos, erschienen im letzten Jahr des Eleutheros (190)[2]), später vom Verf. ausgiebig und mit Namensnennung verwendet, berührt sich gleichfalls zu nahe mit dem Grundgedanken der Einreden, als dass man zweifeln könnte, dass Tert. ihn gelesen. Mindestens ergibt sich hier kein Hindernis unserer Datierung, wenn wir die Einreden etwa 199 ansetzen.

Die Einreden zeigen den Autor in romfreundlicher Stimmung[3]), die ihm in den späteren Jahren so gründlich abhanden gekommen ist. Er besitzt andrerseits eine Kunde von den verschiedenen Arten der Gnosis. Auch einzelne markierte Gedanken, die er späterhin weiter ausbreitet, wie z. B. die Bemängelung Pauli, finden sich hier bereits ausgesprochen[4]). Auch gewisse allgemeinere Grundsätze, die er später ausgiebig verwendet, z. B. dass die Sache stets älter sei als ihre Verfälschung und ihr Nachbild[5]), finden hier schon ihre Ausprägung, so viel ersicht-

---

Jahrbb. für prot. Theol. XII, S. 292. Vgl. auch Neander, Gesch. der chr. Kirche I, S. 496.

1) vgl. über die alexandrinische Abneigung gegen noch lebende Schriftsteller Redepenning, Origenes I, S. 12.

2) Ziegler. Des Irenaeus' Lehre von der Autorität der Schrift etc., Progr. des Joach.-Gymn. zu Berlin 1868. S. 6. — Irenaeus hatte bemerkt (adv. haer. II, 31, 1), man solle die trotzigen Ketzer weit von sich wegweisen u. ihre trotzigen Worte nicht ausstehn. vgl. Hauck, S. 166. — Zu Tert.'s Irenaeuslektüre vgl. adv. Valentin. 5 (Irenaeus, omnium doctrinarum diligentissimus explorator).

3) de praescr. 36 (34 o.) ista quam felix ecclesia cui totam doctrinam apostoli cum sanguine suo profuderunt.

4) vgl. meinen Aufs.: Tert. u. Sankt Paul Z.S. für wiss. Theol. XXIX, 4.

5) cap. 29: in omnibus veritas imaginem antecedit, post vero similitudo succedit. Zu imago u. veritas vgl. de an. 7 (566 o.) 18 (583 u.) illas quidem esse veritates, haec autem imagines earum; 53 (641 o.) ut de somno emergens ab imaginibus ad veritates. Vgl. de an. 47 a. nec mirum si eorum sunt imagines quorum et res. S. auch Hauschild, Tert.'s Psychol. u. Erkenntnistheorie, Progr. Frankf. a. M. 1880. S. 23. Anders geartet ist der Gegensatz von veritas u. consuetudo, vgl. de virg. vel. c. 1; aber auch dieser ist den praescr. nicht fremd: cap. 34 (32 u.) eligant igitur sibi tempora universae haereses quae quando fuerint, dum non intersit quae quando, dum de veritate non sint. Damit vgl. adv.

Digitized by Google

lich, die erste. Ja selbst einzelne solennere Wendungen und charakteristische Ausdrücke, wie namentlich der Ausdruck deductor, den er im Apologet. noch wesentlich anders gebraucht hatte[1]), finden hier schon ihr Vorbild. Die parakletische Stimmung, von der wir bereits im Götzendienst eine gewisse Andeutung fanden, scheint sich mehr zu befestigen. Von besonderer Wichtigkeit ist hier ein Programm seiner künftigen Arbeiten[2]). Wir werden ihn, diesem zufolge, bei der Einzelbekämpfung der Ketzer auf die Dauer beschäftigt erwarten müssen. Finden wir seine Schriften in einer Reihe von Jahren, die folgen, minder dicht gesäet als in früheren, so gilt es vor allem beachten, dass der grossen Schrift gegen Marcion, die seit 207 ihn beschäftigte, zwei Auflagen derselben voraufgingen. Man hat allen Grund zu vermuten, dass die erste dieser beiden Ausgaben schon in den ersten Jahren des dritten Jahrhunderts geschrieben ist[3]). Zusammenhängt mit dieser Lücke die fast unüberwindliche Schwierigkeit, die Zeit von advers. Hermogenem, welches anscheinend folgt, zu fixieren.

Adversus Hermogenem.

Allerdings nur der Zeitraum ist unsicher, der dies Buch von den Einreden abtrennt; denn dass es später geschrieben ist, unterliegt gar keinem Zweifel[4]). Das Buch hat auch mit den Einreden eine Reihe von Gedanken gemein, die z. T. sogar im Gewande des ähnlichen Ausdrucks begegnen. Die Akademie und der Porticus, sagen beide Bb. sehr ähnlich, zugleich in Weiterentwickelung von Gedanken der Schutzschrift, haben nichts gemein mit dem Christentum[5]). Die scharfe Bezeichnung der

Marc. I, 8 e.: at enim viva et germana divinitas nec de novitate nec de vetustate, sed de sua veritate censetur.

1) deductor generis humani filius dei annuntiabatur apol. 21 (197), vgl. de praescr. 28 a. nullam (ecclesiam) respexerit spiritus sanctus, uti eam in veritatem deduceret. Der spiritus heisst dei vilicus, Christi vicarius ibid.

2) de praescr. 44 (43).

3) Hauck 188. Die erste Bearbeitung der Schr. gegen Marc. fällt dicht nach Vollendung der Praescript.

4) adv. Herm. 1 solemus haereticis compendii gratia de posteritate praescribere.

5) a Christianis enim conversus ad philosophos, de ecclesia in aca-

Digitized by Google

Weltweisen als Patriarchen der Ketzer [1]) ist nur der gewähltere Ausdruck für einen Gedanken der Einreden. Auch das veritas et imago [2]), die proprietas vocabulorum [3]), die Überlegungen über ex nihilo wie über den Ketzer Hermogenes, der gar nicht sterben zu wollen scheint [4]), sind beiden Bb. gemeinsam: woraus sich im allgemeinen ergibt, dass der zwischenliegende Zeitraum nicht gross ist. Mit dem verlorenen Antimarcion wird man Gütergemeinschaft vermuten, wenn die Überlegungen über den Ort, in dem das Schöpfungswerk vor sich ging [5]), die Erörterungen über den *κόσμος* [6]) dem späteren Antimarcion und diesem Buche gemeinsam sind. Ist die Zeit allem Anschein nach friedlich, so dass nur eine figürliche Anspielung auf die Tage der Foltern hier vorkommt [7]), und geht noch 202 [8]) das scharfe Edikt des

demiam et porticum adv. Herm. 1 (340); vgl. de praescr. 7 e. quid academiae et ecclesiae? nostra institutio de porticu Solomonis est.

1) adv. Hermog. 8 e.

2) freilich nicht so ganz dem Ausdruck nach. Dafür steht hier res et figurae cap. 34 (369 u.).

3) adv. Herm. 19 (356 o.) praescr. cap. 38 e.

4) ex nihilo Herm. 21 a.; praescr. 13 a. (qui universa de nihilo produxerit: in der regula). Der alte Hermogenes adv. Herm. 1 denique ad hodiernum homo in saeculo; de praescr. 30 et Hermogenes et multi alii adhuc ambulant pervertentes vias domini.

5) adv. Herm. 38 a. subjacientem facis deo materiam, et utique locum illi, qui sit infra deum. In loco ergo materia. Si in loco, ergo intra locum etc.; adv. Marc. I, 15 (63 u.) in loco utique fecit ... et deus ipse in loco erat et mundum in loco faciebat. (vgl. übrigens Homil. Clem. XVII, 8 — ed. Dressel S. 339 — u. später bei Tertull. adv. Prax. 5 a.: ante omnia enim deus erat solus, ipse sibi et mundus et locus et omnia.)

6) adv. Herm. 40 cum ornamenti nomine sit penes Graecos mundus; adv. Marc. I, 13 (61 o.) hujus mundi, cui et apud Graecos ornamenti et cultus, non sordium nomen est.

7) subtilitates haereticorum, simplicitatem communium verborum torquentes in quaestionem adv. Herm. 27 e.

8) über das Datum 202 (201?) vgl. Harnack, Z.S. f. K.G. II, 578 und Bonwetsch, Montanismus S. 185, auch Duruy, Revue hist. VII (1878), S. 276 ff. Ceuleneer, Sévère S. 125 ff. Fuchs, Severus S. 88. Redepenning, Origenes I, S. 418. In Übereinstimmung mit Fuchs setze ich das Edikt in den Anfang 202 (Januar?), wofür mir die übereinstimmende Darstellung Spartian's (c. 16. 17) und Dio's (75, 13 Anfang) massgebend ist. Das feste Datum bei Spartian c. 16: in Syria consulatum inierunt (1. Jan. 202) ist das wesentlich Entscheidende. Spartian wird hier besser erzählen, als man gewöhnlich annimmt.

Digitized by Google

Sever aus, so wird man über 202 für Hermogenes schwerlich hinausgehen.

Allgemeines über die zweite Gruppe.

War bisher das Apologeticum der wichtige Orientierungspunkt, von dem wir rückwärts und vorwärts zu anderen Schriften gelangten, so tritt in der zweiten Gruppe als ein neuer fester Punkt die Schrift Von der Busse auf. Sie fällt in eine Zeit der Verfolgung. Nachdem das Zeugnis der Seele, die praescr., Hermog. einen erkennbaren Rückgang der karthag. Nöthe gezeigt haben, ist es die „offizielle" Verfolgung, in die wir hier eingeführt werden. Poenit., pat., ux. zeigen in verschiedener Weise, aber alle mit genügender Sicherheit, neue Drangsal der Christen. Der Verfasser gehört noch nicht, wie namentlich poenit. ausweist, zu einer abgesonderten Sekte; die zweite Busse ist ihm zur Zeit noch etwas Erlaubtes, eine Institution, deren Segen er selber begeistert zu preisen weiss, während freilich auch Bedenken ihm aufsteigen. Namentlich gilt ihm auch, wie pat. darthut, die Flucht in Verfolgung erlaubt, ein Standpunkt, den der Spätere aufgibt, ja den er ausdrücklich bekämpft hat. Diese Gruppe erfüllt die Erwartung, dass jene Perpetualeiden, die die Acta Perpetuae darstellen, in ihr eine Spiegelung finden. Auffallend könnte es scheinen, dass in diesen Tagen der Drangsal keine Schrift nach der Art der Schutzschrift seiner Feder entstammt ist. Doch werden diese Bedenken, an sich abstrakter Natur, in Wirklichkeit wenig schwer wiegen. Bedenkt man die Art seiner Schutzschrift und ihren Angriffscharakter, ganz abgesehen von dem Ingrimm der Bb. ad natt., so wird die Vermutung lebendig, dass sie eher die Bitterkeiten der Lage der Christen verschärft hat; auch muss es wahrscheinlich dünken, dass dies in das Bewusstsein des Autors und vieler Christen getreten ist. Hat er in späteren Jahren anlässlich einer dritten Verfolgung sein Schweigen noch einmal gebrochen, so geschah das in veränderter Weise und so, dass diese kleinere Schutzschrift recht eigentlich den Gedanken befürwortet, dass ihm jene bedenklichen Folgen seiner früheren Tonart bekannt waren. Dass er auch in häuslichen Schriften nicht mehr wie in Schauspiel und Götzendienst zum passiven Widerstand anreizt und ihm erst

die letzte Verfolgung de fuga und Scorpiace abdrängt, ist erklärlich teils aus ähnlichen Ursachen, teils daraus, dass jetzt sein Übertritt zum Montanismus sich vorbereitet und die Frage der Geistesgaben ihn immer stärker in Anspruch nimmt, die er selber als entscheidenden Punkt bei seiner Wandlung bezeichnet hat (adv. Prax. 1). Die erste ganz sichere Spur des vollzogenen Wandels und Austritts liegt jenseit dieser Gruppe von Schriften, in dem ersten Buch Wider Marcion, in welchem dann bereits wieder das Feuer der Verfolgung erloschen scheint, um erst nach Severs Tode zum letzten Mal zu entbrennen.

De poenitentia.

Zu den best datierbaren Schriften gehört das B. Von der Busse [1]. Drei conspirierende Thatsachen, darin angedeutet, bewirken dies: zwei einzelne Fakta, die ins Frühjahr 204 führen, und damit völlig einstimmig ein Hinweis auf jene Jahreszeit, in der jahraus jahrein die Candidaten der Magistraturen ihre Bewerbungsmühsale duldeten.

Das erste einzelne Faktum ist der Vesuvausbruch 203. Dio meldet denselben [2], wie er ihn selber erlebte. Damit verknüpft Dio den erschreckenden Tod Plautian's [3], der bald nachher sich

1) die hier gegebene Zeitbestimmung ist in allem wesentlichen neu. **Hesselberg**, Tert.'s Leben S. 40—43, erweist unter **Bonwetsch**'s Zustimmung (die Schriften Tert.'s S. 31) die vormontanist. Abfassung. **Hauck** (Tert.'s Leben u. Schr. S. 109) hatte vorher schon beigestimmt. Eine praecise Zeitangabe sucht man bei ihnen vergeblich. Früher hatte v. **Besnard** (Tert.'s sämtliche Schr. II, 19) auf eine solche ausdrücklich verzichtet, während er (ib. I, 4) sehr richtig, wenn auch ohne Begründung, die Behauptung aufgestellt hatte, dass Tert. sich von der kathol. Kirche nicht vor 204 getrennt habe. **Kellner** (in der Sammlung von **Reithmayr** I, 314) gibt allerdings die Bestimmung: Anfangs 204, was genau mit der Datierung stimmt, die ich im folgenden gebe. Wo er die Begründung gegeben hat (vielleicht in der Tübinger Quartalschrift?), habe ich nicht ausmachen können. A. a. O. findet sich keine Spur davon.

2) LXXVI, 2 *ἐν δὲ τῷ Βεσβίῳ τῷ ὄρει πῦρ τε πλεῖστον ἐξέλαμψε καὶ μυκήματα μέγιστα ἐγένετο, ὥστε καὶ εἰς τὴν Καπύην, ἐν ᾗ ὁσάκις ἂν ἐν τῇ Ἰταλίᾳ οἰκῶ, διάγω, ἐξακουσθῆναι.*

3) *ἐδόκει οὖν ἐκ τῶν περὶ τὸ Βέσβιον γεγονότων νεοχμόν τι ἔσεσθαι καὶ μέντοι καὶ περὶ τὸν Πλαυτιανὸν αὐτίκα ἐνεοχμώθη.* ib.

Digitized by Google

ereignete, im Januar 204[1]). Jenes Rumoren des Berges hatte etwas zu bedeuten: welches die Bedeutung gewesen, offenbarte jene folgende Mordnacht. Beide Facta erscheinen auch bei Tert. in Verbindung, wenn auch keines von beiden gleich ausdrücklich erwähnt wird. Auf das Verhalten Severs nach dem Tode jenes Praefekten spielt an der Eingang des B.'s[2]), während der Schluss fast noch deutlicher die Bedrohung kampanischer Ortschaften durch den Feuerspeier vermeldet[3]). Um den letzten Zweifel zu bannen, dass wirklich diese beiden Facta in der Busse gemeint sind, genügt der Hinblick darauf, dass sowohl des Vesuvs Rumoren als auch der Mord Plautians bei Tert. eine Art von Geschichte hat[4]). Als ein dritter begleitender Umstand, der schliesslich diese Deutung besiegelt, tritt endlich der Umstand hinzu, dass die Schrift der Candidatenmühen[5]) in bezeichnender Weise gedenkt, welche Ausgang des Jahres zu fallen pflegen. Er vergleicht sie jenen Entsagungen, die christlichen Büssern verordnet sind. Je weniger an sich der Vergleich mit Notwendigkeit sich aufdrängte, desto mehr wird man hier befugt sein, eine Bestätigung dafür zu finden, dass die Schrift in der Nachbarschaft der erwähnten Januarmordnacht und des Vesuv-Drohens geschrieben ward. Noch deutlichere Sprache verbot sich in Bezug auf Plautianus von selber, selbst in den häuslichen Schriften, abgesehen davon, dass der gesammte Cha-

---

1) Friedländer, Sittengesch. Roms I, 193, gibt die Ziffer 205. Dagegen überzeugend Duruy, Revue hist. VII, 287: 23. Januar 204.

2) vgl. meinen Aufs.: Tert. u. die Kaiser bei Maurenbrecher, Hist. Taschenb. 1888, S. 184 ff.

3) cap. 12 (663) quid illum thesaurum ignis aeterni aestimamus, cum fumariola quaedam ejus tales flammarum ictus suscitent, ut proximae urbes aut jam nulla extent aut idem sibi de die sperent? Wesentlich anders gefärbt ist vor dem Vesuvausbruch apol. 48 e. (295) u. längere Zeit nach demselben de pall. 2 (922 u.).

4) was den Tod Plautian's anlangt, vgl. den Aufs. bei Maurenbrecher a. a. O. 186. Der Vesuvausbruch blickt wiederum durch de pall. 2 (922 u.): quo magis de montibus suis Campania speret, erepta Pompejos. Sed absit. Man merkt hier die Beruhigung. Dagegen ist apolog. 48 e. dem Gedanken an eine neuere Gefährdung kampanischer Ortschaften fremd. (Dort wird der „feurige Busch" des Exodus durchscheinen: monteuruntur et durant.)

5) cap. 11 Schluss.

Digitized by Google

rakter des Schriftchens, das nicht Geschichte berichten will, Verallgemeinerung heischte.

Auch chronologisch beredt ist der früher erwähnte Dissensus mit der Schrift von der Taufe [1], der den mehrjährigen Zwischenraum zwischen den beiden Schriften bestätigt. Die Bescheidenheitsformeln [2]) erinnern ja allerdings an die früheren Schriften, und verschwinden in den noch späteren: doch sind sie natürlich kein Grund, das sonst deutlich Getrennte zu nähern. In diesem Übergangsstadium sind sie zudem sehr begreiflich, in Tagen, wo er sich selber „Geduld“ predigte, und die Krisis sich eben erst anbahnt, die ihn zum Mitglied der Sekte macht. Auch ist bei aller Bescheidenheit der Schrift doch eine Bitterkeit eigen, die ihn von einem „Samen der Heuchler“ innerhalb der Grosskirche reden heisst [3]). Die zweite Busse, die Hermas und danach auch Clemens verstattete, will er nicht grade bemängeln [4]), ja er weiss die Parabeln der Botschaft vom Groschen und Schaf zu betonen und im Unterschied von der Sophistik späterer verbitterter Tage Herzenstöne zu treffen [5]); aber die zweite Busse dünkt ihm trotzdem bedenklich. Die Verfolgungen anlangend, findet sich nur eine einzige Äusserung, aber eine sicher pathetische, die über die „Lieblinge Gottes“ [6]). Einzelgedanken und Ausdrücke gemahnen hier schon besonders an die späteren Schriften [7]).

---

1) de bapt. 6 a.: non quod in aquis spiritum consequamur, sed in aqua emendati sub angelo spiritui sancto praeparamur; de poenit. 6 (655 u.) lavacrum illud obsignatio est fidei .... non ideo abluimur ut delinquere desinamus, sed quia desiimus, quoniam jam corde loti sumus.

2) cap. 4 a. eam tu peccator, mei similis, immo me minor — ego enim praestantiam in delictis meam agnosco, ita invade etc.; ib. 4 (650 m.) nos vero pro nostris angustiis unum inculcamus; ib. 12 (665) peccator enim omnium notarum cum sim etc.

3) cap. 5 e. sed ajunt quidam satis deum habere, si corde et animo suscipiatur, licet actu minus fiat .... sed ista ingenia de semine hypocritarum pullulare consuerunt, quorum individua cum diabolo amicitia est, quorum poenitentia nunquam fidelis.

4) hujus igitur poenitentiae secundae et unius quanto in arto negotium est, tanto operosior probatio c. 9 a.; piget secundae, immo jam ultimae spei subtexere mentionem etc. cap. 7 a.

5) heus tu, peccator, bono animo sis! c. 8 (658 u.).

6) caris dei adgeniculari c. 9 (660 m.).

7) poen. 10 (661 u.) ecclesia vero Christus (1 Kor. 12), cf. pud. 21 e. ecclesia spiritus; poen. a. a. O. in uno et altero ecclesia est; cf. fuga 14

es sei denn, dass der ältere Marcion hier doch auch noch sein Teil hat. Insbesondere hebt nun hier ein beachtenswerter Gebrauch gewisser termini an (ratio, rationalis, rationalitas, irrationaliter), der in den späteren Schriften sich eigentümlich bemerklich macht [1]).

Zunächst aber verknüpft sich durch ziemlich zahlreiche Bande die Busse mit der Geduld, welche letztere auf die erstere folgte, vermutlich nur durch Monate von der ersteren abgetrennt.

De patientia.

Die zeitliche Nähe befürwortet das Gemeingut von Gedanken und Wendungen, das in beiden Bb. entgegentritt. Dasselbe Bedürfnis ist da, seine Schreibseligkeit [2]) zu entschuldigen; eine gleiche Erörterung findet das Verhältnis des Moralischen zum Religiösen [3]); die Parabeln vom Schaf und der Drachme werden gleichmässig behandelt [4]). Vom Einzelausdruck ist merkwürdig, dass Gott hier wie dort als „Empfänger“ der guten Werke bezeichnet wird [5]).

Die Posteriorität von pat. wird uns Dio erweisen helfen. Er berichtet von Bulla Felix, einem berüchtigten Räuberhaupt-

(491 m.) sit tibi in tribus ecclesia. Vgl. den Gebetsruf Christe domine poen. 7 a. mit adv. Marc. II, 20 (69 o.) o Christe patientissime domine (nur an diesen 2 Stellen).

1) poen. 1 (644 o.) quippe res dei ratio; nihil non ratione tractari ... irrationabiliter deversari ibid.; sine gubernaculo rationis transfretantes ib.; adv. Marc. II, 7. ratione et bonitate ... rationalibus et bonis ib.; c. 15 a.: rationi et justitiae reputabantur; de anima 43 (625 m.) credimus enim, si quid est natura, rationale aliquod dei opus esse; de fuga 4 (469 u.) vides etiam illud malum rationale apud deum habere. Vgl. auch Marc. IV, 19. V, 3 etc. Zum Rationalismus vgl. übrigens Harnack, Dogmengesch. I, 373 ff.

2) pat. 5 a. loquacitas in aedificatione nulla turpis; poenit. 12 e. stili potius negotium quam officium conscientiae meae curans?

3) pat. 4 e. cui item dubium sit omne bonum, quia ad deum pertineat etc.; poenit. 4 (650 u.) ad exhibitionem obsequii prior est majestas divinae potestatis, prior est auctoritas imperantis quam utilitas servientis.

4) pat. 12 (608 u.) poenit. 8 (658 u.).

5) pat. 4 e. omnium bonorum et demonstrator et acceptor deus; poenit. 2 (646 m.) quorum cum auctor .... proinde et acceptator, si acceptator, etiam remunerator. Vgl. mit acceptor acceptator hier S. 84, Anm. 4. crepitaculum crepitacillum.

Digitized by Google

mann, der an der Appischen Strasse jahrelang die Obrigkeit höhnte[1]; und Tert. scheint hier in pat. darauf anzuspielen[2]. Die Gefangennahme des Bulla, die doch seinem tollen Treiben wohl erst weiteste Notorietät gab, fällt später als das Vesuvfeuer und jener Mord des Praefekten, die der Busse dicht voraufgingen. Überdies wird auch die Januarmordnacht in pat. nachklingen[3]. Ist die Bezüglichkeit matter, so begreift sich eben das gut aus der etwas späteren Abfassung. Selbst eine stilistische Einzelheit scheint für diese letztere einzutreten[4].

Ausser Dio wird auch Eusebius helfen. Er hat von einem Judas gehandelt, der für das 10. Jahr des Sever den Weltuntergang ansetzte, also für 203[5]. Nach Mitte 204, wo wir pat. fanden, hatte sich schon entschieden, dass diese Rechnung nicht zutraf; wir gewahren später andere Methoden, sich die ἔσχατα auszumalen. Auch den späteren Tertull. finden wir solchen Methoden ergeben[6], was an sich glaublich erscheinen lässt, dass er auch diese frühere kannte. Wenn er in pat. klagt, dass die Heidenwelt bereits lange keine Züchtigung Gottes erfahren habe, und darum bei manchen der Glaube an die Drohungen Gottes verschwinde[7], so dürfte er hier unter dem Einfluss dieser frischen Enttäuschung gestanden haben, eine Meinung, die spätere Bb. ihrerseits noch befürworten[8]. Sicher stimmt zu der Klage

1) Dio LXXVI, 10.

2) c. 7 (601 u.) cum per viam in morem bestiarum latrocinantur. Vgl. allerdings auch apol. 2, S. 119 o. Fechtrup, Cyprian S. 6.

3) de pat. 5 (597 o.) frustra istud impatientiae adscripserim, si Cain ille primus homicida et primus fratricida .... iratus fratri suo non est, si neminem denique interemit. Die Erörterung wäre sehr schal, wenn sie der Bezüglichkeit bar wäre. Bei einem Moralschriftsteller, wie Tert., bei einem Mann, der den Weltdingen folgt, sucht man zudem mit Notwendigkeit nach Beziehungen wie auf den Mord Plautians, so — später — des Geta. Vgl. meinen Aufs. in Luthardt's Z.S. 1886. S. 96 u. hier den Abschnitt über Scorpiace.

4) s. S. 62 Anm. 5. Wie crepitacillum das Spätere ist nach crepitaculum, so acceptator nach acceptor.

5) Euseb. H. E. VI, 7 ed. Schwegler 207.

6) s. meinen Aufs. bei Maurenbrecher S. 162.

7) plures enim dominum ideirco non credunt, quia saeculo iratum tamdiu nesciunt. pat. 2 (589 u.).

8) vgl. den Pessimismus in de anima 30 (605), auch meinen Aufs. in Jahrbb. für prot. Theol. XII, S. 633.

Digitized by Google

der Zustand des Reiches in dieser Zeit: nach verheerenden Bürgerkriegen, nach dem Feldzug gegen die Parther erfreute das heidnische Weltreich sich eines beglückenden Friedens. In pall. und in anima wird der Autor darauf zurückkommen. An Spuren der Verfolgung, die die Märtyreracten erwarten lassen, und die das in poenit. begonnene Bild weiter ausmalen, fehlt es nicht in dem Schriftchen, ja auch nicht an besonderen Zügen, die an jene Acta gemahnen. Nicht nur treten hier auf die Tiere und die Scheiterhaufen, von denen jene Acta berichten — diese finden sich ja vorher und nachher — sondern auch andres Detail führt mit wachsender Deutlichkeit in das Stimmungsbild der Perpetuatage[1]. Jene „Armut an Licht", von dem Verf. hier mit empfunden, erinnert an die Bemerkung der Acta über den Schrecken Perpetua's vor diesem finsteren Kerker[2]. Eine schwierige Stelle der Acta, wo Perpetua ein „liegend Gefäss" mit sich, der Christin, vergleicht, empfängt ihr genügendes Licht erst aus dem Tertullianischen Schrifttum, und etwa insonderheit auch aus einer Stelle von pat.[3]. Vor allem wichtig ist eins: die Personifikation der Geduld birgt schwer verkennbare Anspielungen auf jene Männer und Frauen, von denen die Acta berichten[4].

1) c. 2 ingratissimas nationes, nomen cum familia ipsius (dei) persequentes; c. 13 (610 u.) si fuga urgeat ... si et carcer praeveniat, caro in vinculis, caro in solo etc.; verbera, ignis, crux, bestiae, gladius ib. (611); martyria consummat c. 15 (613 m.); vgl. Esaïas, Stephanus c. 14 a.

2) pat. 13 (611 o.) in illa paupertate lucis; vgl. acta Perpet. 3: quia nunquam experta eram tales tenebras (vgl. allerdings auch res. 8 (479 o)).

3) acta Perp. 3.: pater, inquio, vides, verbi gratia, vas hoc jacens, urceolum sive aliud? vgl. pat. 10 (605 o.) nos putres, vasa fictilia. vgl. meinen Aufs. in Luthardt's Z.S. 1887. S. 344. Anm. 1.

4) de pat. 15 (613 u.) motus frequens capitis in diabolum et minax risus; cf. acta Perp. 18: ut sub conspectum Hilariani pervenerunt, gestu et nutu coeperunt Hilariano dicere: tu nos, inquiunt, te autem deus judicabit. Mit dem amictus circum pectora candidus (pat. 15) vgl. acta Perp. 18: sequebatur Perpetua lucido incessu, ut matrona Christi, ut dei delicata. Nüanciert ist das andere: oculi humilitate non infelicitate dejecti (pat. 15) u. (Perpetua) vigore oculorum dejiciens omnium conspectum. (Selbst in dem späteren de anima — c. 37, S. 618 — scheint mir Tert.'s Interesse an den Fährlichkeiten einer Geburt im 8. Monat mit durch die Erinnerung an die Genossin der fortissima martyr — de anima c. 55 — bedingt zu sein. Vgl. de an. a. a. O.: sed et cum septimo mense nativitas plena est facilius quam octavo mit acta Perp. 15: et cum pro naturali difficultate octavi mensis in partu laborans doleret).

Digitized by Google

Ad uxorem I. II.

Mit „Geduld" und mit „Busse" verknüpfen die Schrift An die Frau mehrere stilistische Einzelnheiten, so das häufige Malus [1]), so das im gleichen Geiste verwendete Herrnwort vom Fleische [2]), endlich ein δὶς λεγόμενον, nämlich das Wort volaticus [3]). Ist diese Brücke auch schmal, so erscheint sie doch minder gebrechlich, wenn wir dazu nehmen, dass einerseits diese Bb., die kurz nach einander geschrieben sind, der charakteristischen Ausdrücke der späteren Epoche ermangeln, kein Paraklet, kein Deductor, geschweige denn Psychici vorkommen, dass sie andererseits offenbar in die erste Gruppe nicht passen [4]), dass die Verfolgung andauert, welche die der Schutzschrift nicht sein kann, noch auch die der späteren Tage, und dass diese mittlere Drangsal auf wenige Jahre beschränkt ist. Ist diese 207 schon zu Ende, wie wir später uns überzeugen werden, so müssen sie vor 207 fallen. Endlich kommt dazu folgendes: Das zweite Buch An die Frau lässt als ein pis aller ihr die zweite Ehe noch offen, während 207 erklärt wird (adv. M. I, 29, 82): wir schreiben eine einzige Ehe vor.

Freilich schmeckt sonst dieses Buch schon stark nach dem späteren Standort, und man könnte darum versucht sein, es dennoch noch später zu rücken. Mit einer der spätesten Schriften hat es gemein die Erwägungen über das melius nubere [5]), über blosses Erlaubtsein der Ehe [6]), einen Aufmarsch heidnischer

---

1) de pat. Oehl. S. 606. 612 (2 mal). 607. ad uxor. Oehl. S. 693. 694. 697.

2) pat. 13 (611 o.) si spiritus promptus etc.; ad uxor. I, 4 a. sed carnem legimus infirmam.

3) poenit. 11 e. propter unius anni volaticum gaudium; ad uxor. I, 4 (675 o.) temporalia et volatica desideria.

4) vgl. hierfür besonders den Schluss dieses Abschnitts.

5) ad uxor. I, 3 (672) quod denique scriptum est: Melius est nubere quam uri, quale hoc bonum est, oro te, quod mali comparatio commendat, ut ideo melius sit nubere, quia deterius est uri? At enim quanto melius est neque nubere neque uri? exhort. cast. 3 (742) . . . non ex domini persona sed ex sua pronuntiasse, Melius est nubere quam uri . . . quod non potest videri bonum nisi pessimo comparatum . . . . non tam bonum est quam genus mali inferioris

6) quod permittitur, bonum non est . . . quod autem melius est, nemo

Zeugnisse über den Univirat resp. den Jungfrauenstand [1]): also eine Fülle Verwandtes. Dennoch aber stehen noch aus gewisse äusserste Hässlichkeiten, denen er später das Thor öffnet [2]). Wenn seine Apologie der Ehe auffällig matt ist, wenn er — im ersten der Bücher — die Ehe nur als „Seminar zur Erfüllung des Erdkreises" würdigt [3]), so wird doch nicht nur in dem zweiten die Lücke wirklich gefüllt [4]), sondern auch das erste sticht weit ab von seiner späteren Meinung, dass die Ehe nur ein einstmals berechtigtes, geschichtlich merkwürdiges Ding sei, das aber „am Ende der Welt" nur die allerprecärste Geltung hat [5]). Auch der Hohn, den er später bereit hält auf die „Erfüllung des Erdkreises", ist dem ernsthaften Ton dieser früheren Schriften fern geblieben. Jene auffälligen Ähnlichkeiten werden sich daraus erklären, dass, wie anderes dies bekräftigt, er gelegentlich frühere Schriften bei Abfassung späterer einsah, und, was ihm noch tauglich erschien, nur leise verändernd einverleibte. Ja selbst dieser Hypothese wird man hier schliesslich entraten können.

---

permisit ad ux. I, 3 (672 u.); non statim omne quod permittitur ex mera et tota voluntate procedit ejus qui permittit. Ex indulgentia est quodcunque permittitur. exh. cast. 3 (740). Vgl. das hier (741) noch 3 mal wiederkehrende indulgentia (auch S. 737, 750 mehrfach).

1) s. die Zusammenstellung bei Bonwetsch, Die Schr. Tert.'s S. 59 Anm.

2) et ipsae (primae nuptiae) ex eo constant quod est stuprum. exh. 9 (750 m.). vgl. auch 754 u.

3) non quidem abnuimus conjunctionem viri et feminae benedictam adeo ut seminarium generis humani et replendo orbi et instruendo saeculo excogitatam atque exinde permissam.

4) vgl. den schönen Schluss von c. 8 (697).

5) vgl. die Ironie exh. cast. 12 (754) ne civitates deficiant, si suboles non exerceantur, ne legis jura, ne commercia delabantur, ne templa derelinquantur, ne non sint qui acclament, Christianis leonem. (vgl. den „Pessimismus" von de an. 30.) Dass die Ehe eigentlich antiquiert sei, führt er, allerdings im Widerspruch selbst mit de monog. 1 a., de exh. cast. 6 (746 o.) aus: Sane licebit .... si etiam nunc locus est vocis illius: Crescite et multiplicamini i. e. si nondum alia vox supervenit, Tempus jam in collecto esse etc. ... tum quidem in primordio sementem generis emisit .... nunc vero revocavit etc. (Der Ausdruck seminarium generis kehrt auch hier wieder.) — Zu vergleichen ist, zeitlich in der Mitte zwischen ad uxor. u. exhort. cast. liegend, adv. Marc. I, 29 (82 f.) cujus et retro fuit Crescite et multiplicamini. Jam vero sementem generis humani compescere totum nescio an hoc quoque optimo deo congruat.

Adversus Valentinianos.

Wenn schon die „Valent." von Schriften der 3. Gruppe chronologischer Weise vornehmlich ihre Beleuchtung empfangen, so mag das B. hier besonders behandelt sein, um spätere Unterbrechung zu meiden. —

Wenn Einzelnheiten des Ausdrucks, der Stimmung und des Gedankens an die zweite Gruppe gemahnen, und etliches gar an die erste [1], so ist doch die Gütergemeinschaft mit Bb. der 3. so vorwiegend, dass man gar nicht umhin kann, dasselbe in zeitliche Nähe zu der letzteren zu rücken. Zumal mit dem Buch Von der Seele sind die Berührungen zahlreich, und zwar so, dass hinreichend klar wird, dass das B. der „Seele" voraufgeht [2]. Offenbaren die „Valent.", indem sie das „Ptolemäische Bühnenstück" von Valentins philosophischer Art mit hellerem Auge zu scheiden wissen, einen Fortschritt gegenüber den „Einreden",

1) hierüber vgl. m. Aufs.: Das röm. Kätzchenhôtel etc. in Z.S. für wiss. Theol. XXXI, S. 247 f. Die dort vorgetragene Datierung: a. 202 wird sich doch wohl wegen „Proculus noster", das den Mann der Sekte denn doch deutlich genug kennzeichnet, nicht behaupten lassen. a. 204 (s. hier de poenitentia) ist Tert. noch nicht ausgetreten. Dazu kommen die erst neuerlich von mir eruierten u., ich glaube, kräftigen Instanzen aus der Ähnlichkeit mit den späteren Bb.

2) Valent. 17: facta est exinde trinitas generum ex trinitate causarum, unum materiale, quod ex passione, aliud animale, quod ex conversione, tertium spiritale, quod ex imaginatione; de anima 21 a. quod si uniformis natura animae ab initio in Adam . ., ergo non multiformis . ., nec qua triformis, ut adhuc trinitas Valentiniana caedatur, quae nec ipsa in Adam recognoscitur (vgl. Val. 29 a. triformem naturam primordio professi, et tamen inunitam in Adam). — Val. 29 (413) immutabilem et irreformabilem naturae naturam pronuntiaverunt; de anima 21 (589 u.) idem enim convertibilem negant naturam, ut trinitatem suam in singulis proprietatibus figant. — Val. 1 e. veritas docendo persuadet, non suadendo docet; de an. 2 a. eloquii magis dicendo persuadentis quam docendo (pointiertere Wortkünstelei). — Valent. 18: sigillario extrinsecus ductu in omnem operationem movebatur; Val. 12 e. ut autem tantum sigillarium extrinsecus quoque inornassent; de an. 6 (563 u.) velut sigillario motu superficiem intus agitante. — Valent. 27 a. spiritale semen animali cum inflatu infulciunt: de an. 23 (591 u.) examen Valentini semen Sophiae infulcit animae. — Vgl. Lynceestae u. Nonacris Val. 15 (402 m.) u. de anima 50 (635 m.).

Digitized by Google

so zeigt sich eine weitere Vertiefung in Erfassung der Erkenntnisprincipien der valentinianschen Sekte in der Schrift Von der Seele, welche, mit anderem zusammen, die Priorität der „Satire" gegenüber de anima klar stellt. Aber auch Marcion I muss den Valentinianern gefolgt sein [1]). Dass dies B. nahe benachbart, ergeben einzelne Wendungen; dass die „Satire" das Frühere, scheint eine eigentümliche Steigerung in Marcion I anzuzeigen, die, den stärkeren Hohn bergend, als das Secundäre sich darstellt [2]). Dazu kommt die Friedfertigkeit der Valentinianer-Satire gegenüber der verlassenen Grosskirche, die es noch über das Herz bringt, selbst den Antiphryger Miltiades in die Reihe der Männer zu stellen, die der Autor als Vorbilder anerkennt, so dass hier der irenische Ton von Ad martyras nachklingt, während Marcion I, im ausgesprochenen Gegensatz gegen Miltiades' Meinung, die Ekstasis der Propheten völlig deutlich verkündet [3]). Dass wir dagegen andererseits unter uxor herabrücken, dessen 2. Buch zeigte, dass die phrygische Krise noch aussteht, wird „Proculus noster" darthun, der doch wohl den Sektengenossen [4]), und nicht blos den Genossen der Richtung und der Gesinnung bezeichnet. Dass die „Valentinianer" nach Rom fallen, glaube ich erwiesen zu haben [5]). Steht dies B. auf der Grenze zwischen der orthodoxen Epoche und dem beginnenden Phrygertum, so empfängt des Hieronymus Nachricht, der Verf. sei aus der Kirche gedrängt durch Zerwürfnisse mit dem römischen Clerus [6]), hier eine Bestätigung, da wohl Ursache vorliegt, den Ausdruck des Hieronymus wirklich auf Stadtrom zu deuten. Was den Verf. nach Rom geführt,

1) Valent. 36 a. quanto meliores qui totum hoc taedium de medio amoliti . . . voluerunt . . . semel octojugem istam ex Patre et Ennoea ejus exclusam; adv. Marc. I, 5 a. honestior et liberalior Valentinus, qui simul ausus est duos concipere Vgl. die Erwägung über die „Graeca" adv. Valent. 6 a. mit adv. Marc. I, 12 (61 u.) secundum sonum Graecorum vocabulorum.

2) Valent. 12 a. Ovidius Metamorphoses suas delevisset, si hodie majorem cognovisset; adv. Marc. I, 5 a. XXX aeonum fetus, tanquam Aeneïae scrofae (vgl. übrigens auch die „Milesiae" de anima 23 (591 u.)).

3) adv. Marc. I, 21 e. prophetes i. e. non de suis sensibus.

4) vgl. Harnack, Quellenkritik z. Gesch. d. Gnostic., S. 61. (Bonwetsch, Schr. Tert.'s S. 51.)

5) s. m. Aufs. bei Hilgenfeld, Z.S. f. wiss. Th XXXI, 2. S. 207 ff.

6) a. a. O. S. 343.

lässt sich freilich nicht ausmachen, nur dass die vorhandene Friedenszeit, die dem Verkehr sicher günstig war, und vielleicht auch das Nahen der Krise, die ihn zu den Phrygern geführt hat, etwa auch Studienanliegen diese Romfahrt begreiflich machen. Noch weniger lässt sich die Dauer des Aufenthaltes bestimmen. — Poenitentia, patientia, uxor werden Karthago gehören [1], in welchem zur Zeit dieser Schriften Bradua grade das Schwert schwang. Die ersten Bb. von Marcion könnten in Rom geschrieben sein; nur dass uns pall. sicher nach Karthago zurückführt; ja selbst Marcion I scheint doch schon auf Karthago zu weisen [2]. Einen Rückblick auf den römischen Aufenthalt, und zwar auf diesen frischeren, letzten, bietet wohl auch de corona, wenn das B. emphatisch betont, dass in Rom ein Christ fast nicht wohnen darf [3].

Von den späteren Schriftengruppen, zumal von der fünften und sechsten, speziell von resurr., Praxeas sind die „Valentinianer" geschieden durch hinreichend deutliche Züge. Im „Praxeas" hat er schon not, sich gegen die Meinung zu wehren: er selber zeige gnostische Anflüge [4], wie der „numerus" in der Gottheit, den die „Valentinianer" verwerfen als wesentlich heidnisches Erbe, nunmehr ausdrücklich gelehrt wird [5]. Wie seine antignostischen Studien ihm gnostischen Sauerteig beimengen und die bekämpften Gegner es ihm gelegentlich anthun, zeigt selbst schon resurr.

1) vgl. hier den Anhang über die Ortsfragen.

2) wenigstens erscheint mir dies als eine plausible Deutung des non curavi investigare adv. Marc. I, 19 (68 o.). Der Ort, wo er am ehesten Nachforschungen über die Zeit Marcion's pflegen konnte, war doch wohl Rom; u. er würde dann 207 (208) in Karthago auf diesen röm. Aufenthalt zurückblicken.

3) de cor. 13 (450 u.) ab ipso incolatu Babylonis illius submovemur (in Apocal. Joannis). An sich ist dies natürlich, zumal für einen bestimmten späteren röm. Aufenthalt nicht beweisend, versteht sich aber sicher besser, wenn man an die von Hieronymus gemeldete späte Verbitterung gegen den römischen Clerus denkt.

4) adv. Prax. 8 a.: hoc si qui putaverit me προβολήν aliquam introducere, i. e. prolationem rei alterius ex altera, quod fecit Valentinus.

5) Valent. 3 (385 o.) hoc solo minus notum (ethnico — deum) quod unicum non putavit, quod in numero nominavit, quod in aliis adoravit; adv. Prax. 13 (669 o.) secundum rationem oeconomiae, quae facit numerum.

Digitized by Google

Die valentinian. Deutung der biblischen „Röcke aus Fellen“, die er in der „Satire“ verhöhnt, hat er später wesentlich angenommen[1]).

Das Jahrzehnt nach Wider Marcion I.

Vorläufige Übersicht.

„Wider Marcion“ I ist das einzige B., das der Verf. selber datiert hat. So ist es ein wichtiger Punkt für die weitere Orientierung.

Zahlreiche derjenigen Schriften, die sich zeitlich ihm anschliessen, haben die merkbare Eigenheit, dass sie grade gegen den Schluss hin, also an bezeichnender Stelle, aber in Nebensätzen, und somit anscheinend beiläufig, eine Empfehlung des Parakleten und seiner Gaben enthalten[2]). Man kann sie um dieser Form willen als Werbeschriften bezeichnen. Die Schriften dieser Art sind ausser Marcion I, einem Buch, welches selbständig ausgeht, die „Seele“, die „Flucht“, „Auferstehung“, „Praxeas“ und „Scorpiace“. Die behandelten Stoffe sind keineswegs ohne weiteres solche, welche phrygische Lehren ex professo vortragen; dennoch wird alles behandelt von spezifisch phrygischem Standort. Als der entscheidende Punkt, der die Sekte von der Kirche

1) adv. Valent. 42 e. interim carnalem superficiem postea ajunt choïco supertextam, et hanc esse pelliceam tunicam obnoxiam sensui. de res. c. 7 (476 u.) testa caro ... quam postea pelliceae tunicae, i. e. cutes superductae, vestierunt.

2) Marc. I, 29 (82 m.) sed etsi nubendi jam modus ponitur, quem quidem apud nos spiritalis ratio paracleto auctore defendit; an. 58 (650) hoc etiam paracletus frequentissime commendavit, si qui sermones ejus ex agnitione spiritalium charismatum admiserit. — de res. 63 (551) per novam prophetiam de paracleto inundantem. Cujus si hauseris fontes, nullam poteris sitire doctrinam etc.; fuga 14 (491) et ideo paracletus necessarius, deductor omnium veritatum ... Quem qui receperunt etc.; Prax. 30 (697 o.) sanctum spiritum, unius praedicatorem monarchiae, sed et οἰκονομίας interpretatorem, si quis sermones novae prophetiae ejus admiserit. Scorp. entspricht allerdings diesen obigen Stellen nur darin, dass der bezeichnende Nebensatz gleichfalls am Schlusse sich findet; (15. 535 u.) si qui hanc nostram ex fide praebiberit vel etiam superbiberit potionem. Die potio ist die Scorpiace selber: vom Paraclet u. deductor ist nicht ausdrücklich die Rede, was mit der Tendenz dieser Schrift u. der Zeiten zusammenhängt. Sie will die Grosskirchler warnen u. vor Abfall bewahren: den Unterschied zu wahren, hat er hier nicht die Stimmung.

Digitized by Google

getrennt hält, erscheinen die „Geistesgaben“[1]; wer in dieser Frage, so heisst es, den rechten Standort gewinnen kann, der werde auch in anderen Dingen die rechte Einsicht gewinnen. Allerdings gibt es sicher auch Bb., die der weiten Gruppe anheimfallen, ohne genau diese Eigenart; aber die Werbetendenz hat ja auch freiere Formen. Es hiesse mechanisch verfahren, wollte man stets solche Nebensätze ihm am Schlusse abfordern. Genug, dass vor Marcion I und wiederum später als Praxeas ihm diese Weise nicht eigen ist.

Den Bibelgebrauch anlangend, macht sich die Eigentümlichkeit geltend, dass er einerseits sich gewöhnt, den alten und neuen Bund mehr systematisch abzuhören, was z. T. aber doch nicht ausschliesslich durch die behandelten Stoffe bedingt ist. Er hatte früher, Zeitfragen abhandelnd, wie die vom Besuche der Schauspiele, die Allegorie nicht gescheut — der er übrigens niemals entsagt hat — um aus dem ersten Psalm die Verurteilung derer herauszulesen, die als Christen es wagten, mit den Heiden zum Schauen zu gehen. Er hatte dann andrerseits freilich halb missmutig aufgeworfen, wenn man später zum Schriftbeweis drängte, und den Ketzern gegenüber den Schriftbeweis als ungeeignet verworfen. Aber der Bekämpfer der Ketzer konnte diesem Grundsatz kaum Treue halten. Die bei ihm so häufige Weise, die eng mit seinen Gewohnheiten als juristischer Rhetor zusammenhängt, einen Posten erst eine Weile als Aussenstand zu verteidigen, um danach, einen Schritt zurückweichend, den Kampf neu zu beginnen[2], hat seiner auch hier sich bemächtigt. Seinem leitenden Grundsatz gemäss kann er die Ketzer abweisen von dem geheiligten Bannwald der Bibel-

1) dies äussert er auch ausdrücklich in Antipraxeas c. 1 e.: et nos quidem postea agnitio paracleti atque defensio disjunxit a psychicis.

2) Beispiele: de pudic. 7 (805 o.) decedam nunc paulisper de gradu isto etc.; ib: 17 e. etiam si pro certo apostolus Corinthio illi fornicationem donasset; de monog. 11 (781 o.) sed etsi ita esset; ib. 14 a.: nunc si et absolute apostolus permisisset; de praescr. 11 c. 12 a.: viderit qui semper petit, quia nunquam audietur ... nobis etsi quaerendum est adhuc et semper, ubi tamen quaeri oportet? ad mart. 3 a. sit nunc, benedicti, carcer etiam Christianis molestus; de cultu fem. I, 4 a. nulla nunc muliebri pompae nota inusta sit; de cultu f. II, 3 a. nunc non sit timenda dignitas formae; de idolol. 11 (83) sit nunc aliqua justitia quaestus; de virg. vel. 2 a.: sed nolo interim hunc morem veritati deputare. Consuetudo sit tantisper

Digitized by Google

bücher: aber er thut es nicht, und hat schon am Schlusse der Einreden dem Vorsatze Ausdruck gegeben, der Einzelwiderlegung der Ketzer, offenbar mit biblischen Mitteln, weiterhin sich zu widmen. Mit dem allmählichen Anwachsen seiner Marcionstudien ergab sich ihm die Gewohnheit, auch andere Fragen behandelnd, womöglich diesen stattlichen Gang durch beide Testamente zu machen. Andererseits gab es Stoffe, bei denen dieses unmöglich war. Der Fortschritt des Verf.'s besteht in diesem letzteren Falle darin, dass er hier statt der Allegorien der frühen Schrift von den Schauspielen und der zweifelnden Manier im Götzend. sehr straff die Ansicht bekennt, dass Schriftbeweis weder thunlich noch andererseits auch notwendig sei [1]). Mit steigender Bestimmtheit schreitet er zu der Formel, dass die drei Autoritäten, die in der Kirche zu gelten haben, Natur, Disciplin und Schrift seien [2]). Den ganzen zehnjährigen Zeitraum aber füllt nun die Ketzerbekämpfung, zumal sein Lebenswerk, ein Pentateuch Wider den Pontiker. Da er auch die Apellesjünger und die Valentinianer studiert hat, so entsteht eine Anzahl von Schriften, in denen er wie in de carne und in de res. carn. unter bestimmtem Gesichtspunkt den Kampf mit den sämtlichen Ketzern oder doch mit der gesamten Gnosis [3]) gleichsam auf einmal aufnimmt, während er bereits etwas früher seine alten „Patriarchen der Ketzer", nämlich die Philosophen, bekämpft hat, auch auf einem besonderen, wenn auch immerhin weiten Gebiete, der Lehre von der menschlichen Seele. Gegliedert wird dieses Dezennium durch die wechselnden Kriegs- und Friedenstage, durch welche die Gemeinde hindurchgeht. Marcion I bis III, pall. und de anima füllen jene Tage des Friedens, die nach den Perpetualeiden den afrikanischen Gemeinden beschert sind. Er findet in der Schrift Von dem Mantel einen gewissen Ton des Humors, in dem er einer Bemängelung seiner griechischen Tracht zu begegnen weiss; er kann in dieser Friedenszeit sich

1) s. de cor. 2. 3 (420) expostulantes enim scripturae patrocinium ... et quamdiu per hanc lineam serram reciprocabimus, habentes observationem inveteratam ... hanc si nulla scriptura determinavit, certe consuetudo corroboravit, quae ... de traditione manavit.

2) de virg. vel. 16 a. in his consistit defensio nostrae opinionis secundum scripturam, secundum naturam, secundum disciplinam.

3) soweit er sie nämlich kennt; vgl. Harnack, Quellenkritik S. 57 ff.

Digitized by Google

mit Kleinigkeiten befassen, so zu sagen, die Nörgeler nörgeln, die in „Romanität" alles Heil sehen. Mit Marcion IV bereits beginnt es anders zu stehen; fuga, Scorpiace, Scapula zeigen gar einen medius ardor. Corona, dessen Zeitverhältnis zu Marcion IV wohl schwierig bleibt[1]), liegt jedenfalls noch im Anfang der beginnenden neuen Verfolgung, ja bespricht vermutlich die Thatsache, welche den blutigen Widerstand des Heidentums neu hervorruft. Doch machen wir in dem Jahrzehnt unzweifelhaft auch den Abstieg zu einem neuen friedlichen Zustand, der der Gemeinde beschert wird. „Noch" grollt da freilich der Circus und schreit: die Christen zum Löwen. Aber grade dass dieses, und nur dieses notiert wird, zeigt mit genugsamer Deutlichkeit, dass diesem grollenden Pöbel das Schwert des Proconsuls nicht mehr wie früher zur Seite steht. Auch ist nicht zu bezweifeln, dass die bekannte Entleerung der Strafinseln, die der Ermordung des Geta gefolgt ist, einer Kategorie von Christen mit zugute gekommen ist, wie denn auch resurr. deutlich auf diese Massregel anspielt. So ergeben sich also drei Gruppen innerhalb dieses Jahrzehnts, die nunmehr für sich zu behandeln sind. Dass „Paraklet" und „Deductor", ja dass auch das verächtliche „Psychici" öfters jetzt schon verwandt wird, ist schon früher erwähnt; dass aber der Verbrauch dieser Ausdrücke ein namhaft geringerer ist, zumal auch des Terminus psychici — den Clemens als eine Beschimpfung nimmt — gehört zu den bezeichnenden Merkmalen, welche die genannten drei Gruppen von der letzten Epoche abtrennen. Die Werbetendenz dieser Zeiten war damit nicht wohl vereinbar, dass jener kränkende Ausdruck in besonderer Fülle verwandt ward.

Dritte Gruppe.

(adv. Marc. I—III, de pall., de an.)

Adv. Marc. I.

Da Marc. I völlig sicher liegt (207—208) und eine noch bestimmtere Datierung nicht möglich erscheint, so ist hier wenig zu sagen. Nur nach rückwärts gewendet sei doch noch einiges angemerkt zur Bestätigung früherer Ansätze. In Bezug auf die praescript., die entschieden einen seltsamen Irrtum über Marcion's

1) doch s. hier S. 93. Indirekt lässt es sich ausmachen.

Digitized by Google

Zeit enthielten, wird Marc. I wohl gewiss eine Art von Rückblick uns anbieten: er habe es nicht für nötig gehalten, dessen Zeit zu erforschen [1]). Schwerlich wird man hier fehlgehen, wenn man zwischen Praescript. und Marcion eine Bemängelung jener Aussage durch irgend welche Gegner einschaltet, als welche wohl Marcioniten sich am ungezwungensten anbieten. Der Verf., gemäss einem Grundsatz, den er ja später erst ausspricht [2]), aber offenbar jetzt schon ausübt, ist nicht besonders geneigt, einen Irrtum hier einzugestehen; lieber hat er die Zeitfrage auf die leichte Achsel genommen, und sich darauf zurückgezogen, dass er in den Praescr. ein richtiges Element der Datierung, freilich ein unvereinbares mit dem begleitenden Irrtum, gegeben hatte. Sollte nun etwa von hier aus unser Ansatz der Praescr. nachträglich erschüttert werden, indem man es schwierig fände, nach Ablauf von ca. acht Jahren jenen Rückblick geschehen zu denken? Das Bedenken verschwindet, da der Verf. noch in spätesten Bb., lange nach Marcion I auf die Praescriptionen zurückkommt [3]), in denen er sicher ein Hauptwerk seiner Feder gesehen hat. So betrachtet bestätigt, wenn es noch dessen bedürfte, vielmehr die Stelle des Marcion die Datierung der Einreden, zumal ihre Priorität, die durch ein gewisses Futurum einmal gefährdet erscheinen konnte [4]).

Gegenüber de poenit. bekräftigt eine stilistische Einzelheit [5]) einigermassen die zeitliche Nachbarschaft, wie eine Nüance der Tauftheorien [6]) das wirkliche Später des Marcion. Die Erörterung

1) de praescr. 30 o. nam constat illos neque adeo olim fuisse (Marcionem et Valentinum) Antonini fero principatu, et in catholicae primum doctrinam credidisse apud ecclesiam Romanensem sub episcopatu Eleutheri benedicti (letzteres bekanntlich ein grober Irrtum); adv. Marc. I, 19 (68 o.) Marcionis salutem quoto quidem anno Antonini majoris de Ponto suo exhalaverit aura canicularis, non curavi investigare. De quo tamen constat, Antoninianus haereticus est, sub Pio impius.

2) de monog. 11 e. nihil enim custodiendum est quam ne diversus sibi quis deprehendatur.

3) adv. Prax. 2 (665 m.) quo peraeque adversus omnes haereses jam hinc praejudicatum sit id esse verum quodcunque primum . . . sed salva ista praescriptione etc.

4) adv. Marc. I, 1 e. sed alius libellus hunc gradum sustinebit adversus haereticos (nämlich die Praescr.).

5) s. S. 61, Anm. 7.

6) vgl. S. 61, Anm. 1 mit adv. Marc. I, 28 (81 m.) cui enim rei bap-

Digitized by Google

der rationalitas [1]) der einzelnen dogmat. Ansichten nimmt hier ihren Fortgang. Dieselbe ist zugleich das Bindeglied zwischen den conträren Anschauungen, vermöge deren er in der „Geduld“ die Geduld „als Gottes Natur“, in Marcion die Rache Gottes als durchaus ihm wesentlich hinstellt, und die solitaria bonitas (Marc. I, 26, 78), die einer solitären Geduld offenbar äusserst verwandt ist, erst durch Beimischung der Gerechtigkeit als vernunftgemässes Verhalten zeigt [2]). Anlangend das Verh. zu den späteren Bb. werden Einzelheiten am besten auf diese selber verspart; nur eins sei hier doch gleich angemerkt, dass der später auftauchende Gegensatz einer veränderungsunfähigen regula und einer veränderungsfähigen „Zucht“ sich hier schon gelegentlich ankündigt, allerdings hier noch im Zusammenhang einer nur geschichtlichen Betrachtung [3]) und anscheinend ohne die Tragweite, die er später diesem Unterschied beilegt. — Wie sehr das eigentlich Phrygische in Marcion I schon vorhanden ist, zeigt die Theorie vom „Propheten“, die diesen als „von Sinnen“ bezeichnet (c. 21 e).

Als nächster Nachbar erscheint nunmehr die Schrift Von dem Mantel.

tisma quoque apud eum (deum) exigitur. Dann folgt eine Mehrheit von theoretischen Auffassungen der Taufe. Si remissio delictorum est . . . si absolutio mortis est . . . si regeneratio est hominis . . . si consecutio est spiritus sancti . . .

1) vgl. S. 62, Anm. 1. und den Ausdruck rationalis in Marc. I. Oehl. S. 73. 74. 75. 77. 82. Zu den S. 62 angeführten Stellen lassen sich hier gleich noch stellen de anima 16 (579) indignabitur deus rationaliter . . . sed bonum opus dicens rationalem concupiscentiam ostendit; de fuga 4 (469) quid enim divinum non rationale, non bonum? . . . ibid. divina et rationalis dispositio.

2) vgl. pat. 3 e. quibus credere datum est, patientiam esse dei naturam . . . Dagegen scheint die Rache als Gott ebenso wesentlich adv. Marc. I, 26 (78) nam et nunc tacite permissum est quod sine ultione prohibetur; ib. 79 o. aut si offenditur, debet irasci, si irascitur, debet ulcisci. Die Synthesis findet sich schon adv. Marc. I, 23 (74 m.) quamcunque bonitatem justitia prima efficit rationalem.

3) Er spricht von den Aposteltagen, speziell von korinthischen Zuständen adv. M. I, 21 (70 u.) stabat igitur fides semper in creatore et Christo ejus, sed conversatio et disciplina nutabat. Vgl. die folgenden Erörterungen (70 u. 71 o.) über die regula. Allerdings viel principieller u. ohne die geschichtliche Zuthat de virg. vel. 1 (883 u.) regula quidem fidei una omnino est, sola immobilis et irreformabilis . .; (884 o.) cetera jam disciplinae et conversationis admittunt novitatem correctionis.

Digitized by Google

De pallio.

Steht für Marcion I 207—208 fest, so ist de pallio sicher nicht vor 208 verfasst worden, wie die „drei Augusti" erhärten. Freilich die Grenze nach abwärts erhellt aus dieser einzigen völlig klaren Bemerkung über die politische Lage nicht mit der gleichen Bestimmtheit, da die drei Augusti bekanntlich auf ein Triennium passen. Um so erwünschter ist darum eine gewisse erkennbare Ähnlichkeit — bei so gänzlich verschiedenem Stoffe — mit dem 1. Buch Wider Marcion, welche die Vermutung befürwortet, dass pall. und Marcion I in der That benachbart entstanden sind[1]). Wenn wir andererseits in Marcion II, das durch einen mässigen Zeitraum sicher von I getrennt ist, im Unterschied von Marcion I die Ähnlichkeit mit de anima vorwiegend finden, so gewinnt man den doppelten Eindruck, dass de pallio Marcion II um ein Geringes voraufgeht, während andererseits Marcion I dem „Mantel" nahe benachbart ist. Vielleicht dass sie dem gleichen Jahr 208 zugehören, wie im ganzen die drei Auguste, „denen die Gottheit jetzt hold ist", wohl am ersten auf eine Zeit weisen, wo der Eindruck der Dreiherrschaft neu ist. Doch bleibt freilich 209 auch für de pallio offen, wofür zumal seine Verwandtschaft mit dem B. Von der Seele[2]) eintreten kann. Eine Entscheidung ist um so weniger

1) vgl. taceo de pavo adv. Marc. I, 13 e. u. de pall. 3 a. quamquam et pavo pluma vestis et quidem de cataclystis, immo omni conchylio pressior etc. (man beachte, dass auch adv. M. 13 e. der Pfau u. die maris conchula dicht beisammen stehen!). — adv. Marc. I, 14 u.: araneae retia (Instanz wie das vorige für die Herrlichkeit der Natur); de pall. 3 (929) sed vos omnem lanificii dispensationem Minervae maluistis, cum penes Arachnen diligentior officina. — adv. Marc. I, 14: bombycis stamina; de pallio 3 (930) prorsus haud latet bombycem quae per aërem liquando araneorum horoscopiis idonius distendit etc. (man beachte, dass an beiden Stellen aranea u. bombyx zusammenstehen). — adv. Marc. I, 18 e. Tatius Cloacinam (deam commentabitur); de pall. 4 (940) omnino totum Empedoclem in adyta Cloacinarum detulisset. Vgl. allenfalls auch adv. Marc. I, 16 a. non comparente mundo alio mit pall. 2 a. viderit Anaximander si plures (mundos) putat. Manche wunderliche Gedankenschnitzel in de pall werden sich am besten begreifen, wenn man den Autor an Marc. I u. de pall. ziemlich gleichzeitig beschäftigt denkt.

2) de pall. 2 a. ut Silenus penes aures Midae blatit; de anima 2 (558 u. 559 o.) ut Silenum Phrygem, cui a pastoribus perducto ingentes aures suas Midas tradidit; de pall. 3 (928 u.) cum ipsis (scilicet cum

Digitized by Google

möglich, als das umfangreiche B. Von der Seele, für welches 210—211 sich als beste Ziffer erweisen wird, den Verfasser wohl lange in Anspruch nahm, während das kleine de pallio einem Augenblicksantrieb zu danken ist, und die Marcionstudien seinem Gesamtplan zufolge sicher ihren Fortgang genommen haben, während anderes gleichzeitig seine Feder beschäftigte. Wir gelangen zunächst zu de anima.

De anima.

Ähnliche Linien führen, wie von Marcion I zu de pallio, von dem letzteren zu de anima. Bei der Disparatheit des Stoffes sind die Ähnlichkeiten beweisend; sie erstrecken sich auf Darstellungsmittel wie auf die Verwandtschaft des Ausdrucks in einzelnen besonderen Fällen. Über die Priorität des Palliums kann füglich kein Zweifel sein. Auf eine spätere „Seele" führt namentlich die Vergleichung der Stellen, in denen die Blüte des Reiches unter Severus besprochen wird. Nicht ohne Ironie preist der „Mantel" das Reich als einen Midasgarten; in anima aber ist die Stimmung in eine deutlich pessimistische umgeschlagen; er redet von Übervölkerung und preist verheerende Kriege als heilsame „Schur" dieser Überfülle. Mag dieser Stimmungswechsel an sich mehr geeignet erscheinen, ein Zeitintervall zu erhärten, als die spätere Entstehung der „Seele", so gibt es doch Objectiveres, was diese Zeitfolge feststellt. Im Pallium hören wir von einer sehr gesegneten Ernte, in „anima" umgekehrt von einem herrschenden Mangel. Und ein ähnliches Mangeljahr scheint uns in Scapula durch, einer sicher späteren Schrift. Bewiese dies freilich nur dann, wenn, was nicht streng zu erweisen, de anima wenigstens theilweis noch in 211 hineinragt, so beweist für eine spätere „Seele" unbedingt das Verhältnis des B.'s zu Marcion II neben dem analogen Verhältnis von pall. zu Marcion I. (Vgl. die Anmerkungen auf S. 79.)

Aegyptiis) Mercurium autumant .... deglubasse oviculam; de anima 2 (558 u.) nedum divos, ut Mercurium Aegyptium, cui praecipue Plato adsuevit. — Vgl. auch Apicius de pall. 5 (954) Sulla lances centenarii ponderis molitur, de pall 5 (952) M. Tullius quingentis milibus nummum orbem citri emit mit de anima 33 (910 u.) quod condimentis Apicianis humatur, quod mensis Ciceronianis infertur, quod lancibus splendidissimis Syllanis effertur.

Digitized by Google

Die „Seele“ gehört durchaus zu den parakletischen Werbeschriften; sie ist eine Freundin der ecstasis; zu ihrem geistigen Handwerkszeuge gehört die seit den Einreden übliche Entgegensetzung von imago und veritas; ein friedlicher Zustand des Heidentums gegenüber einem geduldeten Christentum ist nicht zu verkennen. Haben wir Ursache, den Scapula schon jetzt als Proconsul zu denken, denselben, der nun bald die Gemeinde mit seinem Richtschwert bedrängen wird, so stimmt damit völlig die Andeutung, die das genannte Schreiben an Scapula uns über den Wankelmut dieses Praeses gewähren wird.

Erheblich sind die Berührungen von de anima mit Marcion II, zu welchem B. wir übergehen[1]).

Adversus Marcionem liber II.

Zwischen Marcion I (207 oder 208) und II liegt schon darum ein Zwischenraum, weil der Schluss von Marcion I ausdrücklich in Bezug auf die Fortsetzung auf die Zukunft vertröstet[2]). Wie gross der Zwischenraum ist, lässt annähernd sich dadurch ermessen, dass man auf die zahlreichen Anklänge an de anima Acht hat, dabei auch das andere erwägend, dass mit dem früheren „Mantel“ solche Berührungen fehlen. Dass werkzeugmässige Grundbegriffe, wie die rationalitas, fortwirken[3]) in anima wie

1) zu den Instanzen, welche de anima gar noch in das Jahr 211 hineinrücken, vgl. hier S. 94, Anm. 2. S. 100. Anm. 1. S. 110, Anm. 1, S. 111, Anm. 3. S. 112, Anm. 4. Vgl. auch die medizinische Terminologie in adv. Marc. IV, 21 (213 u.): non pecus dictus post figuram, de res. carn. 24 (509 u.) caro cum anima quod pecus totum est, mit de anima 25 (597 o.) Herophilus et Soranus, certi animal esse conceptum. Da die medizinischen Studien sich auch noch in der fünften Gruppe (de res. carn.) so bemerklich machen, dürfte de anima nicht weit rückwärts liegen. Dass de anima zur Zeit von de res. carn. bereits geschrieben ist (dies eine äusserste Zeitgrenze nach abwärts), erhellt mit Sicherheit de res. c. 42 (521) diximus jam de isto alibi.

2) Oehler S. 83: proinde si cui minus quid videmur egisse, speret reservatum suo tempori, sicut et ipsarum scripturarum examinationem quibus Marcion utitur. (Letzteres sogar Hinweisung auf liber IV u. V, die Einheit des Planes beweisend.)

3) vgl. mit S. 75, Anm 1. adv. Marc. II, 6 (91 o.) nec ratio enim sine bonitate ratio est, nec bonitas sine ratione bonitas. Zu rationalis s. weiter Oehl. 89 o.; 93 (ratione et bonitate permiserat . . . institutionibus suis functo

Marcion II, dass die Seele als adflatus dei — wie freilich schon im Hermogenes auch in anima und Marcion II gleichsam technisch [1]) bezeichnet wird, dass auch imago und veritas ihren alten Contrast weiter bilden müssen [2]), möchte noch wenig bedeuten; wichtiger wird es schon sein, dass der spezifisch montanistische Sabbat in beiden Schriften zu Ehren kommt [3]) und dass die contrarietates, aus denen die Welt sich zusammensetzt [4]), in gleicher Weise zu Worte kommen. Dazu kommen stilistische Ähnlichkeiten, ja Erwägungen über Darstellungsknappheit als eine stilistische Tugend [5]), die, den beiden Bb. gemeinsam, zugleich einen interessanten Gegensatz gegen des Autors frühere Bemerkungen über die eigene „Geschwätzigkeit" bilden. Ob nun freilich Marcion II oder de anima früher geschrieben resp. früher vollendet ist, darüber lässt sich nichts ausmachen. Wenn nach dem früher Erörterten de anima schwerlich lange vor den Ausbruch der neuen Verfolgung (211) fällt, so scheint der Gesamthaushalt dieser besondern Epoche des Schriftstellers allerdings für die Ansicht zu stimmen, dass dem 2. B. wider Marcion der zeitliche Vortritt zu lassen ist.

Dies vielleicht um so mehr, als das 3. Buch gegen Marcion,

---

ut et rationalibus et bonis; 102 (cap. 15 a.) justitiam ergo primo judicis dispice, cujus si ratio constiterit, tunc et severitas et per quae severitas decurrit, rationi et justitiae reputabuntur; 111 o. diximus de sacrificiorum rationali institutione; rationalis auch 120 u. 121 o. und sonst.

1) adv. Marc. II, 9 a. cum afflatus dei, i. e anima, in homine deliquit .... afflatum nominans non spiritum; de anima 37 (600 u.) ex afflatu dei anima. Quid aliud afflatus dei quam spiritus?

2) adv. M. II. 9 (95 o.) quia hoc soli deo cedit, i. e. veritati, et hoc soli imagini non licet (vgl. Hauschild a. a. O. „Original u. Copie"); de anima 7 (566 o.) quid illic Lazari nomen, si non in veritate res est? Sed etsi imago (Gleichnis) credenda est, testimonium est veritatis (Wirklichkeit); de anima 18 (583 m.) ideas i. e. formas ... et illas quidem esse veritates, haec autem imagines earum (Plato); de an. 47 a. nec mirum si eorum sunt imagines quorum et res; de an. 53 e. ut de somno emergens ab imaginibus ad veritates.

3) adv. M. II, 21 e. de an. 37 (618 m.).

4) adv. M. II, 129 e. de an. 8 a. ibid. 29 (603 u.). (Allerdings auch schon Marc. I, 16 (65 o.) und noch Marc. IV, 1 (161).

5) adv. M. II, 28 e. expedita virtus veritatis paucis amat. Multa mendacio erunt necessaria; de an. 2 e. nam et certa semper in paucis; ib. c. 14 e. nobis pauca convenient.

Digitized by Google

ohne Zweifel noch vor der Verfolgung unter Scapula ausgegangen, sich eng an das 2. Buch anschliesst, und immerhin ziemlich viel Zeit für die beiden Bb. erfordert war.

Adversus Marcionem liber III.

Dass dies B. in strafferer Folge auf das zweite gefolgt ist, als das 2. B. auf das 1., ist nur negativ zu erweisen, nämlich aus dem bezeichnenden Fehlen einer Andeutung darüber, sei es am Schlusse des 2., sei es am Anfang des 3., dass irgend ein Zeitintervall diese beiden Abschnitte trenne: sonst gewahren wir vorher [1]) wie nachher [2]) die Unterbrechung sehr deutlich. Auch von innen heraus wird verständlich, wie, während die letzten Bb. besondere Anstrengung forderten und besondere Zeit erheischten [3]), das 3. ihm rascher gedieh, da er hier in beträchtlichem Umfang bei einer früheren Arbeit auf Borg geht, bei dem B. Wider die Juden. Bei dem Stand der Kritik, und besonders gegenüber der Thatsache, dass man neuerdings das Verhältnis der Bb. umzukehren versucht hat [4]), ist eine Darlegung des Verfahrens des Autors auch für die Chronologie von Erheblichkeit. Wir wollen im folgenden darthun, wie einmal der Gedanke, sich auszuschreiben, und zwar nach so langer Zeit, bei dem Verf. entstanden ist, und wie er denselben durchführte, seinen früheren Vorrat jetzt modelnd, über früheren Ernst seinen Witz giessend, den ersteren schmackhafter machend, Stilunebenheit glättend, gelegentlich logisch nachhelfend, Breiten nicht selten zusammenziehend, aber auch gelegentlich Kürzeres etwas weiter entfaltend.

Zunächst ist nicht schwer zu begreifen, wie der Gedanke in ihm auftauchen konnte [5]), in diesem B. Wider Marcion die frühe-

1) s. S. 78, Anm. 2.

2) vgl. das olim adv. Marc. IV, 39 a. im Rückblick auf das 2. Buch, und ein 2. olim im Rückblick gleichfalls auf das 2. Buch adv. Marc. V, 11 (307 o.).

3) es handelt sich um die Bearbeitung des gesamten Ev. Lucae u. um den gesamten Apostolos.

4) Grotemeyer, Kempener Progr. 1865, S. 16—26.

5) dass er andererseits, wenigstens im Verlauf dieses Antimarcion, Juden als Leser dieser gesamten Arbeit mit denkt, wird später erörtert werden.

Digitized by Google

ren „Juden" auszubeuten. Er selber sagt dies recht deutlich[1]), wenn er sich auch nicht gemüssigt sah, sich im eigentlichen Sinn zu citieren, worauf er wohl auch darum Verzicht that, weil er sich der Unfertigkeit jener früheren Arbeit bewusst war. Er sagt das an derjenigen Stelle, wo er zum ersten Griff in die frühere Arbeit sich anschickt. Da die ketzerische Thorheit Marcion's sich zu der Behauptung versteige, es sei ein Messias erschienen, der niemals zuvor verkündigt sei, so folge von selbst die Behauptung, der Messias sei noch nicht gekommen, der allzeit zuvor verkündigt ward[2]). Dies letztere ist der jüdische Standpunkt, und der Zielpunkt jener früheren Angriffe, welche die „Juden" gemacht hatten. Er sagt weiter in Marcion III, dass Marcion's haeretische Thorheit sich genötigt gesehen habe, sich zu verbinden mit dem jüdischen Irrtum, und dass nun nichts im Wege sei, ihn „mitsamt den Juden" zu züchtigen. Er hält dem Marcion vor, dass, das jüdische Volk anlangend, er das seltsame Urteil gewagt habe, in Bezug auf seinen Messias konnte dies Volk nicht irren: es sei in diesem Stück ausgenommen von der irrtumsfähigen Menschheit[3]). So hat er das Gelenk sich gebildet, in welches die reichlichen Auszüge, die er aus den „Juden" hier machen will, nunmehr passend sich einfügen. Er behandelt nach einander „zwei Blinde, die mit einander in die Grube fallen".

Seine Methodik anlangend bei Überarbeitung seiner „Juden", so ist es seine Gewohnheit, die auch anderwärts merklich hervortritt, wo er vorliegende Texte verzieren will[4]), seinen Witz als ein Gewürz über diese letzteren auszubreiten. Schon, wenn

1) adv. Marc. III, 7 o. discat nunc haereticus ex abundanti cum ipso licebit Judaeo rationem quoque errorum ejus, a quo ducatum mutuatus in hac argumentatione caecus a caeco in eandem incidit foveam.

2) adv. Marc. III, 6 a. cum igitur haeretica dementia eum Christum venisse praesumeret qui nunquam fuerat annuntiatus, sequebatur ut eum Christum nondum venisse contenderet qui semper fuerat praedicatus; atque ita coacta est cum Judaïco errore sociari.

3) adv. M. III, 6 (127 u.) scilicet nauclero illi non quidem Rhodia lex sed Pontica caverat errare Judaeos in Christum suum non licere, quando ... vel sola utique humana conditio deceptui obnoxia persuasisset Judaeos errare potuisse, qua homines.

4) vgl. m. Aufsatz: Das röm. Kätzchenhôtel etc. in d. Z.S. für wiss. Th. XXXI, 241.

Digitized by Google

er den Marcion züchtigt, dass er die Juden für irrtumsfrei halte, ist er ihm der pontische Schiffsherr, der leider sein Seerecht gelernt hat nicht bei den kundigen Rhodiern, sondern in dem elenden Pontus. Was von solchen witzigen Einfällen die „Juden“ selber schon bargen, wird neu und mit Behagen zumeist hier zum zweiten Mal mit aufgetischt, so etwa der Witz von dem „Holzkönig“ [1]). Doch setzt er auch weitere Lichter auf. Wenn er die alte Erörterung über die Namen Jesus und Christus aus den Juden herübernimmt, so muss ihm Juvenal hier sie schmücken helfen. „Wie ein Körbchen mit Essen vom Spitzbuben“ werde der Name Christus zugeeignet [2]). Ein andermal ist es das Sprüchwort, das solchen Aufputz besorgen muss [3]). Der Ketzer borge Gift von dem Juden, wie die Natter von der Viper sich Gift leiht. Das valde absurdum der „Juden“ überträgt er in sein geläufiges rideo [4]).

Die paronomastische Neigung, welche von jeher ihm eigen ist, wie sie der Zeit zugehört [5]), und welche auch in den „Juden“ schon ihre Rolle gespielt hatte [6]), wird hier weiter gepflegt und entwickelt. Einzelnes wie gemens et tremens [7]) ist freilich Reservatrecht der „Juden“, da er diese Gegend der „Juden“ seinem neuen Buche nicht einverleibt. Dahingegen ist neuere Prägung jenes signum und dignum gegenüber einer minder gefeilten älteren Wendung der „Juden“ [8]), und zumal auch das blühende „roribus“, das er an furoris heranrückt und das er gegen priori-

1) adv. Jud. 10 (729 m.) ne forte lignarium aliquem regem significari putetis; adv. Marc. III, 19 a.: nisi forte lignarium aliquem regem significari Judaeorum et non Christum, qui exinde a passione ligni superata morte regnavit.

2) adv. Marc. III, 16 a. nunc si nomen Christi, ut sportulam furunculus (Juvenal Sat. I. 95 f.) captavit.

3) desinat nunc haereticus a Judaeo, aspis, quod ajunt, a vipera, mutuari venenum adv. M III, 8 a.

4) adv. Jud. 9 (723 u.). adv. M. III, 14 a.

5) vgl. namentlich Apulejus.

6) adv. Jud. 9 (723 o.) uti translatione nominum ex comparatione criminum. ebenso adv. Marc. III, 13 (140 o.). — adv. Jud. 9 (721 m.) qui ante norint lanceare quam lancinare; ebenso adv. M. III, 13 (138 m.).

7) adv. Jud. 5 (710 o.). LXX: στένων καὶ τρέμων. (Gen. 4, 12. 14.)

8) signum autem deo ... tam dignum non fuisset adv. Marc. III, 13 (139 o.). adv. Judv. 9 (721 u.) signum autem a deo ... signum non videretur.

Digitized by Google

bus der frühern Arbeit eintauscht[1]). Das judice et indice stella, das er in den „Juden" gesetzt hatte, scheint ihm später hingegen, etwa als zu kühn, zu missfallen[2]).

Eine Reihe von Änderungen erweist sich als wirkliche Besserung, als kleine Hülfe der Feile, wie sie der Selbstkritik nahe lag. So hat ihm statt unus alter nun alter alter[3]) gefallen. Schärfer und deutlicher ist primo enim — dehinc statt equidem Esaias — dehinc[4]) und im Anschluss daran utriusque statt des früheren hujus. Eine deutliche Verbesserung liegt im malitiae non assentaturi[5]), welches er im Marcion zufügt, nicht minder in der quassa fides, die ein Ebenmass des Ausdrucks bewirken hilft[6]). Unerheblich ist, statt scandalum, scandalo[7]), doch ist der Ausdruck lateinischer. Praecinere neben praecanere[8]) ist dem klassischen Sprachgebrauch angenähert. Eine angemessene Verkürzung ist: Hebraeos Christianos[9]) gegenüber dem Umschweif der „Juden". Eine logische Nachhülfe ist es, wenn für creden-

1) adv. Jud. 13 (738 o.) et ita subtractis charismatis prioribus lex et prophetae usque ad Johannem fuerunt; et piscina Bethsaïda usque ad adventum Christi. Valetudines ab Israële curare desiit deinde, cum ex perseverantia furoris sui nomen domini per ipsos blasphemaretur; adv. Marc. III, 23 (154 m.) et ita subtractis charismatum roribus lex et prophetae usque ad Johannem. Dehinc cum ea perseverantia furoris etc.

2) judicis et indicis adv. Jud. 9 (722 u.) nach λ. A. B. s. die krit. Note; aber adv. Marc. III, 13 (140 o.) indicis et ducis stellae.

3) Bei den beiden Böcken Levit. XVI, 5: vgl. adv. Jud. 740 u. adv. M. III, 7 (131 m.).

4) adv. Jud. 9 (720 m.) equidem Esaias praedicat eum Emmanuel vocitari oportere, dehinc virtutem sumturum Damasci etc.; adv. M. III, 12 a. primo enim, inquis, Christus Esaïae Emmanuel vocari habebit, dehinc virtutem etc.

5) adv. M. III, 13 (139 o.) nec hoc utique in signum est malitiae non assentaturi, et hoc enim infantia est, sed accepturi virtutem Damasci; adv. Jud. 9 (722 o.) nec hoc utique in signum est infantiae. Sed accepturum virtutem Damasci . . . hoc est mirabile signum.

6) adv. Marc. III, 17 (145 m.) qui arundinem contusam i. e. quassam Judaeorum fidem, non comminuit, qui linum ardens i. e. momentaneum ardorem gentium, non extinxit, vgl. adv. Jud. 9 (726 m.)

7) adv. M. III, 18 (146 o.). adv. Jud. 10 (727 u.).

8) adv. M. III, 20 (149 o.). adv. Jud. 11 e.

9) adv. M. III, 12. vgl. adv. Jud. 9 (721 o.) nam qui ex Judaïsmo credunt in Christum.

Digitized by Google

dum — et merito ein creditur et merito eintritt [1]). Eine stilistische Glättung ist weiter der idem prophetes statt eines doppelten „Daniel“ [2]), auch die Tilgung eines secundo, das ziemlich müssig gesetzt war. Et homo est, inquit Hieremias, ist besser als das unverbundene Einfallen des früheren Hieremias inquit [3]). Mamillae statt der mammae, crepitacillum statt crepitaculum sind freilich schwache Nüancen; aber die Verkleinerungsworte sollen den Spass noch mehr heben [4]).

Auch seine Übersetzung von Schriftstellen ist revidiert im Marcion. Psalm 45, 5 gab er mit extende et prospera, procede et regna. Die LXX lautet: ἔκτεινον καὶ κατευοδοῦ καὶ βασίλευε. Er entschliesst sich im Antimarcion, jene freiere Paarung der Verba neuerdings aufzugeben, und wörtlicher wiederzugeben: extende et prosperare et regna. Ähnlich ist er verfahren mit Psalm 21, 7, wo das frühere abjectio populi durch nullificamen ersetzt wird, entsprechend dem ἐξουθένημα [5]).

Sachlich bedingt ist anderes. In den Juden erläuterte er das: adversus regem Assyriorum durch ein adversus diabolum [6]). Später verfährt er concinner. Da er in den Weisen aus Morgenland bereits in der früheren Schrift die Könige der Araber wiederfand (Psalm 72, 10) und ihm auch der König von Assur schon Auslegermühen gemacht hatte, so war es eben nur ein Fortschritt auf der betretenen Deutebahn, wenn ihm später der Assyrierkönig einfach den Herodes [7]) bezeichnet, der mit jenen Magi zu thun hat. Kam doch dazu, dass der Teufel, der nach dem älteren B. durch den König von Assur bedeutet wird, als derjenige war bezeichnet worden, der seine Herrschaft benutze, um die Heiligen vom Glauben abzuwenden. Da dies auf die heidnische Feindschaft, noch nicht die der hohen Behörden, aber

1) adv. M. III, 23 (138 u.). adv. Jud. 9 (721 u.).

2) adv. M. III, 7 (130 u.). adv. Jud. 14 (739 m.).

3) adv. M. III, 7 (131 o.). adv. Jud. 14 (740 o.).

4) adv. M. III, 13. adv. Jud. 9 (721). vgl. hier S. 62, Anm. 5.

5) Ps. 45, 5. s. adv. Jud. 9 (723 u.). adv. M. III, 14 a. Ps. 21, 7. s. adv. Jud. 14 (739 m.) adv. M. III, 7 (130 m.).

6) adversus regem autem Assyriorum, adversus diabolum, qui ad hoc se regnare putat, si sanctos a religione dei deturbat. adv. Jud. 9 (723 m.).

7) adv. M. III, 13 e adversus regem autem Assyriorum adversus Herodem intellege, cui utique adversati sunt magi etc.

Digitized by Google

die des Pöbels gemünzt war, in der Zeit von adv. Marc. neuerdings aber Ruhe herrscht, selbst tiefere als vorher und nachher, so war diese Charakteristik für die Gegenwart nicht mehr zeitgemäss — oder noch nicht wiederum zeitgemäss. Dagegen lohnte sehr wohl eine gesteigerte Kampfbeziehung auf die marcionitische Abneigung gegen die evangelischen Kindheitsgeschichten, die ihm jetzt noch voller als früher im Alten Bund praeformiert scheinen.

Eine der Ausmerzungen betrifft den Teich von Bethesda[1]). Er hat ihn früh angezogen, selbst schon in der Schrift Von der Taufe, dann wieder in Wider die Juden. Aber im Marcion fehlt er. Während er die Sätze verwendet, die den Teich so zu sagen umlagern, bleibt er selber beiseite. Als Grund liesse sich denken: da er in Wider die Juden einstmals ausdrücklich gesagt hatte, dass der Teich seit den Tagen Christi seine frühere Heilkraft verloren habe, so sei ihm diese Notiz im Marcion gar störend erschienen. Denn, wie er auch dem Marcion vorrückt, er halte es mit den Juden, so weiss er doch hinlänglich klar, dass Marcion's Judenfreundschaft eigentlich ernst nicht zu nehmen ist. Er konnte so mit jener Notiz ihm Wasser auf die Mühlen zu leiten scheinen. Aber wahrscheinlicher ist, dass er schweigend einen Irrtum beseitigt, welcher ihm früher unterlief. Der Teich war nach Meinung der Zeitgenossen keineswegs bar seiner Kraft geworden. Er fuhr fort, Wunder zu wirken, ja sogar an den Heiden[2]). Es ist auch nicht unwahrscheinlich, dass grade um diese Zeit in den Westen und nach Karthago genauere Nachrichten kamen. Grade jetzt[3]) begannen die Reisen zu den heiligen Stätten im Osten. Grade dieses Buch gegen Marcion[4]), wie vorher bereits auch das Pallium, hat Nachricht aus dem Heiligen Land. Wenn

1) s. S. 68, Anm. 1 u. S. 47, Anm. 2 u. 3.

2) Renan, Origines VI, 260: La piscine Probatique continua d'être un lieu de guérison, même pour les païens et de faire des miracles comme au temps des apôtres et de Jésus. Die Note verweist auf den pied votif de Pompeja Lucilia, trouvé à Bethesda, au Louvre Salle Judaïque no. 9.

3) in den ersten Jahren des 3. Jahrh.'s. Renan S. 261.

4) adv. M. III, 24 (156 m.) denique proxime expunctum est in orientali expeditione. Constat enim ethnicis quoque testibus in Judaea per dies quadraginta matutinis momentis civitatem de coelo pependisse etc.; vgl. de pall. 2 (922), sowie auch seine (spätere) Kunde über die Stätten der Sinai-Halbinsel, von der in der Folge zu reden ist.

Digitized by Google

Tert. Correcturen seiner früheren Schriften sonst scheut, so mag er, wo er Widerruf meiden konnte, sehr wohl einen Irrtum von früher stillschweigend beseitigt haben[1]).

Eine andre bezeichnende Tilgung ist die von einem ipse der Juden. „Joseph ist Typus des Christ auch schon durch den einzigen Umstand — dass ich selber die Sache nicht aufhalte — weil er von den Brüdern verfolgt und nach Ägypten verkauft ward". Auch sonst ein wenig zusammenschneidend, tilgt er hier namentlich ipse[2]). Der Grund ist schwerlich ein dunkler. Die „Juden" schrieb er dereinst unter dem Eindruck der Unterredung,

1) inschriftlich bezeugt ist, dass die in Numidien stationierte legio III Augusta an dem von Tert. (adv. M. III, 156 m.) erwähnten parthischen Feldzug beteiligt war. Renier, Inscript. de l'Algérie n. 1182.

2) ne cursum demorer ipse adv. Jud. 10 (728 o.). adv. M. III, 18 (146 o.) (an dem letzteren Ort ne demorer cursum). Ich bin durchaus nicht der Meinung, dass die in adv. Jud. erwähnte Disputation eine Fiktion sei.) Wir besitzen nicht wenige Inschriften aus Afrika, auf denen Juden genannt sind (s. Jung, die romanischen Landschaften d. röm. Reichs, S. 163), karthagische Rabbis, wie R. Jischak u. a. sind uns bekannt (Münter, Primordia eccles. Africanae, S. 165). Tertull. selber ist voll von Beziehungen auf die afrikanischen Juden. Andererseits ist die Sitte zu disputieren. zumal auch bei den Juden, eine alte. Schule u. Synagoge waren häufig in einem Hause beisammen, u. daher die Vorträge von Disputationen begleitet (Zunz, Gottesdienstl. Vorträge der Juden, S. 339). Auch zwischen Juden u. Christen fehlte es an disputatorischen Kampfgängen nicht. In dem Dialog zwischen Papiscus u. Jason aus der Feder des Ariston von Pella in der Zeit des Hadrianischen Krieges besitzen wir einen litterarischen Niederschlag eines wirklichen derartigen Kampfgangs (Renan, Origines VI, S. 267). Papiscus ist ein alexandrin. Jude, Jason ein Israelit, der zum Christentume bekehrt ist (vgl. adv. Jud. 1). Dass bei Tertull. der erbauliche Schluss fehlt, die Bekehrung des Juden, beweist nur um so mehr die histor. Verlässlichkeit der Tertull. Nachricht. Von dem „Streit um des Esels Schatten" zwischen Juden u. Christen (ob der Messias schon gekommen oder nicht: recht eigentlich das Thema von Tert.'s adv. Jud.) berichtet uns auch Celsus (Keim, Celsus' Wahres Wort, S. 33; vgl. Hausrath, Kleine Schriften S. 56). — Unter verwandten Gesichtspunkten vgl. die vieltägigen Streitreden zwischen Petrus und Simon in den Homilien, die Streitreden des Rhodon in Ancyra (etwa 192: Hilgenfeld, Ketzergesch. S. 568), Hippolyt's Schrift „Gegen die Juden" u. vor allem Tertull.'s ausgesprochene Abneigung gegen Fiktionen de bapt. 17 e. adv. Valent. 5 e. Ob Justins Dial. cum Tryph. auf einer Fiktion beruhe, ist für diese Frage gleichgiltig.

Digitized by Google

und, obgleich zuhause sie aufzeichnend, schwebt ihm jene letztere vor. Im Marcion andererseits wäre das ipse ganz sinnlos.

Auch andere Kürzungen zeigen die Priorität der Juden. Er erörtert in den Juden ausführlich, seine Gegner verlangten den Nachweis: der Name des gehofften Messias werde Jesus sein und kein andrer. Tert. bedient seine Gegner mit dem Hinweis auf Numeri 13 (17)[1]. Die Kürze von Marcion III setzt durchaus hier die Juden voraus: cur etiam Jesus voluit appellari, non tam expectabili apud Judaeos nomine[2].

Klar mit der Tendenz beider Bb. hängt der spiritus creatoris zusammen, den er statt dei filius im Antimarcion einsetzt[3]. Eigentümlich ist die Behandlung des Tau in der Ezechielstelle. In den „Juden" herrscht starke Zurückhaltung in Bezug auf dies heilige Zeichen, nämlich Tau als Zeichen des Kreuzes[4]. Es wird einfach bemerkt, dass die Juden an dies Zeichen nicht glauben; ja sogar der deutliche Hinweis auf das Kreuz von Golgatha fehlt hier. Anders im Antimarcion. Der griechische Buchstabe Tau, entsprechend dem lateinischen T, eine Figur, ähnlich dem Kreuze, bedeute das Kreuzeszeichen auf der Stirne der Christen[5] in jenem wahren Jerusalem, in welchem die Brüder Christi dem Vater Lob bringen sollen. Dazu gesellt sich ein Aufruf an die Jünger des Marcion: da sie selber dies Zeichen kennen, sollten auch sie bekennen, dass wirklich der Geist des Schöpfers, nämlich in der Ezechielstelle, den echten Christus geweissagt[6].

1) adv. Jud. (724 m.) constabit autem utrumque nomen in Christo dei, in quo invenitur etiam Jesus appellatus etc.

2) adv. M. III, 16 a. cur etiam Jesus voluit appellari, non tam expectabili apud Judaeos nomine.

3) adv. Jud. 9 (725 o.) nam qui ad Moysen loquebatur, ipse erat dei filius; adv. M. III, 16 (143 u.) . . . testatus est cum ad Moysen loquebatur. Quis enim loquebatur, nisi spiritus creatoris, qui est Christus?

4) adv. Jud. 11 (732 u.) hujus autem signi sacramentum variis modis praedicatum est, in quo vita hominibus praestruebatur, in quo Judaei non essent credituri.

5) adv. M. III, 22 (153 m.) ipsa est enim litera Graecorum Tau, nostra autem T, species crucis, quam portenderat futuram in frontibus nostris apud veram et catholicam Hierusalem.

6) quae omnia cum in te quoque deprehenduntur, et signaculum frontium et ecclesiarum sacramenta et munditiae sacrificiorum, debes jam erumpere, ut dicas spiritum creatoris tuo Christo prophetasse. adv. M. III, 22 e.

Digitized by Google

Des Verfassers sonstiger Brauch, später zusammenzuziehen, was er früher weiter erörtert, macht auch da sich bemerklich, wo die Tendenz ausser Spiel ist. Er hatte in den Juden geschrieben: petra enim Christus, multis modis et figuris praedicatus. Er macht es im Marcion kürzer: petra enim Christus [1]). Zuweilen ist gar auch die Selbigkeit des gewählten Ausdrucks bezeichnend. „Babylon bei unserem Johannes" [2]) bezeichnet in beiden Bb. einen esoterischen Standpunkt. Die Exoteriker sind in den „Juden" die Juden, im Marcion ist es der Pontiker, der den Johannes nicht gelten lässt.

Im ganzen wahrten die „Juden" auch darin ihren besondern Charakter, dass das prophetische Wort vorwiegend erörtert ward. Selten tönt dazwischen: et merito evangelista oder Johannes noster oder der Katalog der Acta über die Völker des Pfingstfestes [3]). Im Marcion öffnen sich ihm dann die neutestamentlichen Scheuern.

In mancher Beziehung ist zuzugeben, dass wirklich die früheren „Juden" diese spätere Ergänzung erforderten, und dass der Gedanke gesund war, das Ältere neu zu verwenden. Die Zweiseitigkeit dieser Einreden, der Juden und wiederum Marcion's, der Juden, die im leidenden Christus ihr Königsideal gar verhöhnt sehen, des Pontikers, dem dieses letztere durchaus ein äusserster Greuel ist; die Berührung dann dieser Extreme hat den Verf. angezogen. So erklärt sich dann jener Raubzug in die eigene litterarische Vorzeit, den er im Marcion anstellt.

Übrigens wird man Marcion III teils um seiner Stellung willen zu den beiden früheren Bb., teils weil es nicht nur von Spuren gegenwärtiger Drangsal frei ist, sondern selbst positiv in eine Friedenszeit deutet [4]), vor den Beginn der Verfolgung unter Scapula setzen, und zwar ziemlich dicht vor denselben, also um 210, etwa gleichzeitig mit anima.

1) adv. Jud. 9 (724 u.). adv. M. III, 16 (143 u.).

2) adv. Jud. 9 (723 m.) adv. M. III, 13 e.

3) Neutestamentliches findet sich in den „Juden" S. 704. 713. 718. 725. 726. 727. 731. 738.

4) vgl. hier S. 84, Anm. 6. Jenes si sanctos a religione dei deturbat wäre doch wohl schwerlich so geflissentlich ausgelassen, wenn die heidnische Feindschaft nicht selbst im Vergleich mit der Epoche der „Juden" zurückgegangen wäre

Vierte Gruppe

(de cor., ad Scap., de fuga, Scorp., adv. Marc. IV).

Bis gegen das Ende Severs führten uns die behandelten Schriften. Dass nach dem Tode Severs noch einmal Verfolgung statthatte, wird durch die Schrift An Scapula über allen Zweifel erhoben. Dass diese Verfolgung kurz nach Severs Tode vorging, macht einmal ein Gnadenerlass, der die Strafinseln geleert hat und notwendig den Christen zugute kam, ein Erlass, der schon 212 nach Geta's Tode herauskam, und dann eine Anspielung wahrscheinlich auf diesen Erlass, die in einem wenig späteren Buche zugleich mit einem deutlichen Hinweis auf das Erlöschen der Verfolgung sich vorfindet. Da der Erlass Caracalla's auf die Strafinseln beschränkt ist, und kein Text darauf führt, auch die Kerker im Reiche entleert zu denken, so scheint freilich die Annahme statthaft [1]), dass noch etwas über 212, zumal über das Frühjahr hinaus, wo der Gnadenerlass eintrat, die provinzielle Verfolgung ihren Fortgang gehabt hat.

In die Zeit dieser Verfolgung führt eine Anzahl von Schriften, welche teils unter sich sehr verwandt sind, teils durch ihre Beziehungen zu den früheren Bb. sich als die späteren darstellen. Was zuerst das letztere anlangt, so offenbarte eine kurze Bemerkung in dem B. de pat., dass der Verf. desselben keinen Anstoss daran nahm, wenn in der Zeit der Verfolgung Bedrohte die Flucht ergriffen. Noch die Schrift An die Frau [2]) betonte die Erlaubnis zu fliehen, freilich schon um zu bemerken: nicht gut sei, was nur erlaubt sei. Wir fanden nun früher bereits, dass die beiden genannten Schriften schon ziemlich ans Ende rücken jener 2. Verfolgung, die die offizielle genannt wird, und es will wenig wahrscheinlich dünken, dass ganz plötzlich am Ende derselben ein so völliger Umschlag der Ansicht des Verf.'s sich eingestellt habe, wie ihn die Schrift Von der Flucht allfällig uns darbietet. Dazu kommt, dass andere Merkzeichen diese letztere und ihre Verwandten von jenen Tagen abrücken. Der Paraklet, der hier redet, schweigt noch in den früheren Bb. Dazu fehlen

1) vgl. Harnack, Z.S. f. K.G. II, 579 über Verfolgungen in den Provinzen.

2) I, 3 (672) sed etiam in persecutionibus melius est ex permissu fugere de oppido in oppidum quam comprehensum et distortum negare.

Digitized by Google

die hier deutlichen Spuren, dass wirklich der Verf. bereits einer getrennten Gemeinschaft zugehört, wie dies in der Schrift Von dem Kranze jenes „eorum“ [1]) uns nahe bringt. So werden wir befugt, jene Schriften, die als dritte Gruppe behandelt wurden, Schriften, die hinreichend deutlich ein Nachlassen der Verfolgung bekundeten, dieser vierten Gruppe voraufzustellen, in denen die Fluchtfrage in ganz anderem Tone behandelt wird [2]). Und zwar lässt sich auch hier, wie im Verhältnis der Schrift de pat. zu dem Buch An die Frau [3]), ein Wachstum von des Autors Entschiedenheit deutlich bemerken. Wenn die Schrift Von dem Kranze, die Fluchtfrage nur streifend, allerdings sarkastisch bemerkt, dass seine kirchlichen Gegner von der Botschaft nichts weiter bedenken, als den Auftrag des Herrn, sich zu flüchten, ohne doch entschieden zu sagen, dass jetzt bei veränderten Zeitläufen dies Fluchtmandat nicht mehr passe, so widmet sich das B. von der Flucht beinahe ausschliesslich dem Nachweise, dass jener Auftrag verjährt sei. Liesse sich freilich einwenden, eben die Gelegentlichkeit der Erwähnung dieser grundsätzlichen Fluchtmenschen verbiete chronologische Folgerung, so wäre doch kaum recht abzusehen, warum, wenn die Schrift von der Flucht bereits vom Stapel gegangen war, statt jenes ätzenden Wortes nicht sollte eine energische Abweisung jener Fluchttheorien geschehen sein. — Auch ein Einzelzug in corona wird übrigens dafür eintreten, dass wirklich eine neue Phase in dem Leben der Gemeinde vorhanden ist, und wir von pat. ux. durch eine gute Weile getrennt sind. In demselben sarkastischen Zuge, welcher soeben besprochen ward, bemerkt er, er sehe im Geist die Leute ihre Koffer schon aufladen und ihre heiligen Schriften verpacken: ein Einzelzug dieses letztere, der vergeblich früher gesucht wird. Es scheint, da cor. sich sonst auch als Anführerin dieser Schrif-

1) de cor. 1 (418) novi et pastores eorum in pace leones, in proelio cervos.

2) ausser in dem gesamten de fuga auch de cor. 1 (418) nec dubito quosdam scripturas emigrare, sarcinas expedire, fugae accingi de civitate in civitatem.

3) in de pat. 13 (610 u.) wird im Unterschiede von ad uxor. I, 3 die Flucht, formell wenigstens u. soweit die Worte selbst tragen, als etwas selbstverständlich Erlaubtes u. Unbedenkliches behandelt: Si fuga urgeat, ad incommoda fugae caro militat.

Digitized by Google

ten des weiteren ausweisen wird [1]) und ein Rückblick auf eben Erlebtes [2]) auch aus diesem Grunde hier fern liegt, dass der Autor in der zweiten Verfolgung dergleichen Dinge erlebt hat, beim Beginn einer dritten Drangsal nun zum ersten Mal litterarisch diesen Zug der Ängstlichen [3]) anmerkt.

Die Schriften dieser Gruppe, zunächst cor. und fuga, zeigen eine bestimmte Verwandtschaft. Abgesehen von der „Flucht", die sie beide im allgemeinen behandeln resp. berühren, abgesehen vom „deductor" [4]), ist speciell auch in beiden die Rede von einem Fliehen der Hirten [5]), ein Punkt, der weder früher noch später ausdrücklich wieder erwähnt wird. Auch behandeln beide Bb. das Leiden unter dem Gesichtspunkt des Wettkampfs [6]), ohne

1) gleich hier sei indessen bemerkt, dass von den sämtlichen Schriften der Gruppe nur de corona einen Rückblick auf den offenbar bis jetzt noch andauernden Frieden geworfen hat. de cor. 1 (417 a.) musitant denique, tam bonam et longam pacem sibi periclitari. Wenn Bonwetsch, die Schriften Tert.'s S. 69 f., die Gründe Kellner's (Theol. Quartalschr. S. 548 ff.) gegen die späte Ansetzung von de corona bestreitet, so ist im allgemeinen zu sagen, dass Kellner's Gründe der grossen Mehrzahl nach stark sind (vgl. das Anerkenntnis von Bonwetsch selber S. 69), während die von Bonwetsch (S. 70) angeführten samt und sonders sehr schwach, ja völlig unbeweisend sind.

2) das nämlich diese „Vision" (nec dubito quosdam etc. de cor. 1. 418) zu begründen geeignet schiene. Die Erfahrungen, auf welche sich dieses non dubito gründet, liegen eben, wie die bona et longa pax zeigt, um Jahre lang rückwärts. Die Erweisungen der fides pagana, eines „Civilistenglaubens" de cor. 11 (445 o.), welcher als Vorbild des Soldatenglaubens gelten soll, gehören der früheren Zeit an.

3) das scripturas emigrare, von Oehler S. 418 sehr abenteuerlich gedeutet, kommt weder vorher noch nachher bei Tertull. vor. Auch dieses weist, da der Autor eine vierte Verfolgung zweifellos nicht erlebt hat, in die späteren Zeiten. — Zum Gebrauch von emigrare vgl. Vulgata Ps. 51, 1 emigrabit te tabernaculo suo.

4) de cor. 4 (425 u.) spiritum dei habens deductorem omnis veritatis; de fug. 1 (461) paracletum non recipiendo deductorem omnis veritatis; de fug. 14 (492) paracletus necessarius, deductor omnium veritatum.

5) vgl. S. 90, Anm. 1 und de fuga 11 (481 u.) ideo praepositos ecclesiae in persecutione fugere non oportebit. Ceterum si grex fugere deberet, non deberet praepositus gregis stare, sine causa staturus ad tutelam gregis etc.

6) de cor. 15 (455) decerta et tu bonum agonem, cujus coronam et apostolus etc ; de fuga 1 (463 o.) sic et agonem intelligi capit persecutionem . . . Legis edictum agonis istius in Apocalypsi.

Digitized by Google

indes wie Scorpiace den Pythicus agon zu nennen, der dieser letzteren Schrift ein Bild dieses Leidens hergibt [1]).

Noch umfassender ist die Gütergemeinschaft zwischen de fuga einer- und Scorp. andererseits. Von gemeinsamem Bibelgut fehlen auch hier nicht die „Heiden", welche „ein Tropfen am Eimer" [2]) sind, allerdings ein Lieblingscitat auch schon früherer Bb. In gleicher Weise erscheinen die apokalyptischen „Furchtsamen" wie der apokalyptische Schwefelpfuhl [3]). Die die Furcht austreibende Liebe tritt teils im Schriftcitat auf, teils nur an das Bibelwort angelehnt in eigener freier Gestaltung [4]). Auch abseits von allem Citieren verspürt man Gedankengemeinschaft. So wird der „Wille Gottes" in Bezug auf das Leiden der Christen sehr ähnlich beschrieben [5]). Ein andermal hat man den Eindruck, dass vermöge eines dialektischen Gegensatzes Scorp. einen Nachtrag zu de fuga hat bringen wollen. Er hatte in de fuga gesagt, das Fluchtmandat Jesu beziehe sich nur auf die Zeit der Apostel. Der Einwand lag nicht so ferne, dass dann auch das Leidensmandat nur für jene Urzeit gegolten habe. Er bemüht sich demnach ausdrücklich, hier das Gegenteil zu erhärten [6]): eines von jenen Momenten, welche das B. Scorp. als das spätere darthun.

Corona und Scorp. anlangend ist die Gütergemeinschaft geringer, als lehre auch dieser Umstand, dass cor. eben durch fuga vom Skorpionstich getrennt ist. Allerdings kommt mit in Betracht, dass die Schrift Vom Kranze im ganzen die biblische Beweisführung ausschliesst. Dennoch gibt es Berührungen. Es

1) agonas istos, contentiosa solemnia et superstitiosa certamina Graecorum ... quanta gratia saeculum celebret jam et Africae liquuit. Adhuc Carthaginem etc. Scorp. 6 (510).

2) de fuga 2 (466) semel in stillam situlae et in pulverem areae et in salivam nationibus deputatis; Scorp. 10 (521 o.) quos stillicidium situlae et pulverem areae et sputamen et locustas deputavit (vgl. de praescr. haeret. 8. 10 u. stillicidium de situla et pulvis ex area et foris semper. Ebenso adv. Jud. 1. 701 u. de poenit. 4. 650 o. stilla situlae et areae pulvis et vasculum figuli: man beachte ein gewisses Anschwellen dieser Schriftsentenzen). — Vgl. auch S. 115, Anm. 1 am Ende.

3) de fuga 7 e. Scorp. 12 e.

4) de fuga 14 (491 u.) perfecta enim dilectio foras mittit timorem (natürlich nicht in einem irgendwie marcionit. Sinne gefasst). Scorp. 6 (512) sic dilectio ... hominem martyrem excudit.

5) de fuga 1 (462 m.). Scorp. 4 (505 u. 506 o.).

6) de fuga 6 (472 o.), vgl. de fuga 13 (489 o.) u. Scorp. 9 (517 o.).

Digitized by Google

wird wohl nicht zufällig sein, dass die in Scorp. erwähnte corona ausdrücklich als Krone des Leidens, corona passionis, bezeichnet wird, gleich als gelte es noch den Gegensatz gegen den Kranz des Soldaten [1]). Auch zwischen Marcion IV und Scorpiace finden sich Ähnlichkeiten, und zwar grade in Citaten, die das „Leiden" abhandeln. Jesajas 57 (1) muss hier in Betracht kommen, zumal auch die eigenen Worte, die der Verf. im Zusammenhang vorbringt mit diesem Bibelcitate, eine starke Ähnlichkeit zeigen. Die grössere Ausführlichkeit ist auf Seiten des „Skorpionstich", so dass nach den Wahrnehmungen, die wir früher zu machen hatten, ein Vorurteil sich ergibt für ein späteres Marcion IV [2]). Ein charakteristischer Ausdruck: „der militärische Tod", den Marcion IV verwendet für das Leiden der Zeugen, nimmt sich aus wie ein späterer Griff in das Gebiet der praegnanteren Rede. Die gleichzeitige Gütergemeinschaft zwischen Marcion IV einerseits, de carne und resurr. andererseits [3]), die schon jenseit der Verfolgung fallen, führt ebenfalls zu der Ansicht, dass wirklich Marc. IV später als Scorp. ausgeht. Das olim, mit dem Marcion IV auf die Anfänge der Schrift gegen

1) de cor. 15 a. cujus coronam apostolus etc.; Scorp. 14 (532 o.) corona scilicet passionis. — Auch „Babylon-Rom" ist übrigens beiden Bb. charakteristisch gemeinsam: de cor. 13 (450 u.) ab ipso incolatu Babylonis illius submovemur, nedum a suggestu; Scorp. 12 (529 u.) magna enim Babylon cum describitur ebria sanctorum cruore etc.; vgl. S. 4. Anm. 1.

2) scorp. 8 a. siquidem honorata est apud illum mors religiosorum ipsius, ut canit David, non, opinor, ista communis atque omnium debitum (atquin ista etiam ignominiosa est ex elogio transgressionis et merito damnationis) sed illa quae in ipso aditur ex testimonio religionis et proelio confessionis pro justitia et sacramento. Sicut Esaias. Videte, inquit, quomodo perit justus, et nemo excipit corde etc.; adv. M. IV, 21 (213 o.) Vide, inquit Esaias, quomodo perit justus ... Quando magis hoc fit quam in persecutione sanctorum ejus? Utique non simplex, nec de naturae lege communis, sed illa insignis et pro fide militaris . .

3) mit Scorp. hat Marc. IV ausschliesslich gemein die Citate: Psalm 115, 5. Luc. 6, 31; 10, 19; 12, 11; mit res. carn. hat Marc. IV, und wiederum ausschliesslich, gemein Jesaj. 53, 3. Luc. 14, 14; 19, 10; 21, 26—28; 21, 30. 31; 23, 9; mit de carne Christi teilt Marc. IV das Citat von Luc. 24, 39; mit de cor. Luc. 12, 57; mit de anima Jesaj. 35, 8. 9. Luc. 6, 27; 22, 15, während Luc. 20, 25 sich in Marc. IV, Scorp., fuga, resurr. und de cor., und nur hier, vorfindet.

Digitized by Google

Marcion und zwar offenbar dieser letzten definitiven Bearbeitung rückwärts sieht [1]), stimmt völlig zu dieser Auffassung. Auch dass keine ausdrücklicheren Spuren von gegenwärtiger Drangsal vorhanden sind, lässt auf ein Abblassen des Eindrucks dieser Drangsale schliessen. Möglich, doch nicht erweislich [2]) ist, dass Antimarcion IV schon der folgenden Gruppe mit zuzählt, in der die Verfolgung sich als eine erloschene ausweist.

Eigenartig steht Scapula. So entschieden wir diesem B. ausschliesslich die unmissverständliche Nachricht über nachseverische Drangsale der afrikanischen Gemeinden verdanken, so sind doch der Linien wenige, und diese selbst nicht ganz sicher, welche diese zweite Schutzschrift mit den genannten Bb. verbinden. Der miles concussor des Schriftchens entspricht allerdings sehr wohl einem concussor in fuga und der concussura in fuga [3]), aber man darf nicht vergessen, dass eine concussio militum bereits in der ersten Schutzschrift und den Acta Perpetuae vorkommt [4]), dass somit Sache und Ausdruck während der früheren Drangsale da ist. Wenn ferner eine gewisse Milde, eine Abneigung, rasch zu bestrafen, wie in Scapula so in Scorp. den Praesides nachgesagt wird [5]), so finden sich sehr ähnliche Züge bereits in der älteren Schutzschrift. Wenn Feuer, Schwert und auch Bestien in ad Scapul. thätig erscheinen [6]) und andererseits u. a. de fuga

1) s. S. 80, Anm. 2.

2) zu den stilistischen Gleichungen von adv. Marc. IV mit de anima zählt: de an. 51 a. argumentationes emendicant, adv. Marc. IV, 30 (242 o.) congruit et haec conjectura mendicantibus argumenta.

3) ad Scapul. 5 (550) (cf. 4. 547 o.) provincia obnoxia facta est concussionibus et militum et inimicorum suorum cujusque; de fuga 12 (484 u.) quid enim dicit ille concussor? da mihi pecuniam; de fuga 13 a. sed et omni petenti me dabo in causa eleemosynae non in concussurae: petenti. inquit, porro qui concutit, non petit.

4) apol. 7 (137) tot hostes ejus quot extranei, et quidem proprie ex aemulatione Judaei, ex concussione milites, ex natura ipsi etiam domestici nostri; acta Perpet. 3 concussurae militum.

5) ad Scapul. 4 (546) adeo confitemini innocentes esse nos, quos damnare statim ex confessione non vultis. Vgl gleich darauf die praesides et constantiores et crudeliores. Scorp. 11 (525 u.) ipsi denique praesides cum hortuntur negationi, Serva animam tuam, dicunt.

6) ad Scap. 4 e. pro deo vivo cremamur; ibid. sed gladio tenus; ad Scap. 3 (545) cum Adrumeticum Mavilum ad bestias damnasses; de fuga 5 e. Rutilius . . . ignibus datus. (wie lange vor de fuga, bleibt

Digitized by Google

auch einen Feuertod anführt, so sind diese Züge durchaus auch den früheren Verfolgungen eigen [1]). Nur die Notorietät der Christen [2]), wie sie in Scap. und fuga sich darstellt, erscheint namhaft gesteigert gegenüber den früheren Zeiten und rückt so die Schriftengruppe ab von den früheren Tagen. Dass übrigens jene Vierzahl von Bb. nicht reichere spezifische Ähnlichkeit mit dem fünften Ad Scapul. aufweist, ist bei der grossen Verschiedenheit der Adressen durchaus nicht auffällig. Inwiefern Ad Scapulam etwa sich doch noch mit corona verknüpfen wird, und besonders das „gladio tenus“ jenes Praeses von Legio auf den Kranzfeind in cor. mit hinweist, wird in der Folge zu prüfen sein.

Ad Scapulam.

Zur Zeit der Schrift Ad Scapulam ist die Christenverfolgung im Gange. Sie hat noch nicht lange gedauert, denn es wird ausdrücklich gesagt, dass zunächst erst die Absicht des Machthabers über allen Zweifel gestellt sei, gegen die Christen den Krieg zu eröffnen [3]). Andererseits freilich sind es doch nicht die ersten Anzeichen einer Umstimmung des Proconsuls, welche diese erneuerte Auslassung der apologetischen Feder bewirkten, die während der zweiten Verfolgung merkwürdiger Weise gefeiert hatte und jetzt nach dem Ausbruch der dritten anscheinend widerwillig [4]) sich zu neuer Thätigkeit anschickte. Der Hadrumetiker Mavilus, vermutlich auf einem Convente, den Scapula dort abgehalten [5]), ist bereits zu den Tieren verdammt worden, und eine gewisse Zeit seit dessen Tode verflossen [6]). — Völlig

freilich zweifelhaft; möglicherweise in der 2., oder selbst in der 1. Verfolgung.) vgl. Scorp. 1 (499 o.) alios ignis, alios gladius, alios bestiae Christianos probaverunt, alii .... martyria in carcere esuriunt.

1) nur ein Zug, das in insulis relegamur des apologeticum, findet sich weder hier noch in einer der späteren Schriften.

2) s. S. 1, Anm. 2.

3) ad Scap. 5 parce provinciae, quae visa intentione tua obnoxia facta est concussionibus etc.

4) hierher gehört neben der auffälligen vergleichsweisen Kürze dieser 2. Schutzschrift auch der veränderte, viel weniger provocatorische Ton derselben. Vgl. meine Schrift: Die Christianer Karthago's.

5) Utica, Hadrumetum u. Thapsus waren „Gerichtsstädte“ (conventus). Marquardt, Röm. Staatsverwaltung I, 316.

6) tibi quoque optamus admonitionem solam fuisse, quod cum Adru-

gewiss ist weiter, dass Sever nicht mehr lebt [1]): dagegen ist vor der Hand unsicher, ob die Zeit der Zweiherrschaft andauert (Febr. 211—Febr. 212) oder ob wir bereits in Caracalla's Einherrschaft stehen. Das wiederholte „imperator" der Schrift [2]) erzeugt zunächst ja den Eindruck, dass das letzte der Fall ist, wohingegen eine Schlussbemerkung [3]) auch wieder den Anschein entstehen lässt, dass Geta noch lebt und mitherrscht. Tertullianische Äusserungen [4]) nicht minder wie Dio's Erzählung [5]) könnten den „imperator" begreiflich machen in einer Zeit, wo Geta noch lebte.

Erwägt man die andere Möglichkeit, dass wir dennoch den Abstieg in die Tage der Einherrschaft machen müssten, so würde gar die Grenze nach abwärts einigermassen zweifelhaft: die ganze geraume Zeit zwischen Februar 212 und April 217 [6]) scheint dann verfügbar zu werden: nur dass denn doch diese Weite — für uns glücklicherweise — schliesslich eine scheinbare sein wird. Spätere Nachrichten sagen, dass Caracalla's Regierung im ganzen für die Christen eine Drangsalszeit nicht war [7]); die Leerung der Strafinseln, von welcher Dio berichtet [8]) als von einer Massregel, die der Ermordung des Geta gleich folgte, muss doch wohl nach Lage der Dinge auch den Christen schon zugute gekommen sein;

meticum Mavilum ad bestias damnasses, et statim haec vexatio subsecuta est et nunc ex eadem causa interpellatio sanguinis ad Scap. 3 (545).

1) ad Scap. 4 (547) ipse etiam Severus, pater Antonini, Christianorum memor fuit.

2) c. 2 dreimal vorkommend (541 f.)

3) c. 5 c. ceterum quos putas tibi magistros homines sunt, et ipsi morituri quandoque. Ausschliesslich auf diese Bemerkung gründet Clinton, Fasti Rom. I, S. 219 seinen Ansatz: zwischen Febr. 211 u. Febr. 212.

4) adv. Marc. 15 a. wird im J 207—208 nur Severus genannt, obschon auch Caracalla August ist; man beachte freilich zugleich den Parallelismus: a. XII. Tiberii. Vgl. die Betrachtung adv. Marc. I, 4 (52): qui singulares in unione imperii praesunt ... examinationem, qua constet quis eorum praecellat in substantiis et viribus regni, in unum necesse est summitas magnitudinis eliquetur ...

5) Dio LXXVII. 1. ed. Sturz 651 *λόγῳ μὲν γὰρ μετὰ τοῦ ἀδελφοῦ, τῷ δὲ δὴ ἔργῳ μόνος εὐθὺς ἦρξε.* Dagegen doch de corona 1: praestantissimorum imperatorum.

6) Caracalla ermordet 8. April 217. S. Hertzberg, S. 523.

7) Neander I, 184. Hase, K.G.[9], S. 49. — Görres (Jahrbb. für prot. Th. 1878, S. 326) verweist auf Sulpic. Severus chron. II, c. 32 No. 2, wonach der Decischen Verfolgung eine 38jährige Friedensära voraufgeht.

8) Dio LXXVII, 3. ed. Sturz 657.

Digitized by Google

eine Reihe von tertullianischen Schriften, die, nach guten Anzeichen zu schliessen[1], in Caracalla's spätere Zeit, aber schwerlich in die späteste, fallen, enthalten z. T. Spuren sehr unmissverständlicher Art, dass die Verfolgung in Afrika allerdings ihr Ende erreicht hatte[2]); wozu endlich der Umstand noch kommt, dass Scapula, der 208 Proconsul von Afrika wurde, nach Analogien zu schliessen[3]), schwerlich lange nach 212 die besagte Provinz wird regiert haben. Wir dürfen mit ziemlichem Recht also wirklich die Frage so einengen: war es 211 oder 212, dass die Schrift Ad Scapulam ausging? Vgl. übrigens auch S. 98, Anm. 1.

In Betracht kommt in erster Linie ein gewisses Naturereignis, dessen die Schrift Erwähnung thut: nämlich eine Sonnenfinsternis, auf welche der Verf. zurücksieht, als auf ein frischestes Datum[4]). Auf einem Convent in Utica, bei dem es wahrscheinlicher Weise auch um die Aburteilung von Christensachen sich handelte[5]), beobachtete man diese Finsternis und schloss nach Weise der Zeit, hier zumal in den Reihen der Christen, auf ein ernstes göttliches Missfallen, das in diesem Ereignis sich ausdrücke.

In 211 und 212 fällt nun je eine Verfinsterung, die in Utica sichtbar geworden ist. Die erste der beiden Verfinsterungen beginnt für den Ort der Erde, dessen Breite 37°, dessen östliche Länge von Ferro 27° ist, d. i. eben für Utica, um 5^h 20^m nachmittags. Die grösste Verfinsterungsphase, $^9/_{12}$ des Sonnendurchmessers, hat statt einige Minuten nach 6^h, zu welcher Zeit dann

1) s. hier den Abschn. über res. carn.

2) de res. carn. 22 (496 u.) omni adhuc popularium coetu reclamante Christianos ad leonem. Vgl. dazu die Bemerkg. im Abschn. über de res. carn.

3) vgl. Marquardt, Röm. Staatsverw. I. 403 f. Unter den zahlreichen dort (nach Waddington) aufgeführten Proconsuln von Asia u. Afrika finden sich nur zwei (P. Petronius u. M. Junius Silanus) mit allerdings 6jähriger Amtsdauer, alle übrigen regieren nur ein Jahr. Vgl. die Klagen bei Apulejus, Florida, ed. Elmenhorst, S. 347 u.

4) universalem enim et supremam (iram dei suo tempore sentient qui exempla ejus aliter interpretantur. Nam et sol ille in conventu Uticensi extincto paene lumine adeo portentum fuit, ut non potuerit ex ordinario deliquio hoc pati positus in suo hypsomate et domicilio. Habetis astrologos. ad Scap 3 (544).

5) vgl. S. 95, Anm 5 samt Text.

Digitized by Google

die Sonne, die um 5 54^{m} untergeht, nicht mehr über dem Horizont ist. Diese Finsternis trifft auf den 2. März 211. Die andere, am 14. August des J. 212, erreicht ihre grösste Phase, $^{11}/_{12}$ des Sonnendurchmessers, früh bald nach Sonnenaufgang, 6^{h}. Vom astronomischen Standpunkt würde, da Tertullian von fast erloschenem Licht spricht, offenbar die zweite Eklipse von hause aus sich empfehlen, da einmal die Verfinsterungsquote an sich eine erheblich grössere und das Gestirn zugleich durchaus über dem Horizonte zu sehen ist[1]).

Was die Convente[2]) betrifft, die in den Provinzen gehalten wurden, so fällt ihre Abhaltung unter den Kaisern in verschiedene Jahreszeiten: so jedoch, dass die Zeugnisse in überwiegender Anzahl den Sommer — und nicht den Winter — uns aufzeigen[3]).

Bemerkenswert sind auch die Tage, die, wie wir sahen, zur Wahl stehen. Beide sind dies fasti, gehören zu der Auswahl von Tagen, an welchen nach altrömischem Recht gewisse Gerichtsgeschäfte ausschliesslich vollziehbar waren[4]); und, wenn nun

1) Die Rechnungen hat auf meine Bitte ein jüngerer Astronom, Herr Dr. Leitzmann in Leipzig, im Anschlusse an Oppolzer, Canon der Finsternisse, Denkschriften der Wiener Akademie, Bd. LXX, anzustellen die Güte gehabt. Derselbe bemerkt mir — vgl. die hier S. 96 u. vorläufig geäusserten Bedenken — dass Verfinsterungen von a. 213. 214 nicht in Frage kommen können.

2) Über Convente im allgem. vgl. die Besprechung bei O. E. Hartmann, ordo judiciorum S. 241 f. Mommsen, röm. Staatsr. II, 1² S. 219

3) Nur mitunter geschah es, dass der Krieg den Statthalter nötigte, die Convente auf den Winter zu verschieben (z. B. Caesar de b. G. I. 54; V, 1. 2. VI, 44. VII, 1. VIII, 4. 46. Cic. ad Att. V. 14). In der Regel wurden sie in denselben (den Provinzen) keineswegs, wie man irrig behauptet, im Winter, sondern im Sommer gehalten (Cicero in Verr. V, c. 12. § 29. c. 13, § 31. c. 31, § 80. Cic. ad Att. V, 16, § 4. 17, § 6. 20. §§ 1. 2. Strabo III, 4, § 20. Vellej. Paterc. II, 117, § 4. 118, § 1. Hartmann, a. a. O. S. 244. vgl. Geib, Gesch. des röm. Criminalprocesses. S. 264).

4) Eine Tabelle der alten dies fasti s. bei Mommsen, Röm. Chronol. bis auf Caesar, S. 231. Vgl. die Überlegungen bei Hartmann, ordo judic. 469. Der letzte Tag des Convents in den Provinzen musste ein für allemal dem consilium ex lege Aelia für die von diesem Gesetze nur nach vorgängiger causae adprobatio gestatteten Manumissionen freibleiben, während in Rom das Consilium zu dem gleichen Zwecke an bestimmten Tagen des rerum actus stattfand (Gai. I, 20). Vermutlich liess sich der Platz dieser Tage im rerum actus (in Rom) hier deshalb nicht ein für allemal feststellen, weil die Manumissionen selbst im unmittelbaren zeit-

Digitized by Google

auch in der Folge diese Grenzen sich namhaft erweitert haben, so dürfen wir vielleicht der Meinung ein gewisses Gewicht nicht bestreiten, der zufolge grade in Afrika länger als anderer Orten sich altrömische Praxis auch in Gerichtssachen behauptete[1]). Fast wird sich die Ansicht empfehlen, dass der Tag des Conventes in Utica, an dem die Verfinsterung statt hatte, jener ausgezeichnete Tag des betreffenden Conventes gewesen ist, auf den gewisse Zeugnisse führen. (S. S. 98 Anm. 4.) Für einen der genannten Tage — des März 211 oder des August 212 — ergibt sich freilich von hier aus keinerlei besonderes Vorurteil, da beide Verfinsterungs-Data, wie bemerkt, dies fasti sind.

Weiter enthält das Schriftchen noch eine Anzahl von Hinweisen auf andere Naturereignisse. Es redet von nächtlichen Feuern, die vor kurzem über Karthago gehangen haben[2]), von Regengüssen des Vorjahrs, die eine zweite Sintflut gedroht hätten, und endlich, gar an zwei Stellen, von „gestrigen" starken Gewittern, bei deren gewaltigem Donner das karthagische Volk erbebt sei.

Die Regengüsse des Vorjahrs lassen sich combinieren mit einer Stelle in „anima", die von Not und Teuerung redet[3]). Dass jene Regengüsse auch die Ernte verwüstet haben, wird man bereitwillig annehmen. Aber zu einer Entscheidung würde auch dieses nicht führen. Angenommen, de anima, das sicher nicht weit zurückliegt, blicke schon selber zurück auf jene imbres im Scapula, so gibt es ja kein entschiedenes Hindernis, die Abfassung

lichen Anschlusse an die adprobatio causae, also an dem Tage des Consiliums selber erfolgen mussten, als legis actiones aber nur an den dies fasti erfolgen durften, sodass demnach das Consilium selbst an derartigen Tagen gehalten wurde. Für die Provinzen war dies nicht erforderlich, denn das religiöse Verbot eines der für seine Mitwirkung bei der legis actio dem Magistrat vorgeschriebenen Wörter do dico addico fand in den Provv., sofern es sich überhaupt je auf dieselben bezogen hatte, doch seit der Zeit wohl von selbst keine Anwendung, wo hier nicht mehr Magistrate, sondern Promagistrate amtierten .(?)

1) vgl. Menn, Gymn.-Progr. von Neuss 1859. S. 3. De antiquis quibusdam institutis liberioris vitae publicae in provincia proconsulari Africa diutius servatis. Die Erörterung ist freilich m. W. leider ausgeblieben.

2) cap. 3 (543).

3) de an. 30 (605) onerosi sumus mundo. vix nobis elementa sufficiunt, et necessitates artiores, et querellae apud omnes, dum jam nos natura non sustinet; ad Scap. 3 (543) imbres anni praeteriti quid commemoraverint genus humanum etc.

Digitized by Google

des B.'s Von der Seele oder doch dessen Vollendung erst ins Jahr 211 zu setzen[1]). Streng ist aber auch nicht zu erweisen, dass jener Notstand der „Seele“ auf die Wolkenbrüche sich gründet, von denen Ad Scapulam redet.

Die „Feuer über Karthago“ kann man auf ein Nordlicht beziehen wollen. Dio erwähnt ein solches, das in Rom in der Winterszeit sichtbar ward[2]). Aber des Verf.'s proxime schliesst keineswegs aus, dass er etwa im August 212 auf den Winter zurückblickt[3]); Nordlichter werden weiter beobachtet in sehr verschiedenen Jahreszeiten[4]); und selbst ein Zodiakallicht[5]) wäre endlich nicht ausgeschlossen. Nicht wesentlich anders steht es mit jenen Gewittern, nur dass wir doch durch das „pristinus“ hier besser gestellt sind: dies ist offenbar der allerfrischeste Eindruck, unter welchem der Verf. geschrieben hat[6]). Wenn Reisende den mächtigen Eindruck von tropischen Gewittern beschreiben, wobei „sowohl das Leuchten der Blitze als das Rollen des Donners allen Begriff übersteige[7])“, so mag in subtropischen Gegenden sich ziemlich Ähnliches zutragen, und so jener Bann sich erklären, unter dem der Verf. zu schreiben scheint. Zunächst kommt nun aber die Nachricht jenen beiden Daten zugute, die wir bisher erörterten. Die Gewitter der subtropischen Zone fallen in beide Regenzeiten, die des Frühlings und Herbstes. Die meisten Gewitterregen fallen z. B. in Palermo, nicht so fern von dem alten Karthago, in März, Mai und October, doch so,

---

1) vgl. S. 78, Anm. 1.

2) Dio LXXV, 4 ed. Sturz 580 πρὸ τῶν Κρονίων ἱπποδρομίας; dann S. 582 πῦρ πρὸς βοῤῥᾶν (Dezemb. 196).

3) s. S. 3, Anm. 1.

4) so fiel z. B. das von Biot auf den Shetlandsinseln beobachtete auf den 7. August (1817).

5) Müller, Lehrb. der kosm. Physik³, S. 311. Zeit: Frühlingstagundnachtgleiche.

6) Beachtenswert ist, dass diese Gewitter zweimal erwähnt werden: c. 2 a.: ad cujus fulgura et tonitrua contremiscitis u.; c. 3 (543) et pristina tonitrua quid sonaverint, sciunt qui obduruerunt.

7) s. Ersch u. Gruber. Artikel Gewitter, woselbst auch eine Tabelle der von Arago gesammelten Daten über die Verteilung der Gewitter auf die einzelnen Monate (in Smyrna, Cairo, Palermo etc.: allerdings ist die Tabelle, wie nicht zu verwundern, sehr unvollständig). Vgl. auch Nissen, Italische Landeskunde, S. 392. Klein, Gewitter, Graz 1871, soll u. a. für eine grosse Reihe von Orten die Gewitterzahl angeben.

dass schon der September die ersten Gewitter zu bringen pflegt. Lag, als Ad Scapulam ausging, jener Conventus von Utica mit seiner Sonnenverfinsterung etwa drei Wochen rückwärts, so konnten jene schweren Gewitter, unter deren Eindruck geschrieben ward, jene ersten Septembergewitter [1] sein.

Der eigentlich entscheidende Punkt aber führt zurück zur Eklipse. Der Verf. bedient sich nämlich einer astrologischen Phrase, um die Meinung hier zu begründen, dass jenes Dunkel von Utica nicht nach der gemeinen Ordnung des natürlichen Geschehens erfolgt sei. Die Sonne stand nämlich zur Zeit „in hypsomate, in domicilio“. Man hat diese Worte früher, das hypsoma deutend, bezogen auf eine um die Mittagsstunde eingetretene Verfinsterung, und ist auf diese Weise zu dem sattsam unmöglichen Datum 207 geführt worden [2]): da in zahlreichen nun folgenden Jahren eine Verfinsterung der Sonne um Mittag offenbar eben nicht stattfinde. Eine mittägliche Eklipse aber meint der Verf. gewiss nicht: da, wo er sie ausdrücken will, gebraucht er eine ganz andere Wendung [3]). An unserer Stelle erläutert er sein hypsoma selber durch den Zusatz: in domicilio. Das führt in die astrologische Lehre von den sogenannten zwölf Himmelshäusern, spezieller auf die besondere Thatsache, dass die Sonne das Zeichen des Löwen hatte, in welchem sie in ihrer grössten meteorologischen Kraft ist [4]). Damit haben wir denn die Entscheidung für den 14. August des J. 212. Man kann hier, beinah zum Überfluss, auf den astronomischen Begriff der Praecession [5]) noch ein-

1) Theob. Fischer, Geogr. der Mittelmeerländer, S. 101: die ersten Gewitterregen im September beleben die Holz- u. Zwiebelgewächse (Siciliens). — Der Schluss von Sizilien auf Karthago-Tunis-Goletta erscheint nicht allzukühn.

2) Morcelli, Africa Christiana II, 70, beruft sich auf das Benediktinerwerk L'art de vérifier les dates ed. 2 p. 55: in den folgenden Jahren: nulla eclipsis in centrum vergens meridiana fuit. Daraus folge, dass Scapula schon 207 Proconsul von Africa war. Wenn nur nicht der Tod des Sever und noch manches andere vergessen würde!

3) eodem momento dies (Tod Jesu) medium orbem signante sole subducta est. Deliquium utique putaverunt qui id quoque super Christo praedicatum non scierunt. apol. 21 (202).

4) Mensinga, Über alte u. neuere Astrologie (Vorträge, herausgegeb. von Virchow u. v. Holtzendorff), S. 23. 27.

5) Müller, Lehrb. der kosm. Physik[4], S. 98. 99, wozu die Tafel IV des zugehörigen Atlas.

Digitized by Google

gehen, d. i. auf das stetige Fortschreiten des Frühlingspunkts von Osten nach Westen, vermöge welchen stetigen Rückens Hipparch 130 v. Chr. die Länge von α virginis $= 174^0$ fand, während sie gegenwärtig 201, 5^0 ist. Multipliziert man für unseren Fall die 1^0 23′ 30″, um welche in einem Jahrhundert jene Verschiebung des Frühlingspunktes von Osten nach Westen stattfindet, mit 16,5, gemäss den 16 und einem halben Jahrhundert, die uns heute von der Epoche des Tertullianus abtrennen, so erhält man etwas mehr als 22^0, um welche damals der Löwe östlicher als heute gestanden hat. Dieser Unterschied ist so geringfügig, dass selbst heute die Sonne noch am 14. August im Löwen, also in domicilio steht, allerdings ziemlich am Ausgang des Löwen, und hart am Eintritt in die Jungfrau, dass andererseits aber erst recht vor 16 $^1/_2$ Jahrhundert die Sonne recht eigentlich im Gestirne des Löwen stand. Dass Tert. genugsam, obwohl er auf Astrologen verweist [1]), die Scapula darüber befragen könne, in der Terminologie der Sterndeuter seiner Tage bewandert war, ist an sich kaum zu bezweifeln, und macht eine Anzahl von Stellen [2]), die wir bei ihm lesen, gewiss.

Fragen wir noch, wie sich das Frühere mit diesem Ergebnis vertragen will. Die Leerung der Strafinseln im Februar 212 muss unserem Schriftchen vorausgehn [3]). Es liegt darin nichts Befremdliches. Die Relegation auf die Strafinseln ist einerseits Reservatrecht des Kaisers [4]), soweit irgend es solche Inseln gilt, die ausserhalb der Provinz des betreffenden Proconsuls sich finden; und demgemäss ist die Entlassung gleichfalls Reservatrecht des Kaisers. Zudem sind Straferlasse der eben bezeichne-

1) ja wir werden hier annehmen dürfen, dass gerade das habetis astrologos seine Gewissheit bekundet, dass ihm von dieser Seite nicht einfach ein Dementi konnte gegeben werden. Die Wunderlichkeit der Theorie vom deliquium überhaupt, gegenüber dem neueren astronomischen Wissen, kann natürlich hier völlig beiseite bleiben.

2) dass er, wie er auch die Astrologie bekämpft, sich mit diesen Dingen im allgem. befasst hat, zeigt z. B. ad natt. II, 15 a. Castores et Perseus et Erigena . . . etiam canes et scorpios et cancros in coelum transtulistis; Scorp. 10 (523 u.) si trucidandus (Christianus), Orionis armati munus operabitur, si bestiis finiendus, ursos septentrio emittet, zodiacus tauros et leones.

3) sie folgt unmittelbar auf die Ermordung Geta's Febr. 212.

4) Mommsen, Röm. Staatsr.[2] II, 1. S. 260. Anm. 6.

Digitized by Google

ten Art in der Kaiserzeit so gäng und gebe[1]) nach der Thronbesteigung der Herrscher, dass auch Dio wohl nur die Umfänglichkeit dieser Massnahme geisselt, die zudem das Besondere hatte, dass sie auf den Brudermord folgte, der die neue Einherrschaft einleitete. Im übrigen hat der Proconsul sein altes jus gladii, und kann sich dessen durchaus nach freiem Ermessen bedienen. Nie wird endlich in dieser Zeit, wie doch in den früheren Tagen[2]), unter jenen vielen Beschwernissen, die man den Christen bereitet, der Relegation auf Strafinseln mit einem Worte gedacht. Kam jene Caracalla-Entleerung allerdings wohl auch Christen zugute, so lag kaum eine Nötigung vor, dieses einen Gewinns zu gedenken, während Kerker und Feuer und Schwert und Bestien in Afrika würgten. Denn auch, was Caracalla betrifft, ist an eine Christenfreundlichkeit seiner Massnahme nicht zu gedenken.

Eher noch ist man genötigt, noch auf die „magistri" zurückzukommen, welche laut dem Verf. dem verfolgenden Scapula vorschweben, den er auch sonst nicht undeutlich als leicht bestimmbar uns vorstellt[3]). Trifft das obige zu, so ist eben Geta ausgeschlossen, und sehen wir den Ausdruck uns näher an, so wird er, selbst an und für sich, uns eher darin bestärken, nicht an zwei Kaiser zu denken. Magister heisst: Vorgesetzter, Vorsteher, Chef, Leiter, Anführer, Direktor, Aufseher. Die Kaiser waren unzweifelhaft Vorgesetzte des Scapula, und die Tertullianische Anschauung konnte dies nicht in Zweifel ziehen. Nun aber lautet die Stelle: „die du für magistri erachtest". Wer sind diese Leute? Völlig wäre nicht unmöglich, dass hier der Senat gemeint wäre, der schon seit Nero's Tagen zur Appellationsinstanz war erhoben worden, nicht durch blosse Delegation, um mandierte Jurisdiktion zu üben, sondern so, dass er eine mit den Kaisern concurrierende Gewalt üben sollte[4]). Und Afrika war

1) Geib, Gesch. des röm. Criminalproz., S. 570. In Ansehung aller u. jeder Verbrechen, die zu einer gewissen Zeit anhängig waren, pflegte eine solche Begnadigung (indulgentia generalis) u. zwar besonders bei dem Regierungsantritt eines neuen Herrschers oder wegen eines sonstigen freudigen Ereignisses ausgesprochen zu werden. Dio Cass. LIX. 6. LX. 4; LXVI, 9. Unter der letzten Voraussetzung pflegte man allerdings gewöhnlich die schwersten Verbrechen auszunehmen.

2) in insulis relegamur apol. 12 (162).

3) s. fr. et constantiores et crudeliores.

4) Geib a. a. O. 678.

Digitized by Google

gar „Senatsprovinz“. Das morituri quandoque grade bei diesen magistri könnte ja auffällig sein, bei so vielköpfiger Körperschaft, die sich immerwährend ergänzte; aber das Wort könnte allenfalls eine gängige biblische Phrase sein[1]). Wahrscheinlicher ist mir weitaus, dass der praefectus praetorio einerseits, der praefectus urbi andererseits in dem Texte gemeint sind. Kann man auch das Jahr nicht bestimmen[2]), in dem diese beiden Hochmögenden als Appellationsinstanz für das gesamte Reich eingesetzt wurden: dass es vor Constantin geschah, gehört wenigstens zu dem Gewissen. Sie hatten ohne Zweifel das Recht, überall persönlich einzuschreiten, wenn sie auch für die Criminalsachen der Provinzen nicht grade viel Zeit hatten[3]).

Somit haben wir wirklich den 14. August 212[4]) als jenen Conventstag von Utica, auf den Ad Scapulam rückwärts sieht, und auf den die Gewitterschauer wohl im September gefolgt sind. Wird sich uns für corona der März 211 ergeben und der Fall jenes Anti-Kränzlers als dasjenige Datum, welches zum 3. Mal die Verfolgung in Gang bringt, so haben wir eine genügende Frist, innerhalb deren teils Mavilus der Adrumetiker sterben konnte, teils auch die Verfolgung in Legio und in Mauretanien Fuss fasste[5]), teils endlich die Nachricht vom letzteren zu des Verf.'s Kenntnis kam.

1) so im Deuterojesajas: sie sind אנוש ימות d. i. Menschen, die sterben.

2) Conradi, jus provoc. § 57. Geib a. a. O. 679.

3) Geib a. a. O. 475.

4) übergangen darf schliesslich kaum werden (vgl. S. 96, Anm. 1), dass das „Antonini pater“ an sich auch auffällig wäre, wenn Geta wirklich noch lebte, so dass also der astronom. Nachweis auch durch diese Thatsache lediglich mit bestätigt wird.

5) ad Scap. 4 c. nam et nunc a praeside Legionis et a praeside Mauretaniae vexatur hoc nomen, sed gladio tenus, sicut et a primordio mandatum est animadverti in hujusmodi. — Mauretanien, nämlich die Caesareensis u. die Tingitana, hatten für gewöhnlich zwei Praesides, deren Gebiete durch den Fluss Mulucha getrennt waren. Zuweilen aber wurden sie von einem Procurator regiert, wie dies letztere bekannt ist von den Jahren der Dreiherrschaft (a. 209—211), wo Cn. Haius Diadumenianus sie lenkte. Auch weiss man, dass „wenig später“ Q. Sallustius Macrinianus in den beiden Provinzen die Regierungsgewalt in Händen hatte. Marquardt, Röm. Staatsverw. I. 324. Freilich das „wenig später“ ist chronologisch nicht brauchbar. Auch wäre nicht völlig undenkbar, dass Tertull. blos an den praeses der Caesareensis gedacht hätte, während die Tingitana als ferne nicht in seinen Horizont träte.

Digitized by Google

De corona.

Wenn man in frühern Zeiten den Ort jener Kranzverweigerung, von der de cor. berichtet, im fernen Orient suchte [1]) oder auch etwa in Rom, so musste dadurch von haus aus auch die Zeitfrage verwirrt werden. Aber in so weite Fernen führt in der Schrift eben nichts, und wie wir von den Bb. der 2. Gruppe, geschweige denn von denen der 1. unweigerlich zeitlich abrücken, hat ein früherer Abschnitt dargethan [2]). Hier sind ja die Prophetien [3]), die die grosse Kirche verworfen hat, hier findet sich der deductor [4]), hier die Geisselung jener Flucht, welche früher erlaubt galt [5]), hier die Schilderung „ihrer" Hirten, die in Friedenszeit Löwen, aber in Kriegszeiten Hasen sind [6]). Was kann phrygischer lauten, als die bestimmte Versicherung, jeder Gläubige dürfe in Sachen der Kirchenzucht mitreden [7]); was antirömischer klingen, als das man in Babylon-Rom als Christ überhaupt gar nicht wohnen dürfe [8])? Dazu kommt manches andere: dass die Nachfrage nach der ratio im Stile der späteren Bb. ist [9]), dass „Disciplin und Natur" hier schon „technische" Autoritäten sind [10]), eine kirchliche Trias vorbereitend, die nicht lange darauf sich vollendet [11]); dass auch hier schon die spätere Weise der Schrift-

1) so Noesselt bei Oehler III, 571: contigit enim hoc facinus militis in Oriente. Vgl. auch hier S. 23, Anm. 1.

2) S. hier S. 89 ff.

3) plane superest ut etiam martyria recusare meditentur qui prophetias ejusdem spiritus sancti respuerunt c. 1 (417).

4) spiritum dei habens, deductorem omnis veritatis c. 4 (425 u.).

5) de cor. 1 (418 o.) non dubito quosdam etc: vgl. ad uxor. 1, 3 (672 u.). pat. 13 (610 u.).

6) de cor. 1 (418 o.). Bei alledem ist zu beachten, dass de poenitentia festliegt (264) u. dass diese Schrift vormontanistisch ist.

7) an non putas omni fideli licere concipere et constituere, dumtaxat quod deo congruat, quod disciplinae conducat, quod saluti proficiat c. 4 (425 m.).

8) ab ipso incolatu Babylonis illius in Apocalypsi Joannis submovemur. de cor. 13 (450 u.).

9) rationem traditioni patrocinaturam cap. 4 (424 o.); ex interpretatione rationis ib. (424 o.); vgl. hier S. 62, Anm. 1.

10) cum illas etiam natura defendit, quae prima omnium disciplina est c. 5 a.

11) scriptura, natura, disciplina de virg. vel. 16 a.

Digitized by Google

behandlung mit durchblickt, vermöge deren systemhaft die beiden Testamente gesondert werden [1]: dass imagines und veritates ihm schon entschieden geläufig sind [2]: dass auch die Midasrosen speziell auf das pallium rückwärts weisen [3]. Die Erwähnung der „Capitolia", wie ich anderweitig [4] erörtert, statt uns nach Asien abzurufen, führt samt der speculatoria in die afrikanische Nachbarschaft, nicht in die nächste Nähe, sondern vielmehr zur „Legio", wo jetzt seit wenigen Jahren ein Capitolium ragt, und somit auch ihrerseits in das Jahr 211, wo Caracalla und Geta, der Weisung des Vaters getreu, eine Geldspende bewilligt haben, die ein einzelner christlicher Krieger nicht bekränzten Hauptes empfangen will. Gewisse ältere Fragen spielen ja auch hier ihre Rolle. Dass man in Sachen der Zucht Schriftgründe ihm abverlangt, ist so alt wie die „Schauspiele" und so alt wie der „Götzendienst". Aber wie viel principieller lautet sein Widerspruch jetzt. Kein allegorisches Kunststück mehr wie dereinst in den „Schauspielen", keine Entschuldigung mehr mit seinem geringen Gedächtnis, auch kein schillernder Hinweis auf das Zeugnis des Heiligen Geistes, sondern ein Ausbruch der Ungeduld: wie lange zerrt man die Säge [5]! In der Soldatenfrage hat er einerseits die Gründe gehäuft, welche den Kriegsdienst verbieten; andererseits freilich ist wahrzunehmen, wie er, durch Erfahrung belehrt, den Bogen selbst weniger straff spannt, als in den Tagen des „Götzendienst": wenn Soldaten sich zur Aufnahme melden, dann soll man sie nicht zurückweisen: nur sollen Christen Krieger nicht werden [6]. Wie er auf eine lange Vergangenheit gegenwärtig zurückblickt, offenbart auch ein aliquando [7]: einst haben gar manche, die gegenwärtig geneigt

1) quaero legem, apostolum differo. c. 4 (424 m.)

2) si tales imagines in visione, quales veritates in repraesentatione? c. 15 (456). Etwas anders c. 7 (431 u.) sed et de mendacio erubescenda est coronae origo. Iam nunc et de veritatibus suis. Vgl. hier S. 79. Anm. 2.

3) c. 14 (454 u.) centenariis quoque rosis de horto Midae lectis; cf. de pall. 2 c.: amoenus super Alcinoi pometum et Midae rosetum.

4) „Tertull. Von dem Kranz" in Brieger's Z.S. für Kirchengesch. 1888.

5) c. 3 a. et quam diu per hanc lineam serram reciprocabimus, habentes observationem inveteratam etc.

6) vgl. de cor. c. 11 (443 f.) mit de idol. 19.

7) de cor. 2 (419 u.) si enim non deliquit hodie suscepta corona, de-

Digitized by Google

sind, sich zu den Spöttern zu stellen, sich selber des Kranzes geweigert: ein Hinweis, der völlig sich reimt mit dem, was die ältere Schutzschrift[1]) über Kranzweigerung aussagt.

Schwieriger ist die Frage, ob der jüngste Vorfall „im Lager" der eigentliche erste Anlass dieser „posthumen"[2]) Verfolgung war, oder ob der Vorfall erst eintrat, als bereits das Scapulaschwert die Civilisten getroffen hatte. Dass die Schrift Ad Scapul. selber in den medius ardor nicht einführt, ist bereits angedeutet; immerhin aber enthält sie den Rückweis auf den Adrumetiker Mavilus, der zu den Tieren verdammt ist, offenbar nachdem die longa pax schon zu Ende war, von der de cor. die Rede ist[3]). Was de corona anlangt, so ist freilich die Annahme notwendig, dass dieser Vorfall in Legio als erster die Ruhe in Frage stellte. Jenes tempus temptationis ejusmodi, von dem gleich im Eingang die Rede ist, ist deshalb nur eben die Zeit, in der den willigen „Kränzlern" die kaiserliche Gabe zuwinkt[4]), und die Civilisten, die starben (c. 11. 445 o.), gehören den früheren Drangsalen. Ist doch auch an sich schon wahrscheinlich, dass der Geist einer Rebellion, und wäre es nur in der Kranzsache[5]), wenn er in dem

liquit aliquando recusata (zum Gedanken vgl. beiläufig Galat. II, 18). Zu aliquando S. 3, Anm. 1 (dazu idol. 14 e. apol. 15. Oehl S. 173).

1) non emo capiti coronam etc. apol. 42 (274).

2) ob dieser üblich gewordene Ausdruck berechtigt, ist wohl mehr als zweifelhaft. Die letzten Jahre Severs waren offenbar Jahre der Ruhe für die Christen. Daher auch die Möglichkeit, das Andenken Severs in Ad Scapulam zu feiern. Vererbt war also eigentlich die Verfolgung nicht.

3) es erhellt schliesslich hieraus einfach, dass der Fall des Adrumetikers Mavilus, von dem nicht wohl auszumachen, ob er 211 oder 212 sich zutrug, doch nach Februar 211 fällt. Vgl. den Schluss des Abschnitts über Ad Scapulam S. 101.

4) cap. 2 a. neminem dico fidelium coronam capite nosse alias extra tempus temptationis ejusmodi. Die „temptationes" gehen ja auch sonst keineswegs auf die acuten — behördlichen — Verfolgungen, sondern etwa auf die Nörgeleien des vulgus: vgl. de spect. 27 a. illic (in conventibus ethnicorum) quotidiani in nos leones expostulantur, inde persecutiones decernuntur, inde temptationes emittuntur. Vgl. den Abschnitt de spectaculis. u. dazu apol. 9 (149 m.): inter temptamenta Christianorum botulos etiam cruore distensos admovetis. Dort wird „probiert", ob man die Blutwürste, hier, ob man den Kranz annimmt.

5) dass übrigens Dinge vorausgegangen waren, die unter dem Gesichtspunkt der militärischen Disciplin noch viel schlimmer erscheinen

Digitized by Google

Heere sich zeigte, die Gewalthaber aufs neue und zwar aufs äusserste stutzig machte, und ein neuer Ausgangspunkt wurde für diese dritte Verfolgung. Da Sever im Februar starb (4.) und spätestens Wochen danach jene Liberalität wird verteilt sein, so wird die Schrift von dem Kranze in den März [1]) dieses Jahres fallen. Fällt Ad Scapulam 212 und damit nach dem früher Erörterten allerfrühestens in den August, wahrscheinlich in den September, so liegen die beiden Schriften in erheblicher Nähe; doch getrennt durch mehr als Jahresfrist. Nach dem Obigen ist übrigens glaublich, dass jener „einzige Christ“ nicht mit dem Leben davonkam, und sein Tod zu den Fällen mitzählte, welche Ad Scapulam andeutet: der Praeses Legionis strafe wenigstens nur mit dem Schwerte.

Die in corona gegebene Zusage einer weiteren Behandlung der Frage nach der Pflicht des Bekennens erscheint uns teils in de fuga, teils in Scorpiace eingelöst [2]). Das Wort vom Consecrieren der Kaiser wird schon auf die Feier in Rom gehn, und so die Datierung bekräftigen [3]).

mussten, namentlich zahlreiche Desertionen, zeigt de cor. sehr deutlich: dum tamen suscepta fide atque signata (σημεῖον = Taufe) aut deserendum statim sit, ut a multis actum c. 11 (444 u.). Nur war dies andererseits weniger offener Aufruhr. Man wird auch die christliche Qualität der Deserteure nicht in jedem einzelnen Falle gekannt haben. — Übrigens gehört auch dieser — sonst nie erwähnte — Zug zu den Instanzen, die de corona spät stellen.

1) inwiefern auch der Rückblick auf die votorum nuncupatio (c. 12, S. 447) im Januar diese Datierung befürwortet, s. meinen Aufs. bei Brieger a. a. O.

2) es ist dies wahrscheinlich, nicht sicher. Dass die fragliche Stelle in de cor. (c. 1. S. 480 o. sed de quaestionibus confessionum alibi docebimus) eine Beziehung auf de fuga zulässt, ist so handlich einleuchtend. Die Flüchtigen entziehen sich ja eben der „Bekenntnispflicht“. Die Bezüglichkeit auf Scorpiace erleidet erst recht keinen Zweifel. Liegt nun — vgl. das folgende über de fuga u. Scorp. — etwas über Jahresfrist zwischen der Schrift Von dem Kranz u. den beiden genannten Bb., so erscheint das schon minder auffällig, wenn man den Eingang von de fuga erwägt (quaesisti proxime, Fabi frater etc.). Diese Themen lagen in der That „in der Luft“, und wurden mündlich erörtert, ehe man sie schriftlich behandelte. — Zur Einlösung solcher „Zusagen“ vgl. hier S. 26 o., S. 140 Anm. 3.

3) de cor. 10 (439 o.) nam et mortuorum est ita coronari, vel quoniam ipsi idola statim fiunt et habitu et cultu consecrationis, quae apud nos secunda idololatria est etc. Vgl. die Schilderung bei Herodian. — Dass ein-

Digitized by Google

De fuga.

De fuga muss geschrieben sein um die Zeit der Saturnalienfeier [1], also etwa im Dezember. Fällt der „Kranz" in den März 211, ad Scapulam in den September des J. 212, so ist nicht füglich zu zweifeln, dass im Dezember des letzteren Jahres die Schrift Von der Flucht geschrieben ist. Enthält doch die „Flucht" einen Hinweis auf gewisse Finanzmassnahmen, die u. a. auch die Provinzen bedrückten, und welche nach der Darstellung Dio's nicht in 211, sondern in 212 fallen (LXXVII, 3, 9, ed. Sturz 656, 666). Auch sonst lässt sich darthun, dass de fuga nach Scapula ausging. Jene demütigende Schilderung, welche die Fluchtschrift entwirft von den „ganzen Gemeinden", die mit Mammon sich Frieden kaufen [2]), verträgt nicht die Priorität gegenüber den Scapuladrohungen, dass man, wie in Cappadocien, sich in Scharen zum Tode drängen werde [3]). Gilt es ja allerdings eine Verschiedenheit der Adressen, gilt es auch nicht zu vergessen, dass jene Massenversicherung sich in der Grosskirche zuträgt, jene Drohung mit fanatischem Todesmut wohl nur Phryger im Auge hat: jene Drohung bliebe kaum zu verstehen, wenn statt des gedrohten Gedränges todesmutiger Scharen jetzt bereits der notorische Jammer dieses feigen Paktierens vorhanden wäre. Der Verf., der nicht gern sich belachen lässt [4]), hätte befürchten müssen, ein skeptisches Lächeln hier einzuernten. Scorpiace, der Fluchtschrift benachbart, kommt dazu, um diese dritte Verfolgung als reich an schlimmer Verleugnung vor das Auge zu

mal auch die magia eine secunda idololatria genannt wird — de an. 57, S. 646 m. — ist chronolog. gleichgiltig.

1) c. 13 (490) scilicet enim talem pacem Christus ad patrem regrediens mandavit a militibus per Saturnalia redimendam. Dass die Saturnalia (= Saturnalicia) in dem erweiterten Sinn von blossen „Geschenken" genommen wären, wäre eine durch nichts zu begründende Annahme.

2) c. 13 (489 u.) massaliter totae ecclesiae tributum sibi irrogaverunt etc.

3) ad Scapul. 5 a. crudelitas vestra gloria est nostra. Vide tantum, ne hoc ipso, quod talia sustinemus, ad hoc solum videamur erumpere, ut hoc ipsum probemus, nos haec non timere sed ultro vocare. Arrius Antoninus etc.

4) ad natt. I. 10 (328 m.) derisus vero, quanto lascivior (contemtu), tanto denotatior est ad contumeliae morsum.

Digitized by Google

rücken. Die Schrift an Scapula kann von alldem noch wenig erlebt haben [1]).

Übrigens mag es erlaubt sein, obgleich ein früherer Abschnitt schon im allgemeinen die Gründe entwickelt hat, weshalb diese gesamte Gruppe in Caracallatage hinabrückt, noch vom Standort der Fluchtschrift zu sehen, weshalb speziell diese Schrift von den älteren Bb. abrückt. Jene drückenden Steuern von fuga [2]) vertragen sich nicht mit der Schilderung der Severischen Zeiten, wie sie sonst glaubhaft uns vorliegt. Das Zeitalter Severs war in dieser Beziehung ein glückliches. Sever gewann reiche Hülfsquellen aus den Gütern des Marcus und Commodus, und aus denen des Albinus und Niger [3]), und war kaum versucht zu bedrücken. Die Provinzen, zumal auch Afrika, befanden sich unter ihm wohl [4]). Reclamationen sind unbekannt. Auch die militärische Einquartierung befahl er sehr zu beschränken, wie er die Proconsuln beauftragte, u. a. auch darauf zu achten, dass die Munizipallasten auf das Geringste beschränkt würden [5]). Findet sich concussio militum, wie wir sahen, schon in der Schutzschrift (197), und begegnen wir wieder dergleichen in den Perpetuatagen, so ist doch das Bild ein anderes, welches de fuga uns darbietet, und die Züge der Schutzschrift stimmen weit eher mit den obigen Daten, als die schrofferen Züge der Fluchtschrift [6]).

1) übrigens kommt das Ergebnis, dass zwischen Scapula und corona eine Frist von anderthalb Jahren liegt, zugute der früheren Annahme (vgl. S. 100, Anm. 1), dass de anima noch in das Jahr 211, etwa Frühjahr, hineinreicht, insofern ausser de cor. keine sonstige Schrift erweislich in 211 hineinfällt.

2) de fuga 12 (486 u.) aspice regnorum et imperiorum utique a deo dispositum statum, in cujus manu cor regis, tanta cotidie aerario augendo prospiciuntur remedia censuum, vectigalium, collationum, stipendiorum. Dieser Aufschrei eines Bedrückten (vgl. meinen Aufs.: Tert. als Mensch bei v. Sybel XVIII, S. 240) passt wenig zu den verbürgten Schilderungen der Lage der Provinzen unter der Herrschaft Severs, wohl aber zu den bedrückenden Finanzmassregeln Caracalla's.

3) Ceuleneer, Sévère S. 259 f.

4) Le régime dut paraître très doux aux provinciaux. Ceuleneer S. 302.

5) Sévère recommende aux gouverneurs de n'autoriser qu'avec la plus grande circonspection de nouvelles impositions municipales: il écrit à Aufidius Severianus de soigner à ce que les logements militaires et civils ne deviennent pas une charge pour les provinciaux. Ceuleneer 157.

6) vgl. den furunculus praeses c. 12 (484 o.), das Unwesen der bene-

Digitized by Google

Mit der früher beregten Verschiedenheit der Äusserungen über die Erlaubtheit der Flucht hängt eng zusammen die Frage, woher die Verfolgung stamme, von Gott oder vom Satan [1]), und auch hier hebt sich de fuga durchaus von dem Früheren ab. Auch auf Marcion II sieht de fuga zurück [2]), wie die Gedankengemeinschaft mit anima [3]) wesentlich den Eindruck hervorruft, dass, was er in de anima schmiedete, hier zur Verwendung gelangt ist.

Scorpiace.

Scorpiace fällt nach fuga. Der Gedanke an solche Erörterungen, wie beide Schriften sie geben, hat ihm in cor. schon vorgeschwebt. Die recht erhebliche Ähnlichkeit mit dem B. Von der Flucht [4]) leitet an, eine erhebliche Nähe mit de fuga zu

ficiarii u. curiosi c. 13 (489 u.). Über die letzteren vgl. auch Geib a. a. O. 651. Die de fuga a. a. O. erwähnten Steuern der Bordelle sind freilich alt, seit Vespasian bereits üblich. S. Uhlhorn, Liebesthätigkeit S. 108. — Über die aufkommende Vermischung des Aerariums mit dem Fiscus s. Ceuleneer 259 f.

1) vgl. de fuga 1 (462) mit apol. 27 (227 o.).

2) vgl. de fuga 1 (462) sed non statim hac sententia ceteris retractatibus locum dabimus, (über malum u. delictum) mit adv. Marc. II, 14 (101 m.) separatis malis delicti et malis poenae. —

3) vgl. die „weichlichen Betten", die der Paraklet in den Bann thut de fuga 9 e., de an. 55 e. — dazu de fuga 1 (462) omnis rei inspectio auctore cognito planior mit de an. 16 (579 m.) proinde diversitas horum ex distantia auctorum, weiter de fuga 4 (469 o.) quid divinum non rationale, non bonum? mit de an. 16 (579 o.) quid enim non rationale quod deus jussu quoque ediderit. Vgl. auch die Erörterung von de fuga 4 (469 u.) mit de an. 35 (614 u.). Über die Werbeformel s. hier S. 70, Anm. 2.

4) vgl. hier S. 92, Anm. 2—6; auch die „Concussionen" (vgl. S. 94, Anm. 3) spielen hier eine Rolle: quid itaque cessas, audacissime haeretice, totum ordinem Christianae concussionis in superna deferre. Auch die weitere Pflege der Erörterung einer „rationalitas" ist beiden Bb. gemein. Cf. de fuga 4 (469) divina et rationalis dispositio . . vides etiam illud malum rationale apud deum habere mit Scorp. 8 a. quia nihil deus non ratione praeceperit. — Die Priorität von fuga (vgl. auch hier S. 92, Anm. 6) erhellt u. a. auch daraus, dass de fuga als blosse Privatschrift Vorüberlegungen darbietet, z. T. in noch zweifelnder Form, während Scorp. einen festen Standort gewonnen hat. Vgl. de fuga 1 (462) persecutionem . . . dignam deo esse et, ut ita dixerim, necessariam. Dagegen Scorp. 2 a. nondum de bono martyrii nisi de debito primum, nec ante de utilitate ejus quam de necessitate discendum; cap. 3 a. nec putem discep-

Digitized by Google

denken. Die Schrift scheint mir danach schon in jenes Frühjahr zu fallen, welches dem Saturnalienfeste in de fuga gefolgt ist (213). Denn in den Hochsommer wenigstens wird das B. darum nicht passen, weil die Hundstageglut mit der Glut der Verfolgung verglichen wird [1]), während, wenn beides zusammenfiele, der Verf. es schwerlich versäumt hätte, seinen rhetorischen Vorteil bei diesem Zusammenfall wahrzunehmen.

Das „Bürgerrecht des Paulus" [2]) spiegelt jene Massnahme wieder, die zwischen Karpathen und Atlas das römische Bürgerrecht ausstreute, wie von etwas älteren Daten der Tod des Geta mit durchscheint [3]).

Auch hier ist es geboten, in der Kürze die allgemeineren Gründe, welche die ganze Gruppe in die Caracallazeit rücken [4]),

---

tandum an digne deus prohibeat etc. Dass die Begriffe persecutio (de fuga) u. martyrium (Scorp.) sich nicht ohne weiteres decken, macht hierbei wenig aus. — Bei dem Charakter von fuga als Privatschrift wäre es nicht wohl begreiflich, dass, wäre sie vorausgegangen, der umfassenderen verwandten Schrift gegen die gnostische Verführung zur Feigheit mit keinem Worte gedacht würde, wie dieses der Fall ist — wohingegen sehr wohl die Privatschrift in der umfassenderen u. auf ein grösseres Publikum von haus aus berechneten mit Stillschweigen übergangen werden konnte.

1) scorp. 1 (497 o.).

2) tunc Paulus civitatis Romanae consequitur nativitatem. Vgl. Tert. als Mensch etc. S. 239.

3) vgl. meinen Aufs.: Das Odeum Karthago's in Luthardt's Z.S. 1886, S. 96.

4) gewisse Einzelzüge treten hier neu auf: so z. B. die Feier der Märtyrer im Liede Scorp. 7 (513 o.) cantatur enim et exitus martyrum; so die montanistische Glut einer Sterbesehnsucht: opto occidi (ibid. 513 m. doch vgl. Oehl. I, 233). An de pall. (5, S. 952 nullis veternis parco) erinnert Scorp. 5 e. veternum mortis excludit; an de anima und deren medizinische Studien (c. 2. S. 559 u. sed et medicinam inspexi) gemahnen die, wenn auch allgemeiner gehaltenen medizinischen Bilder (c. 4. S. 507 u.) nam et medicinae praesidium plures qui refugiunt; ibid. 508 o. sed medicum quidem miraberis etiam in illo, quod ferme pares adhibet qualitates medellarum . . . nam et caloribus amplius onerando compescit etc.; vgl. den medizin. Ausdruck fervura = φλεγμονή Scorp. 5 e. — Die seit poenitentia üblichen Betrachtungen über „rationalitas" (vgl. hier S. 62, Anm. 1 und S. 75, Anm. 1) haben hier ihren Fortgang: Scorp. 7 (513 o.) talem dum de fiducia rationis amplectar; ibid. sapienter utique jugulavit (Sophia filios suos) dum in vitam, et rationaliter, dum in gloriam; Scorp. 8 a. quia nihil deus non ratione praeceperit. — Dagegen erinnert der Sprachgebrauch proprie martyres (c. 12. S. 529 o.) mehr an die spätesten Schriften (de pud. 22. S. 845 quis martyr

Digitized by Google

durch besondere noch zu verstärken; hat man doch vielfach betont, dass eigentlich montanistische Merkzeichen grade Scorp. abgehn. Ist nun im allgemeinen auch wahr, dass wirklich cor. und fuga sich durch stärkere Merkmale auszeichnen, so ist es dennoch nicht richtig, dass sie hier völlig ermangeln. Die Betonung der prophetischen Würde[1]), die indirekte Verwerfung der zweiten Busse[2]) bestätigen, dass der Verf. jetzt Montanist ist. Überall gleiche Bestimmtheit und gleiche Fülle der Zeugnisse in dieser Richtung verlangen, heisst Übermässiges fordern. Enthält doch Ad Scapulam selber, das, nach Severus geschrieben, noch niemand der phrygischen Zeit des Autors zu entreissen versucht hat, keinerlei klare Spur seiner schismatischen Stellung. Und der Scorpiace-Schreiber befindet sich in ähnlicher Lage wie der Verf. des Scapula, dass nämlich jede Hervorkehrung seiner Sonderstellung verkehrt wäre. Redet er dort zum Proconsul als Anwalt aller Christengemeinden — etwa die Marcioniten und Valentinianer nicht einbegriffen, so ist der Skorpionstich ein Klagelied über die schlimmen Verführungen, welche weniger, sicher, in den Conventikeln der Phryger, als vielmehr in den weiteren Kreisen der Grossen Kirche geübt wurden. Die Betonung seiner phrygischen Stellung würde hier schaden, nicht nützen, wo er die Glieder der Grosskirche vor dem Giftstich der Gnosis zu retten sucht. Deutlich genug bahnt sich hier selbst die späte Verbitterung an, die die Bb. der letzten Gruppe so bemerkenswert kennzeichnet. Schon, wie später im Praxeas, hat ihm die „Einfalt“ nicht mehr jenen edleren Klang von ehedem[3]). Die

saeculi incola, denarius supplex etc.) als an seine früheren, da das martyres designati (ad mart. 1 a.) von polemischem Beigeschmack frei ist. (praescr. 3: martyr = confessor) — Chronologisch weniger wichtig ist, wenn Scorp. 2 a. (auctoritas divina praecedit) einen Grundsatz von poenit. (c. 4. S. 650 u.): prior est auctoritas imperantis etc. ziemlich genau wieder aufnimmt.

1) scorp. 2 (501 u.) si ipse prophetes, inquit, resurrexerit in te (Deuteron. XIII, 1 ff.), wobei zu beachten, dass ipse Zusatz des Verf. ist; Scorp. 8 (515 m) denique non modo justorum, verum etiam prophetarum; vgl. damit de anima 57 (647 m.) animam cujuslibet sancti, nedum prophetae; de jejun. 7 (861 u.) Anna impetravit a deo ventrem filio implere, et quidem propheta.

2) statt der poenitentia secunda et una in ihrem technischen Sinne (de poen. 9 a.) treten hier auf die secunda solatia et extrema praesidia, nämlich des Zeugentodes (Scorp. 6. S. 512 o.).

3) vgl. de bapt. 2 a. quoniam tanta simplicitate, sine pompa, sine ap-

Mehrzahl der Christen sind Windfahnen oder „Wenn-es-beliebt-Christen". Schon ruht sein Auge vornehmlich auf den Schattenseiten der Dinge, auf gehäuftem Verrat und Abfall [1]). Ist es auch schwer, ja unmöglich, wirklich hier reinlich zu sondern, was aus der verdüsterten Zeitlage und was aus seinem verdüsterten Sinn stammt, ist andererseits wohl gewiss, dass auch die erstere wirklich an der trüben Schilderung Teil hat — auch seine montanistische Stimmung, die wohl auch jene Weissagungen in dem Schlusse des Scapula scheitern sah, ist hier sicher beteiligt. — Auch der „Cynocephalus" dürfte, zumal ja nie zu erweisen steht, dass Caracalla die Seele dieser Christenverfolgung gewesen, und ähnliches Spielen mit Worten dem Verf. sonst auch nicht fremd ist [2]), wirklich auf Scapula gehen.

Da das vierte B. wider Marcion zu besonderen Einzelerörterungen wenig Anlass bietet, wenden wir uns sogleich zu der folgenden Gruppe.

---

paratu novo aliquo, denique sine sumptu homo in aqua demissus etc.; ibid. (621 o.) misera incredulitas, quae denegas deo proprietates suas, simplicitatem et potestatem! ib.: miratur enim simplicia quasi vana. — de test. anim. 1 (401 u.) te simplicem et rudem et impolitam et idioticam compello . . .; ibid. 5 a. haec testimonia animae quanto vera tanto simplicia, quanto simplicia tanto vulgaria etc. — de praescr. 22 (20 m.) Christum reprehensioni injicientes, qui aut minus instructos aut parum simplices apostolos miserit; ibid. 27 a. ne forte apostoli quidem simpliciter et plene, ecclesiae autem suo vitio aliter acceperint quam apostoli proferebant; ibid. 41 simplicitatem volunt esse (Marcionitae) prostrutionem disciplinae. — adv. Valent. 1 (383) si cominus certes, tuam simplicitatem sua caede dispergunt (Valentiniani); ibid. 2 a. ideoque simplices notamur apud illos . . . nocentissimi autem qui non simplices; ibid. 3 e. et tamen simplices nos omnia scimus. — de an. 18 (584 m.) unde ista tormenta cruciandae simplicitatis et suspendendae veritatis? (etwas nüanciert dieser gute Sinn: de spect. 3 a. quorundam fides aut simplicior aut scrupulosior). Dagegen Scorp. 1 (497 m.) nam quod sciant (Valentiniani) multos simplices ac rudes tum infirmos, plerosque vero in ventum et si placuerit Christianos; ibid. 497 u. sed nesciunt simplices animae etc.; vgl. hier die Anmerkungen zur sechsten Gruppe über die „simplicitas".

1) scorp. 9 (517 u.) nemo enim eorum (apostolorum) fratrem aut patrem passus est traditorem, quod plerique jam nostri; ibid. (519 u.) sicut non olim pro! auspice cum tota fide quorundam colluctatum hoc modo horruimus. (vgl. c. 1 (498 m.).

2) vgl. hier S. 13, Anm. 1.

Digitized by Google

Die fünfte Gruppe.

De carne Christi, De resurrectione carnis.
De virginibus velandis, Adversus Marc. V.

De carne Christi, De resurr. carnis.

Diese eng verbundenen Schriften bieten innere Merkmale, die sie mit dem Scorpionstich verknüpfen [1]), so dass kaum eine namhafte Frist zwischen diesen Bb. verlaufen scheint. Sie enthalten aber auch Anspielungen auf zeitgeschichtliche Daten. Die molesti Caesaris census, wie sie an die bitteren Bemerkungen in de fuga gemahnen, hangen sicher zusammen mit der Massnahme Caracalla's, welche alle Bewohner des Reiches zu römischen Bürgern gemacht und damit die Zahl der Steuerzahler in riesiger Weise vermehrt hat [2]). Jene elegische Stimmung, die in de fuga sich aussprach, weicht jetzt eher dem Scherzton [3]), als hätte er sich in die Lage gefunden. Trotz dieses Wechsels der Stimmung wird man einen längeren Zeitraum auch darum nicht einschalten wollen, weil andererseits das Pathos noch gross

1) vgl. den Ausdruck haereditate possidere Scorp. 2 (510 o.). de res. c. 48 a. — Scorp. 6 (511 u.) caro et anima, quibus in homine nihil carius est, alterum manus dei alterum flatus; de res. c. 45 (524 m.) quantulum enim temporis inter manum dei et adflatum? — vgl. auch das gegenüber Scorp. noch entwickeltere, wie auch sachlich gesteigerte Wortspiel res. c. 8 a. caro salutis est cardo. — Scorp. 9 (519 u.) plus est autem quod confusioni confusionem comminatur: qui me confusus fuerit coram hominibus, et ego confundar eum coram patre meo; de carne Chr. 5 (434 o.) salvus sum si non confundar de domino meo. Qui mei, inquit, confusus fuerit, confundar et ego ejus. Vgl. auch die angeschlossenen Überlegungen Scorp. 9 e. sciebat enim a confusione maxime formari negationem; mentis statum in fronte consistere; priorem esse pudoris quam corporis plagam; de carne Chr. 5 (434 o.) alias non invenio materias confusionis quae me per contemptum ruboris probent bene impudentem et feliciter stultum. — Scorp. 11 (527 o.) quia ipsa sunt in rebus quae in vocibus aliter dicta creduntur; de res. carn. 8 a. scimus autem sicut vocibus ita et rebus prophetatum. Über die nationes deputatae pulvis et saliva de res. c. 59 e. vgl. hier S. 92, Anm. 2, über die magna Babylon (de res. c. 22 e.) hier S. 4, Anm. 1. Weiteres s. noch hier S. 119, Anm. 1.

2) s. hier S. 110, Anm. 2. **Hertzberg** (Sammlung von **Oncken**) S. 517.

3) aufer hinc, inquit, molestas **semper** Caesaris census et diversoria angusta etc. de carne Chr. 2 a.

Digitized by Google

ist, mit welchem der Ermordung Geta's anspielend gedacht wird. Der teuflische Brudermörder [1]) ist auch hier zunächst Cain; aber hinter ihm steht Caracalla, der das Gedächtnis des Cain den Zeitgenossen jetzt auffrischte. Als der unmittelbare biblische Gegensatz fungiert hier nicht mehr Abel; der gute Bruder ist Jesus, der das Gedächtnis des bösen vertilgen soll.

Die „Auferstehung des Fleisches" reflektiert einen Eindruck des Autors, der nach der Lage der Dinge nicht füglich für einen alten zu halten ist, und den er bei Grundsteinlegung des karthagischen Odeums [2]) gehabt hat. Das Factum gehört sichtlich zusammen mit dem in Scorpiace vorgebrachten [3]): dass afrikanische Städte die Metropole beglückwünschten wegen des pythischen Agon, welcher das Odeum voraussetzt. Lebhaft wie die Scorpiace den Faustkampf in dem Agon geschildert hat, müssen wir als sicher voraussetzen, dass der Bau zur Zeit der Scorpiace wirklich bereits vollendet war, und die Gesandten der Schwesterstädte schon die Räume der Zuschauer füllen halfen. Resurr. nun greift zurück hinter diese Festzeit Karthago's und berichtet von den Punierknochen, die bei Grundsteinlegung des Hauses ans Tageslicht gefördert wurden. Diese Thatsache hat nichts Befremdliches. Kurz, wie der Zeitraum ist, der res. von Scorpiace abtrennt, handelt es sich einfach darum, dass seinen Stoffen entsprechend der Verf. in einem etwas späteren B. eine etwas ältere Erinnerung hervorlangt. Dass nämlich res. wirklich der Scorp. nachfolgt, rückt über allen Zweifel hinaus auch noch durch andere Anzeichen.

Freilich der Rückblick des Schriftstellers auf die Leerung der Strafinseln [4]) war auch schon in Scorp. möglich, da die Ent-

1) enixa est denique diabolum fratricidam de carne Chr. 17 e.

2) sed et proxime in ista civitate cum odei fundamenta tot veterum sepulturarum sacrilega collocarentur de res. c. 42 (521 o.).

3) scorp. 6 (510) Adhuc Carthaginem singulae civitates gratulando inquietant etc.

4) thatsächlich findet sich dieser Rückblick eben erst de res. c. 34 (510 o.) aut quam indignum deo, dimidium hominem redigere in salutem? paene minus facere; cum etiam saecularium principum plena semper indulgentia vindicetur. Vgl. hier S. 103, Anm. 1. Dass wirklich Tert. auf jene „Indulgenz" Caracalla's habe zurückblicken wollen, liesse sich in abstracto bezweifeln: da aber andere Gründe die Zeitnähe mit jenem Erlass

Digitized by Google

leerung der Strafinseln der Bürgerrechtserteilung vorausging und wir die Spuren der letzteren in fuga und Scorp. fanden. Aber ganz neu tritt hier auf ein unmissverständlicher Hinweis auf Erlöschen der Christenverfolgung, für welche die Entleerung der Strafinseln doch wohl ein Vorspiel gewesen war.

Allerdings enthält res. eine rhetorische Beschreibung von Leiden, welche die Märtyrer duldeten, ja sie ist sogar ziemlich ausführlich [1]. Aber sie gilt durchaus nicht den augenblicklichen Zuständen. Diese kommen vielmehr an anderen Stellen zur Sprache, die grade durch Verschweigungen zeigen, dass der Arm des Staates nicht mehr dem Hass gegen Christen verfügbar ist. Im Circus ruft man noch jetzt: mit den Christen zum Löwen [2]; der Ingrimm des Volks auf die Christen erscheint noch wenig verringert; aber von Kerker und Schwert und Bestien und Feuer etc. ist jetzt gar keine Rede mehr. Wäre von dergleichen zu reden, es konnte hier gar nicht geschwiegen werden. Die Ketzer, die er bekämpft, pflegten ja eben zu sagen, das Reich des Herrn sei schon da und die Auferstehung geschehen. Was liesse sich Besseres einwenden, als dass Zeugen noch schmachten im Kerker, dass Bestien noch zerfleischen und das Schwert noch enthaupte. Statt dessen nur die Verweisung auf einen — im Augenblick machtlosen — Circus-Wortkrieg der Heiden, auf ein publicum odium und hostile elogium; auch auf die andere Thatsache, dass Babylon-Rom noch lebt und noch mitnichten vernichtet ist und

---

(Dio LXXVII, 3) auf das stärkste befürworten, so halte ich für sicher dass Tert. an diesen gedacht hat. Ja bemerkenswert ist, dass, wie es scheint, von nun an (doch vgl. adv. Valent. Oehl. S. 413) statt des bisher gewöhnlichen permissum u. permittere (ad ux. I, 3, S. 672 u.) vielmehr für gewöhnlich indulgere u. indulgentia gesetzt wird (exhort. cast. S. 737. 740. 741 (3mal). 746. 750 (3mal). de monog. S. 784. de pudic. 793 u. 828 o.

1) c. 8 (479 o.); mit dem teterrimum lucis exilium ib. vgl. hier S. 64, Anm. 2; mit den carceres ibid. im Unterschied von den „insulae" des apologeticum u. mit Beziehung auf die Entleerung der Strafinseln (Dio a. a. O.) vgl. nachträglich das häufige Vorkommen der carceres in Scorp. (499 o. 523 u. 526 o. 528 u. 531 o. 533 u.); von der Verdrängung des „carcer" durch „custodia" wird später zu reden sein.

2) omni adhuc popularium coetu reclamante Christianos ad leonem cap. 22 (496 o.).

Digitized by Google

man immer noch dem Kaiser schulde, was des Kaisers ist. Diese millennarische Ungeduld ist charakteristisch genug: sie stimmt ja in allem Wesentlichen mit der Stimmung von früher, wie sie in ad natt., in oratio[1] ausbrach; doch die Annahme wird schwerlich viel fehlgehen, dass sogar der gesteigerte Anspruch einer auch numerisch-politisch weiter erstarkten Gemeinde sich in diesem Protest gegen Rom und sein Caesarentum anmeldet, ein Gedanke, den auch spätere Äusserungen ziemlich deutlich befürworten[2]). Übrigens scheint es auch hier an Anspielungen nicht zu gebrechen, selbst auf den Namen des Scapula, wie zuvor in Scorpiace[3]).

Wenn in dem erwähnten Stossseufzer über das noch herrschende Rom der alte apokalyptische Feuergeist sich aufs neue bemerkbar macht, so tritt hier als Unicum auf eine Ausdeutung jener 10 Könige, die die Apokalypse gebracht hatte[4]). Die alte Rechnung des Judas, die im 10. Jahre Severs den Zusammenbruch dieses Weltalters in Aussicht genommen hatte, war ja schon lange erledigt. Hier tritt nun eine Rivalin, eine neue Eschatologie, auf. Zweifelhaft kann nicht sein, dass Caracalla der 10. ist, und dass, wenn dieser *κατέχων* beseitigt ist, die neue Welt der Vollendung nach dem Verf. hereinbricht.

Tert.'s litterarische Vorzeit macht sich vielfach bemerklich in dem eng verbundenen Schriftenpaar. Auf die nahe Scorp. ist schon

1) ad natt. II, 17 (396 u.) quid de ea statuerit (de arca Romanorum) sciunt proximi ei; de orat. 5 (560 o.) quomodo quidam protractum quendam in saeculo postulant.

2) so fasse ich namentlich auch de monog. 16 (787 o.): Solent ethnici judices destinari. Es drückt sich darin die Unzufriedenheit der erstarkten Sekte mit der Rechtspraxis des Reichs aus. Allerdings ist das solent der Stelle (es folgt: exsurget regina Carthaginis etc.) auch einer andern Auslegung fähig: er habe die Gewohnheit, Heidenbeispiele zur Beschämung der Christen anzuführen, eine Gewohnheit, die er ja wirklich hat. Nur dass der obige Satz darauf nicht unmittelbar hinführt, vielmehr der Anschein vorhanden ist, dass er die heidnische Gerichtspraxis mit dem Gericht der Dido zusammenstellt. Auch Rigaut bei Oehler a. a. O. vertritt die obige Auffassung. Noch sicherer gehört hierher de jej. 13 (872 m.) nisi forte in senatus consulta etc.

3) s. S. 13, Anm. 1.

4) s. meinen Aufs. bei Maurenbrecher, Histor. Taschenb. 1888, S. 164 ff.

Digitized by Google

eben verwiesen [1]. Aber auch cor. [2] und fuga [3] werden uns mehrfach lebendig, wie auch Marcion IV sich wieder in Erinnerung bringt [4]. Dass letzteres B. schon geschrieben ist, wird uns hier völlig sicher (de carne c. 7). Bemerkenswert ist weiter, dass jenes verletzende psychici, das einmal in Marcion IV, zum ersten Mal, auftritt, in diesen verschwisterten Schriften durchaus vergeblich gesucht wird: eine Warnungstafel, sich nicht durch Vereinzeltes täuschen zu lassen. Abgesehen von dem Gemeinplatz, dass nicht alles sich allerwärts sagen lässt, musste der Ausdruck psychici, den er schwerlich selber geprägt hat, ihn in ein gewisses Dilemma als Bekämpfer der Gnosis hineinführen. Über „*πνευματικοί* und *ψυχικοί*“ hatte die valentinianische Gnosis bekanntlich

---

1) doch sei hier noch (S. 115, Anm. 1) folgendes nachgetragen. Scorp. 10 a. qui vero non hic, i. e. non intra hunc ambitum terrae et per hunc commeatum vitae ... confessionem putant constitutam; de res. c. 59 e. sed et Christus intra oceanum et de isto caelo quod nobis incubat, verum lumen nationibus offulsit. (Zu intra oc. vgl. die essäische Lehre, dass den guten Seelen *τὴν ὑπὲρ ὠκεανὸν δίαιταν ἀποκεῖσθαι* Hilgenfeld, Ketzergesch. S. 129). Als Prinzipien berühren sich die Äusserungen Scorp. 10 (522 o.) eripere me debuit (Christus) ex isto terrenae confessionis errore und de carne Chr. 3 a. omnis rei displicentis etiam opinio reprobatur. Man bemerke auch die Ähnlichkeit der Schlusssätze von Scorp.: (venena) facile nec sic nocitura, si qui hanc nostram ex fide praebiberit vel etiam superbiberit potionem, und von res. c.: cujus si hauseris fontes, nullam poteris sitire doctrinam ... resurrectionem quoque carnis usquequaque potando refrigerabis.

2) res. c. 22 e. nemo adhuc Babylonis exitum flevit; vgl. S. 105, Anm. 8 und S. 4, Anm. 1. Hier in res. ist der Ausdruck am kürzesten u. straffesten.

3) hierher gehören etwa die „febres“ (etiam nunc febribus et hulceribus obnoxius de res. c. 22 e.), die seit anima und fuga ihren Kurs haben (vgl. hier S. 111, Anm. 3), während sachlich freilich die Vergleichung mit de pudic. 22 näherliegt (845 quis martyr medico obnoxius etc.). Ferner wird ein Grundsatz von de fuga (s. hier S. 111, Anm. 3) weiterentwickelt de res. 2 (469 m.): obducti dehinc de carnis auctore ... nam et ordo semper a principalibus deduci exposcit, ut de ipso prius constet, a quo dicatur dispositum esse quod quaeritur.

4) Das Prinzip der Parabeldeutung (adv. M. IV, 30 a. parabolarum congruentiam etc.) wird hier weiter entwickelt: res. c. 30 (505 m.) necesse est esse prius etc. Die Erörterungen über das Ansehen der Botschaftsbücher adv. M. IV, 2 (162 u.) haben einen Nachklang in dem fidelissimus evangelii commentator Matthaeus de carne Chr. 22 a.

Digitized by Google

schon früher verfügt; zumal nannten die Gnostiker sich *πνευματικοί* spiritales, während die anderen *πιστικοί* oder *ψυχικοί* (adv. Val. c. 32 a.) hiessen. Wenn die Montanisten begannen, sich auch spiritales zu nennen, so war das eine Art Einbruch in die Phraseologie jener Gnosis, die man so bitter bekämpfte. Man konnte füglich nicht anders, als nunmehr sehr ausdrücklich den Ehrennamen, den man für sich selber in Anspruch nahm, den Gnostikern aberkennen; was denn auch res. ausführt (c. 22 a.). Wie im einzelnen der theologische Vorkämpfer dieser Phryger in Afrika grade im Kampf mit der Gnosis Gnostisches bedenklich sich zueignet, wird zumal die Folgezeit lehren. Aber auch hier scheint klar zu werden, wie er wirklich in einzelnen Fragen von dem früheren Standort zurückweicht. Waren die Gnostiker diejenigen, welche, wie den Philosophemen, so dem Kunsterwerbe des Altertums wesentlich freundlich gesinnt waren; war hingegen Tertull. in seinen früheren Tagen gegenüber der vorhandenen Kunstübung ein so unerbittlicher Gegner, dass ihm eben nur das Handwerk als ein Notersatz übrig blieb: so dürfte hier eine Erweichung und Umstimmung merklich sich geltend machen. Schon in de anima hatte er, der alten Feindschaft vergessend, um die Herrlichkeit auch des Leibes in gebührendes Licht zu rücken, die Künste als „körperliche" mehrfach in Anspruch genommen [1]). Auch res. weiss diesen älteren Gedanken aufzunehmen [2]), wie er noch in späteren Bb. in ähnlicher Weise sich geltend macht [3]). Dass er der Kunst im Cultus auch fernerhin

1) bene autem quod et artes Stoïci corporales affirmant c. 6 (565 o.); vgl. seine Verteidigung der „Sinne" gegen Plato c. 17 (582 o.) an non per istos (sensus) secunda quoque mundo instructio accessit, tot artes, tot ingenia, tot studia etc. Dazu c. 20 a. (587 u.) sicut et Seneca saepe noster: insita sunt nobis omnium artium et aetatum semina; ibid. 588 u. acuunt (sapientiam) artes et experientiae, negotia, studia etc. Kaum wird man bei der Weitschichtigkeit des Begriffes der „artes" u. zumal bei dem so wichtigen Unterschiede zwischen den häuslichen u. den Schutzschriften die frühere schneidige Schärfe gegen jegliche Kunstübung durch den Hinweis auf apologeticum 42 (273 u.) abschwächen können (mercatus proinde miscemus, artes, opera nostra publicamus). Grade diese Stelle offenbart sonst jenen beregten wichtigen Unterschied wie kaum eine andere.

2) de res. c. 7 (477 u.) et sermo enim de organo carnis est, artes per carnem, ingenia per carnem, opera, negotia, officia per carnem etc. (auch dies dient, die verhältnismässige Nähe von (a. 211) de anima zu bekräftigen).

3) adv. Marc. V, 18 (329 o.) nemo non diliget imaginem quoque spon-

keinen Pardon gibt, wird der später grimmige Ausfall gegen den calix pictus [1]) uns zeigen.

Beiläufig sei noch bemerkt, dass das geringschätzige simplices [2]) den Ton von Scorp. fortsetzt, wie er in der sechsten Gruppe uns wiederum ähnlich begegnen wird. — Wir wenden uns zu Marcion V.

Adversus Marc. liber V.

Marcion V fällt später als de resurr. carn., wie eine klare Beziehung [3]) auf die letztere Schrift darthut und etliche einzelne Anklänge wie zum Überflusse bekräftigen. Eine Neubehandlung erfährt hier das Argument von den Knochen, von deren Dauerbarkeit res. carn. geredet hatte [4]). Vielleicht war Einspruch erfolgt gegen die Kraft dieses Beweises; sicher ist er veranlasst, seinen Rückzug zu machen. Auch die Taufe für die Verstorbenen kommt in beiden Bb. zur Sprache, und zwar so dass er in resurr. die Sache vorläufig beiseite schiebt und spätere Erörterung zusagt, die er wirklich, freilich sehr in der Kürze, und so, dass man hinreichend sieht, dass auch jetzt die Sache ihm dunkel ist, in Marcion V gegeben hat [5]): es scheint, dass er Marcion V nicht blos im allgemeinen schon plante, worüber kein Zweifel bestehen kann, sondern dass er es unter der Feder hat. Auch sonst ist das Verhältnis der Bb. in ähnlicher Beziehung recht eigenartig. In resurr. und Marcion V bedient er

---

sae, immo et servabit illam et honorabit et coronabit. Ob das „pingit illicite" adv. Hermog. 1 auf die Darstellung mythologischer Scenen geht, wie Neander wollte, bleibe dahingestellt.

1) de pudic. 7 a. 10 (813 u.).

2) vgl. hier S. 113, Anm. 3; vergleiche auch de res. c. 2 (470 m.) nam et multi rudes, et plerique sua fide dubii, et simplices plures, quos instrui . . . oportebit; ähnlich c. 5 a. c. 17 a.

3) adv. Marc. V, 10 a.

4) de res. carn. 42 (521 o.) Gigantum cadavera, quorum crates adhuc vivunt etc.; adv. Marc. V, 9 (299 m.) ceterum corpora etiam diligentissime condita temporibus tamen aboleri manifestum est.

5) de res. carn. 48 (530 u.) si autem et baptizantur quidam pro mortuis, videbimus an ratione; adv. Marc. V, 10 a. quid, ait, facient qui pro mortuis baptizantur etc.

Digitized by Google

sich eines Bildes, und zwar eines identischen Bildes, um die Beziehungen zwischen Seele und Leib angesichts des Gerichts zu verdeutlichen. Er bemerkt in res. carn., dass Schüssel und Becher teilnehmen an der Gehässigkeit jener Unthaten, welche ein Giftmischer vornimmt. Die Erwägungen in Marc. V verlaufen dann ziemlich conträr: Sollte man den Giftmischer freisprechen und das Kelchglas zur Strafe ziehn? Man verurteilt doch nicht das Gefäss, sondern die damit begangene Unthat [1]. Alles in allem genommen, diese doppelte Correctur von resurr. erweckt doch mehr den Gedanken, dass eher die Frist eine knappe ist, welche zwischen die Bb. sich einschiebt, als dass etwa mehrere Jahre zwischen dieselben sich lagern: eine Vorstellung, die einigermassen auch dadurch verwehrt wird, dass die Schriften der letzten Gruppe, mit 217 einsetzend, hier mehrere Jahre kaum zulassen.

Diese letzte Gruppe anlangend, so kündigt sich eben dieselbe in Marcion V. gradeso an, dass wir in diesem B. in der That die Brücke gewahren, welche zu ihr hinüberführt. Die Betrachtungen über die onera legis [2] und über die ratio temporum [3], zumal aber über den Christ, in welchem alles und jedes zu seinem Ursprung zurückkehrt [4], der deus nuptiarum [5] und

1) de res. c. 16 (487 o.) gladium vero latrociniis ebrium . . . at enim et calix bene sibi conscius . . . inornabitur etc.; adv. Marc. V, 10 (305 u.) non enim id damnatur, in quo male fit, sed id quod fit. Venenum dare scelus est, calix tamen, in quo datur, reus non est.

2) adv. Marc. V, 7 (295 u.) quasi non et ipsi confiteamur legis onera dismissa; de pudic. 6 (801 o.) onera enim legis usque ad Joannem, non remedia; vgl. das sechsmalige „onerosus" de monog. 2. 3. (762 f.) u. de jej. 4 (857 o.) non competisse onerari hominem aliqua adhuc abstinentiae lege.

3) adv. Marc. V, 8 (280 o.) tamen pro temporibus admiserat; de pud. 17 e.; pro ratione temporis; de monog. 14 (784 o.) pro condicione temporum; de monog. 3 (765 m.) per gradus temporum; de jej. 2 (853) pro temporibus et causis uniuscujusque (freilich in besonderem Zusammenhang); de jej. 4 a. dei, pro temporibus omnia modulantis.

4) adv. Marc. V, 19 e. ipsum in quo omnia recensentur, in Christum ad initium revocata etiam indifferentia escarum; de monog. 5 (767 u.) et adeo in Christo omnia revocantur ad initium (hier eine ausführlichere Erörterung). — Der Gedanke gehört ja ursprünglich dem Irenaeus. Vgl. über die ἀνακεφαλαίωσις des letzteren Harnack, Dogmengeschichte I, 174 u. öfter.

5) adv. Marc. V, 15 (319 m.) destructores enim dei nuptiarum, non

Digitized by Google

ein Citat aus dem Ecclesiasten [1]), das ihm früher nicht eigen war, constituieren eine sehr kräftige Fühlung mit den Bb. der sechsten Gruppe.

Allgemeinere Züge bewähren die späte Entstehung des B.'s. Hier zuerst tritt hervor, dass ihm Marcion's Abneigung gegen Allegorien bekannt ist [2]); hier verrät er bezeichnend, dass er sich von Juden gelesen weiss [3]), wie er selber Commentare der Juden für seine Zwecke herbeizieht [4]). Hier zeigt er die generelle Erkenntnis, dass alle Haeretiker ausnahmslos das Alte Testament „verlachen" [5]). Hier, wie gelegentlich später [6]), schwingt er sich beiläufig auf zu einer Charakteristik von Paulusbriefen (c. 2 a) und gibt seine statistische Meinung über das Zahlenverhältnis der kirchlichen gegenüber den haeretischen Christen [7]). Endlich, wennschon er ein olim bereits in Marcion IV im Rückblick auf

---

sectatores castitatis retundo; de monog. 1 (762 o.) illa (continentia haeretica) destruit nuptiarum deum, ista (licentia psychica) confundit.

1) eccles. III, 17. adv. Marc. V, 4 tempus, inquit, erit omni rei; de monog. 3 (765 m.) secundum quod Ecclesiastes, tempus omni rei, inquit; de virg. vel. 1 (884 m.) nihil sine aetate est, omnia tempus expectant. Denique Ecclesiastes, tempus, inquit, omni rei. Der deus nuptiarum ist ein *δὶς λεγόμενον*, dies Citat ein *τρὶς λεγ.*

2) adv. M. V, 1 (275 u.) haec figurarum sacramenta si tibi displicent.

3) scripturas quas et Judaei nobis avocare conantur . . . nos edimus evangelia (de quorum fide aliquid utique jam in tanto opere istos confirmasse debemus). Oehler S. 300 m. vgl. hierzu den Abschnitt über adv. Marc. III.

4) dicunt denique (Judaei) hunc psalmum in Ezechiam cecinisse ibid.

5) adv. M. V, 5 e. totum, quod sciam, vetus testamentum omnis haereticus irridet.

6) de pudic. 14 (821 o.) animadvertamus autem totam epistolam primam (ad Corinth.) ut ita dixerim, non atramento sed felle conscriptam, tumantem, indignantem etc. Dies die umfänglichste Gesamtcharakteristik eines bibl. Buchs, die er jemals gegeben hat. Früheren Schriften mangelt dergleichen durchaus. Kürzer ist die Bezeichnung der Tendenz des Galaterbriefes adv. Marc. V, 2 a. principalem adversus Judaismum epistulam nos quoque confitemur quae Galatas docet (vgl. auch das galaticari de jej. 14 a.); s. auch den weiteren Verlauf der Darlegung in adv. Marc. V, 2, S. 277 u.: igitur tota intentio epistulae hujus nihil aliud docet etc.

7) adv. M. V, 20 (333 u.) (vgl. Harnack, Quellenkrit. S. 62) cum et hodie major pars sit omnibus in locis sententiae nostrae quam haereticae; vgl. cap. 19 a. porro si nostra est (traditio) quae ubique manavit magis quam omnis haeretica.

Digitized by Google

den Anfang des Werks wider den Pontiker hatte, spricht sich hier gegen das Ende die Rückschau auf den durchmessenen Weg und die vieljährige Mühe, aber auch auf die Unterbrechung der Arbeit noch in besonderem Wort aus[1]).

Dies alles könnte bestimmen, das B. gar der sechsten Gruppe, d. h. derjenigen Zeit, in welcher der Kampf mit Kallist ihn so leidenschaftlich beschäftigt, und somit seinen Ausgängen zuzuweisen. Aber dafür fehlt es doch an wirklich sicheren Spuren[2]). Bei der entschiedenen Heftigkeit, mit der er jenen Kampf unternahm, und bei des Autors Gewohnheit, das, was ihn stärker beschäftigt, sei es stofflich verwandt oder nicht, mitklingen zu lassen, müsste man hier selbst erwarten, jene Saiten mittönen zu hören. In den Bb. der letzten Gruppe fehlt es durchaus nicht an Rückblicken auf seinen Kampf mit den Ketzern[3]), während umgekehrt jede Hinweisung fehlt, ja selbst jeder leiseste Anklang an seinen Streit mit Rom, mit dessen thörichtem Dogma und seiner noch schlimmeren Sitte. Dahingegen ist die Annahme glaubhaft, dass er die früher schon erwähnte Methode, die sich allmählich ihm ausbildet, nämlich mit stattlichem Schritt des schriftbelesenen Mannes durch die Bücher der Bibel zu schreiten und dieselben nach einander abzuhören, grade und besonders vor allem bei dem Antimarcion lernte. Die letzte und sechste Gruppe zeigt diese Methode wesentlich auf ihrem Gipfel. Schwerlich wird man drum irren, wenn man Marcion V dieser fünften und vorletzten Gruppe zugesellt, so zwar, dass es am Schluss, etwa 216 geschrieben ist. — Zeitlich nahe benachbart liegt die Schrift Von dem Schleier.

---

1) s. adv. Marc. V, 21.

2) nach dem S. 8 Anm. 1 Bemerkten könnte die grössere Ausführlichkeit von de monog. 5 (s. den Abschn. über de mon.) etwa adv. Marc. V als das Spätere kennzeichnen; allein diese Argumente sind sehr behutsam zu brauchen, u. die gloriosissima multitudo psychicorum (de jej. c. 11. a.), welche er später geisselt, könnte mit gleichem Rechte adv. Marc. V (s. die obige Anm. 7 S. 123), wo ihm die Majorität als Instanz gilt, wiederum rückwärts schieben.

3) adv. Prax. 2 (655 o.) ante priores quosque haereticos; ib. 16 (675 m.) sed haeretici quidem nec filio dei etc.; ib. 18 (677 m.) etiam propter haereticos; ib. 19 a. conjecturas haereticorum; ib. 10 e. Praxean et omnes pariter haereticos; ib. 20; vgl. auch de pudic. 19 (835 m.).

Digitized by Google

De virginibus velandis[1]).

In Betracht kommt der Ecclesiastes und des Autors Bemerkungen vom Zeitgeist[2]) und ausser manchem anderem Einzelnen eine verwandte Einzelbetrachtung eben über die Zwecke des Schleiers[3]). Das „gefährliche Antlitz" des Weibes bedarf nach der Meinung des „Schleiers" einer bestimmten „Beschattung", und wiederum nach Marcion V einer „Verdunklung der Schönheit". Eine Paulus- und eine Genesisstelle finden wir in beiden Bb. in der völlig gleichen Verknüpfung[4]). Selbst der Eingang von Marcion V scheint sich in Gedanken und Ausdruck mit der Schleierschrift zu berühren[5]). Was freilich die Zeitfolge anlangt — der „Schleier" oder „Marcion" früher, so ist diese Frage von Schwierigkeit. Da resurr. sicher Marcion V voraufgeht, und ein emphatischer Ton[6]), der, ohne durch das Thema

1) für die Gesamtauffassung von de virg. vel. wie ähnlich der späteren Schrift de exhort. cast. dürfte der in de pudic. vorkommende Ausdruck (1 e.) infamare paracletum lehrreich sein. Vgl. hier S. 128, Anm. 2. Er will nicht den Parakleten entehrt sehen weder durch Schleierlose noch durch Digami. — Für die späte Datierung des Schleiers kommt vielleicht selbst in Betracht jener späte Vorwurf der „novitas" de jej. 1 e. (novitatem igitur objectant) im Vergleich mit de virg. vel. 1 (883) viderint ergo quibus novum est etc. Die Klage über „Neuerungen" erscheint im ganzen erst spät. Damit ist nicht gesagt, dass de jej. wirklich dem Schleier sehr nahe liege.

2) S. hier S. 123, Anm. 1.

3) de virg. vel. 7 (893 u.) debet ergo adumbrari facies tam periculosa, quae usque ad coelum scandala jaculata est; adv. Marc. V, 8 (296 m.) adicit etiam, propter angelos. Quos? i. e cujus? Si creatoris apostatas, merito, ut illa facies, quae eos scandalizavit, notam quandam referat de habitu humilitatis et obscuratione decoris.

4) nämlich Genes. VI, 1 f. u. 1 Kor. XI, 8—10: de virg. vel 7 (893) adv. Marc. V, 8 (296).

5) nihil sine origine nisi solus deus. adv. Marc. V, 1; nihil sine aetate est, omnia tempus expectant. de virg. vel. 1 (884 m.).

6) in der regula fidei: per carnis etiam resurrectionem: de virg. vel. 1 (884 o.). Allerdings hat auch jene regula, die de praescr. haeret 13 gegeben wird, den Schluss: facta utriusque partis resuscitatione cum carnis restitutione (15 o.). Aber einerseits ist die regula in de praescr. überhaupt ausführlicher, andererseits ist es dort durch den Gegensatz gegen die Gnostiker ausdrücklich bedingt, wenn die carnis restitutio verkündigt wird.

bedingt zu sein, in der Schrift Von dem Schleier auf die Erstehung des Fleisches gelegt wird, im ganzen den Eindruck erzeugt, dass das Buch resurr. carn. nicht lange dem Schleier voraufgeht; da die sehr bittere Bemerkung über den heillosen Einfluss des Weibes in dem Tenor von Marcion V [1]), wo der ehefeindliche Marcion ihm doch nicht als Gegner vorschweben kann [2]), sich ziemlich wie Reminiscenz an die bitteren Erfahrungen ausnimmt, die er in dem Schleier gebucht hat [3]); da weiter der erwähnte Eingang des fünften Buchs gegen Marcion sich wie eine Anknüpfung ausnimmt an das in dem Schleier Gesagte, so ergibt allerdings sich ein Vorurteil, dass Marcion V dem Schleier, nicht dieser jenem gefolgt ist. Es kommt dazu namentlich noch, dass Bemerkungen beider Bb. über das Lehren der Weiber beinahe diese Folge noch ausdrücklicher fordern. Eine Paulusstelle abhandelnd bemerkt er in dem B. vom Schleier: dem Weibe sei es verboten, in der Gemeinde zu reden; sie dürfe nicht lehren, nicht taufen, nicht darbringen [4]) etc. Hingegen wird in Marcion V die Sache doch etwas verschieden, nach Ausdruck wie Inhalt, verhandelt. Die Weiber, so versteht er hier Paulus, sollen in der Gemeinde schweigen, d. h. sie sollen nicht reden, um durch ihre Fragen zu lernen; dass sie andererseits weissagen dürfen, habe der Apostel schon vorher eben dadurch gezeigt, dass er dem weissagenden Weibe ausdrücklich den Schleier verordne [5]). Klar ist: in dem B. von dem Schleier findet sich eine Art Lücke, insofern von dem Weissagen der Weiber gar nicht geredet wird; inwiefern das Weissagen von dem Lehren zu trennen sei, überlässt er dem Leser zu sagen, wie ja auch in Briefen des Paulus die Didaskalie getrennt wird von der prophetischen Thätigkeit. Eine etwas concretere Vorstellung wird die frühere „Seele“ vermitteln, insofern dort bestimmt be-

---

1) feminae auctoritatem quam, ut semel dixerim, nosse non debuit nisi in destructionem. adv. M. V, 8 (298 m.).

2) de monog. 1 a. haeretici nuptias auferunt; dies sind ja die Marcioniten.

3) vgl. z. B. c. 14 (905) dicam, licet nolim. etc.

4) c. 9 a. non permittitur mulieri in ecclesia loqui, sed nec docere nec tinguere, nec offerre, nec ullius virilis muneris, nedum sacerdotalis officii sortem sibi vindicare.

5) adv. Marc. V, 8 (298 m.).

Digitized by Google

merkt wird — und offenbar apologetisch — die Gemeinde werde vorher entlassen [1], ehe die Frauen weissagen. Ob nun in der Praxis der Phryger inzwischen etwas verändert ist, wie sie ja Fortschrittsprinzipien hold ist [2], lässt sich bestimmt wohl kaum sagen, so sehr der Anschein dafür spricht [3]. Die erörterte benachbarte Stellung vom Schleier und Marcion V aber als erwiesen vorausgesetzt, wird sich der Eindruck behaupten, dass gar eine Art Correctur oder Modifizierung gewollt wird in Bezug auf jene Bemerkungen, die im Schleier gemacht waren. Ein eigentliches Lehren sei unerlaubt — wie auch das Fragen zum Lernbehuf, — wohingegen allerdings das Weissagen dem Weibe als Recht nicht zu nehmen sei.

Dass die Schrift von dem Schleier so spät fällt, lehrt auch manches andere. In weiter Ferne liegt rückwärts jenes erste Stadium des Streites, der über den Schleier der Jungfrau zur Zeit von oratio brannte [4]. Es ist auch besonders beachtens-

---

1) de anima 9 (568 u.) post transacta sollemnia dismissa plebe.

2) vgl. de monog. 11 (779 o.) tirocinium novae et cum maxime orientis ecclesiae, quam lacte scilicet educabat etc.: von der Kirche der apostolischen Tage; vgl. auch meinen Aufs.: Tert. u. Sankt Paul in Hilgenfeld's Z.S. für wiss. Theol. XXIX. 4 S. 473—497. Bei Tert. vgl. noch insbesondere de jej. 10 (866) donec aliquo caelesti charismate aut confirmentur aut corrigantur; de virg. vel. 1 (884 o.) cetera jam disciplinae et conversationis admittunt novitatem correctionis; de cor. 4 (425) an non putas omni fideli licere concipere et constituere ... quod disciplinae conducat. Diese „Fortschrittstendenz" ist überhaupt von dem prophetischen Anspruch untrennbar.

3) von Wichtigkeit für die Gesamtauffassung von de virg. vel. (wie auch von exhort. cast.) ist die Augustinische Nachricht (de haeres. 86) über das Schisma im Schisma, das Tertull. schliesslich angerichtet: postmodum (Tert.) etiam ab ipsis (Cataphrygis) divisus sua conventicula propagavit. Die genannten beiden Bb. erscheinen wenigstens als Vorboten einer solchen endlichen Spaltung, insofern er in seinen Kreisen — den phrygischen — Propaganda für die äusserste Strenge macht. Vgl. hiermit auch Grotemeyer, Kempener Progr. 1863, S. 8, der freilich, so wenig wie andere, grade diese Beziehung notiert hat.

4) de virg. vel. 14 a. referunt aliquando dictum a quodam, cum primum quaestio ista temptata est, Et quomodo ceteras sollicitabimus ad hujusmodi opus? Zu aliquando vgl. hier S. 3 Anm. 1. Unmöglich ist es ja nicht — wegen des Ausdruckes „referunt", und weil in de oratione die erwähnte Instanz nicht vorkommt, dass Tert. hier noch jenseits von de oratione zurückgeht; aber unumgänglich ist diese Annahme nicht. Auf

Digitized by Google

wert, dass, nachdem die Frage vom Schleier in einer Anzahl von Bb. unter verschiedenem Gesichtspunkt gestreift ist [1]), diese Frage hier argumentierend in dem eigenen Hause behandelt wird: wozu, so ruft er hier aus, soll uns denn das Walten des Geistes, wenn nicht sicherlich dazu, dass die Disciplin ihre Richtung, dass die Schrift ihre Auslegung, dass der Verstand seine Förderung, dass alles guten Fortgang erhalte? [2]) Hier betont er ja gar nicht, wie gemeinhin in Werbeschriften, dass man den Parakleten annehmen soll; dies wird formell hier vorausgesetzt; sondern das ist die Forderung, dass man den Parakleten sein Werk ungehindert vollziehen lasse. Aus dem letzteren ergibt sich auch, dass diese Schleiersache, wie auch äussere Zeugnisse darthun [3]), keine eigentlich phrygische war, noch von Anfang an gewesen ist. Ein alter Zankapfel, der Schleier, welcher schon früher vorhanden war, als der Verf. noch ganz der Grossen Kirche gehörte, ist vielmehr in die phrygischen Kreise mit hinübergenommen; auch hier gibt es Schleierfeinde, wie es Schleierfreunde daneben gibt. Es ist in dieser Hinsicht bezeichnend, dass nie wie in den spätesten Bb., die sich gegen die Grosskirche wenden [4]), als Gegensatz von apud nos

---

eine lange Geschichte des Streites führen sicher hier auch andere Auslassungen, so de virg. vel. 3 a. sed quoniam coeperat agnitio proficere; cap. 4 a. quatenus autem de scripturis adversus veritatem argumentari consuetudo est, statim opponitur nobis (wo er an die Gnosis nicht denken kann).

1) de cultu II, 7 (725 a.) deus vos velari jubet (freilich ist zweifelhaft, ob an Jungfrauen mit gedacht wird); de cor. 4 (424 m.) apud Judaeos tam sollemne est feminis eorum velamen capitis etc.; ibid. cap. 6 a. in velamine feminae etc. vgl. überhaupt meinen Aufs.: Tert. Von dem Kranz in Brieger's Z. S für K. G. 1888.

2) quae est ergo paracleti administratio, nisi haec, quod disciplina dirigitur etc. de virg. vel. 1 (884 m.).

3) namentlich allerdings durch ihr Schweigen. Weder Clemens noch Hippolyt unter den Gleichzeitigen, noch Eusebius unter den Späteren verraten mit einem Worte, dass die Schleierfrage von den Montanisten als solchen gestellt ward. — Irriges, nach Hesselberg, bei Uhlhorn, Fundamenta etc. S. 49.

4) de monog. 12 (782 o.) quot enim et digami praesident apud vos etc.; ibid. ille vester Utinensis. Als ein verschwiegener, aber trotzdem völlig gewisser Gegensatz erscheint „apud vos" in exhort. cast 7. (747 m.) inde igitur apud nos plenius atque instructius praescribitur etc.; ibid. c. 12 (754 m.) praecipue apud nos; de anima 9 (568 m.) est hodie soror apud nos.

Digitized by Google

ein apud vos hier zu lesen ist. Dass freilich dabei im Zusammenhange mit der langen Geschichte des Streites und im Rückblick auf jene Phase, die das B. „oratio" kennzeichnet, die „allerheiligsten Lehrer", die Grosskirchenbischöfe[1], vorkommen, ist nicht zu verwundern. Das dann folgende „bei uns"[2]) dürfte dann doch implicite auf die besondere Phrygergemeinschaft und nicht auf die afrikanischen Kirchen im Contrast zu der römischen gehen, wenn schon der Hinweis auf Rom in den „Vorrechten der Gegend"[3]) und eine Stelle der Schrift Vom Gebet, die auch innerhalb der Grossen Kirche eine gleiche Toleranz zu vermelden hat, wie die hier im „Schleier" erwähnte, eine andere Deutung empfehlen könnten. Man müsste denn annehmen, dass, wie der Verf. des Praxeas sich offenbar noch des Einflusses auf die Grosskirchenkreise bewusst ist, soweit sie Afrika zugehören[4], er, obschon längst Montanist, seine Blicke doch weiter hinaussendet über seine engeren Kreise, wozu auch das trübe Bild von der

---

1) sanctissimi illi antecessores de virg. vel. 3 a; vgl. de orat. 22 (577 u.) sed non putet institutionem unusquisque antecessoris commovendam.

2) de virg. vel. 3 a. sed nec inter consuetudines dispicere voluerunt illi sanctissimi antecessores. Tamen tolerabilius apud nos ad usque proxime utrique consuetudini communicabatur. Die Sache ist ein klein wenig heikel. Ein verschwiegener Gegensatz würde (vgl. vor. S Anm. 4) somit auch hier angenommen, wie denn der Montanismus der Schrift in keiner Weise in Frage steht. Damit wäre, da oratio sicher zu den orthodoxen Schriften gehört, zugleich in Abrede gestellt, dass jener Quasi-Pakt, von dem de orat. redet (c. 22 ne compellantur velari, certe voluntarias prohiberi non oportet), ohne weiteres hier (de virg vel. 3 a.) gemeint sei, da wir in de or. grosskirchliche, hier phrygische Verhältnisse vor uns haben. An sich hat dies nichts Befremdliches. Wenn das apud nos in der Schleierschrift, wo es sonst vorkommt, mehrfach die ethnici als Gegensatz aufweist (c. 11 e. a nobis nec naturalia observantur; c. 12 a. hae nostrae; c. 17 S. 909 o. nobis dominus etiam), so beachte man daneben, dass auch in exhort. cast., das nach S. 128 Anm. 4 vom verschwiegenen „apud vos" ziemlich voll ist, wenigstens eine Stelle sich findet, wo die Heiden — Lucretia, Dido — offenbar den Gegensatz ausmachen (c. 13. S. 757 o. de nostris).

3) de virg. vel. 1 a.

4) sed et denuo eradicabitur, si voluerit dominus, in isto commeatu adv. Prax. 1 a. Der Verf. spricht nach Rom hingewendet. Vgl. meinen Aufs.: Tert. wider Prax. Jahrbb. für prot. Th. 1888. Der commeatus ist geographisch zu nehmen.

Durchschnittsmoralität der geschilderten Gemeinden wohl passen würde.

Bei dieser Lage der Dinge ist es nicht überflüssig, hier noch kurz zu erörtern, inwiefern auch frühere Schriften den „Schleier" so spät zu setzen lehren. Noch de anima wehrt sich in der That gegen die Nähe des „Schleiers". Dies zeigt die Behandlung jener Genesisstelle: Dies ist Fleisch von meinem Fleisch, Männin wird man sie heissen; darum wird der Mensch Vater und Mutter verlassen etc. Die „Seele" bemerkt dazu, dass dieses vocabitur mulier und dieses agglutinabitur ein prophetisches Wort sei, das nicht der natürliche Adam, sondern erst der „begeisterte" aussprach. Ganz anders lautet der „Schleier". Hier wird die Genesisstelle, die de anima als ein Ganzes behandelt, sorgfältig seciert und jenes vocabitur mulier als nicht prophetisch bezeichnet. Wäre de anima später als der „Schleier" geschrieben, so hätte der Autor schwerlich diesen exakten Erwerb so vernachlässigt[1]. — Selbst noch die Schrift Von dem Kranze verweigert die Priorität vor dem Schleier. Wird die Schleierfrage dreimal gestreift[2], wie dieselbe ja seit oratio spukte, so erscheint sie so sehr als Nebenfrage, dass es schwer fällt zu glauben, jene scharfe und gesteigerte Leidenschaft, die dem „Schleier" so eigen ist, liege irgend nachbarlich rückwärts; wozu sich dann das andere gesellt, dass auch jene Trias des „Schleiers" (natura, scriptura, disciplina) gegenüber dem mehr tastenden „Kranze" die grössere Praecision zeigt[3]. Kommt nun dazu auch noch dies, dass der „Kranz", wie wir gesehen, eine neue Verfolgungszeit einleitet, während der „Schleier" sehr deutlich einer ruhigen Friedenszeit zugehört[4], so werden wir damit wohl endschaftlich aus der vierten Gruppe herausgeführt[5].

---

1) de anima 21 a. Adam ... prophetavit: hoc os ex ossibus meis ... vocabitur mulier; propterea relinquet homo patrem et matrem et agglutinabitur mulieri; de virg. vel. 5 (890 o.) hoc nomen (mulieris) tum unum illi fuit, et quando nihil prophetico modo dictum est.

2) s. hier S. 128, Anm. 1 (vgl. auch S. 130, Anm. 5).

3) vgl. hier S. 105, Anm. 10 u. 11.

4) quid pejus aliquis persecutor fecisset? cap. 3. e.

5) Von einer noch früheren Abfassung kann erst recht nicht die Rede sein. Von poenitentia (204) trennt die Schrift ihr Montanismus. Von den mit 207. adv. Marc. I. beginnenden Werbeschriften ihre in das eigene Haus hinein (S. 128. Anm. 2) argumentierende u. kritisierende Eigenart, die ihr

Digitized by Google

Berechtigter ist der Zweifel, ob nicht die Schrift Von dem Schleier und dann mit ihr Marcion V gar der sechsten Gruppe anheimfalle, d. i. der Zeit des Kallistus. Manche Citate und Ausdrücke scheinen gar soweit herabzuführen, so z. B. jenes Wort aus dem Prediger, so auch die Überlegungen über γυνή und θήλεια [1]), allenfalls auch das Johannescitat: Jesus der Weg und die Wahrheit [2]). Vor allem könnte namentlich Praxeas rückwärts zu liegen scheinen, da die novellitas Praxeae [3]) als Argument wider diesen — vorausgesetzt, dass der „Schleier" voraufging — als eine Art von Rückschritt sich darstellt: hat doch der Schleier bereits die novellitas preisgegeben, und betont, es gelte die veritas, und somit weder Altes noch Neues. Möglich bleibt immerhin, dass wirklich der „Schleier" erst folgte und mit ihm auch Marcion V. Da im ganzen der Ecclesiast und was dem Ähnliches vorliegt, Marcion V und den Schleier entschieden an monogamia heranrücken, und also der letzten Gruppe ganz unzweifelhaft annähern, so wird das Vor- oder Nachher [4]) hier in der That nicht viel ausmachen.

---

eine Ähnlichkeit leiht mit exhort. castitatis (s. hier S. 145f.). Wenn eine der Werbeschriften, advers. Prax., wahrscheinlicher Weise später fällt, so sind es die römischen Dinge und besonders das Hippolytische Schisma, die noch einmal zum Anwerben aufmuntern. Vgl. meinen Aufs.: Tert. wider Praxeas Jahrbb. für prot. Theol. 1888. Adv. Marc. I verweigert auch dadurch die Nachbarschaft, dass des einstigen korinthischen Schleierstreits in blos geschichtlichem Tone, kühl referierend, gedacht wird (c. 21, S. 70 u.), was mit der Hitze der Schleierschrift sich durchaus nicht zusammenreimt.

1) de virg. vel. 5 (890 m.) nam et Graeci, qui magis vocabulo mulieris in uxore utuntur, alia habent propria vocabula uxoris; de monog. 8 (773 o.) nec enim, si penes Graecos communi vocabulo censentur mulieres et uxores pro consuetudinis facilitate (ceterum est proprium vocabulum uxorum).

2) de virg. vel. 1 dominus noster Christus veritatem se cognominavit; adv. Prax. c. 24 a. et Jesus. Ego sum via, veritas et vita. Wenigstens ist Joh. XIV, 6 bei Tertull. ein δὶς λεγόμ.

3) c. 2 (665 m.). Die Schleierschrift sagt c. 1. Haereses non tam novitas quam veritas revincit. Aber zu beachten ist, dass die novellitas Praxeae a. a. O. kaum ernstlich als Gegeninstanz gilt: er thut nur einen Rückblick auf seinen alten Fund in de praescr. haeret., um sich sofort an die sachliche Widerlegung zu machen (adv. Marc. I, 8 c. divinitas nec de novitate nec de vetustate sed de sua veritate censetur, gehört nur scheinbar hierher).

4) doch s. die Gründe S. 124.

Digitized by Google

Die sechste Gruppe.

(Adv. Praxean, De exhort. cast., De monogamia, De jejunio Adversus psychicos, De pudicitia.)

Diese Bb. gehören sicher in die Tage Kallist's (217 — October 222). Die Gründe dafür liegen in der Darstellung Hippolyt's, was Praxeas und pud. anlangt; auch monog. betreffend wird Hippolyt schon entscheidend sein [1]). Mit jej. steht es anders insofern, als dieses B. nicht direkt zur Hippolytischen Schilderung hinführt; da aber die Schrift Von dem Fasten die „Einehe" citiert und somit später als sie fällt, so kann auch jej. nimmermehr vor 217 geschrieben sein. Was Prax. anlangt, so gründet sich die Behauptung, dass es nicht vor 217 ausging, auf die ausdrückliche Zeitbestimmung, dass jene römische Lehrphase, die ein *συνπεπονθέναι* des Vaters mit dem Sohne behauptete, und welche mit völliger Klarheit aus dem „Prax." redet [2]), nach Zephyrin's Ende [3]) erst statthatte. Was pud. anbetrifft, so fällt es ohne jeden Zweifel etwas später als Prax., da Hippolyt berichtet, dass Kallist erst nachdem er, bereits römischer Bischof, den erwähnten dogmatischen Fund von des Vaters Mitleiden gemacht hatte, auch die Disciplin in Behandlung nahm [4]), und zwar in eben der Weise, wie dies pudic. rügt. Anlangend monogam., so redet dieses Buch von Leuten, welche der Ansicht sind, „dass Bischöfen alles erlaubt [5]) ist", und von der weiteren Thatsache, dass digami

1) natürlich ist auch hier monog. 3 von Wichtigkeit (annis circiter CLX exinde productis, was schon nach v. Besnard II, S. 88 ins Jahr 217 (in Wahrheit etwas tiefer) hinabführt. Überhaupt sind kathol. Gelehrte in Bezug auf die Datierung dieser letzten Gruppe im Rechte gegenüber einer durch Missverstand des Hieronymus bei nicht wenigen protest. Forschern gängig gewordenen Missdatierung. Vgl. neben Besnard auch Döllinger gegenüber Hauck, Bonwetsch u. a.

2) adv. Prax. 19 (695 m.) ergo nec compassus est pater filio.

3) Philos. ed. Miller S. 289 *οὕτω μετὰ τὴν τοῦ Ζεφυρίνου τελευτὴν* . . , dann nach mehreren durchaus im Erzählungston fortfahrenden Sätzen der Bericht über die Lehrformel des Kallist: *καὶ οὕτως τὸν πατέρα συνπεπονθέναι τῷ υἱῷ. οὐ γὰρ θέλει λέγειν τὸν πατέρα πεπονθέναι.*

4) Philos. ed. Miller S. 290 *τοιαῦτα ὁ γόης τολμήσας συνεστήσατο διδασκαλεῖον κατὰ τῆς Ἐκκλησίας, οὕτως διδάξας, καὶ πρῶτος τὰ πρὸς τὰς ἡδονὰς τοῖς ἀνθρώποις συγχωρεῖν ἐπενόησε, λέγων πᾶσιν ὑπ' αὐτοῦ ἀφίεσθαι ἁμαρτίας.*

5) de monog. 13 (782 o.) prospiciebat spiritus sanctus dicturos quosdam,

Digitized by Google

und trigami mehrfach in der Grosskirche „vorsitzen“. Hippolyt aber merkt an, dass unter Kallist zuerst zwei- und dreimal Vermählte zu kirchlichen Würden befördert wurden, und Kallist ausdrücklich verkündet habe, wenn ein Bischof selbst freventlich fehle, so müsse man ihn dennoch nicht absetzen[1]. Man sieht, nicht minder die Zustände, die jetzt zuerst sich gestalten, als auch eine wichtige Äusserung, die der römische Bischof gethan hat, stimmen hier auf das völligste; und da zumal für die Zustände, die doch eben nicht fertig hervorspringen, ein gewisser Zeitraum erfordert wird, so wird de monog. in Kallist's erstes Jahr nicht fallen können. Eher wäre unsicher, ob vielleicht nicht gar nach Kallist diese „Einehe“ ausgehe. Aber abgesehen von einer Anspielung — jenem dicturos quosdam — welche zu lahmen schiene, wenn der *δογματίσας* des Römers nicht mehr zu den Lebenden zählte, wird die übrige Oeconomie dieser Bb. noch manches Einzelne hergeben, was endschaftlich verwehrt, unter Kallistus herabzugehn. Auch de jej. anlangend, wird man schliesslich genötigt, vor October 222[2]) aus guten Gründen anzuhalten.

Erscheinen nun diese vier Schriften, oder fünf, exhortatio eingerechnet, wirklich in diese vier Jahre des Kallistischen Bistumes eingebannt, so ist doch direkt aus Hippolytos nur das eine ganz sicher, dass pud. später als adv. Prax. ausgeht. Freilich wäre erwünscht, dass jener erzählende Ton mit der ausgesprochenen Zeitfolge der einzelnen Kallistischen Massnahmen[3]) sich bis ans Ende behauptete. Diesen Dienst hat Hippol. nicht geleistet. Nachdem er exakt genug mitgeteilt, dass die Lehre vom *συν-*

Omnia licent episcopis, sicut ille vester Utinensis nec Scantiniam timuit. Quot enim et digami praesident apud vos, insultantes utique apostolo, certe non erubescentes, cum haec sub illis leguntur?

1) Philos. ed. Miller S. 290 *οὗτος ἐδογμάτισεν ὅπως εἰ ἐπίσκοπος ἁμάρτοι τι εἰ καὶ πρὸς θάνατον, μὴ δεῖν κατατίθεσθαι. ἐπὶ τούτου ἤρξαντο ἐπίσκοποι καὶ πρεσβύτεροι καὶ διάκονοι δίγαμοι καὶ τρίγαμοι καθίστασθαι εἰς κλήρους.* Zu beachten ist, dass selbst die Folge der Anschuldigungen bei Tert. und Hippol. dieselbe ist. Im Ausdruck vgl. dicturos quosdam mit *ἐδογμάτισεν*, *ἐπὶ τούτου* mit sub illis. (Zu dem letzteren Döllinger, Hippolytus und Kallistus, S. 189.)

2) d. i. vor dem Tode Kallist's; s. Lipsius, Chronologie der röm. Bischöfe, S. 173.

3) S. hier S. 132, Anm. 3.

Digitized by Google

πάσχειν des Vaters vom Bischof Kallist aufgebracht sei, und nachdem er dann deutlich gesagt, dass die Disciplin erst später in Angriff kam, verlässt er anscheinend die Bahn des der Zeitfolge treuen Erzählers, indem er im folgenden mehr den schildernden Ton anschlägt und, möglicherweise nur nachtragend, sein *οὗτος ἐδογμάτισε* folgen lässt. Auch was er noch weiter zu melden hat, geht in diesem Tone der Schilderung: *ἐπὶ τούτου ἤρξαντο* und *ἐπὶ τούτου πρώτως τετόλμηται*[1]). Und hier hat er eine gute Entschuldigung für diesen Ton eines Schilderers. Denn die beiden vermerkten Thatsachen, das Gewöhnlichwerden der digami und das Aufkommen der Taufe der Ketzer waren ihrer Natur nach der Art, wie z. T. schon bemerkt ist, dass sie einen ziemlichen Zeitraum zur Fertigstellung beanspruchten. Ist nun also die Zeitrechnung der „Einehe" und so auch des Fastens zunächst auf diese schwankenderen Data bei Hippolytos angewiesen, so bleibt die Frage noch offen, wo wir sie zu placieren haben. Sie vor Praxeas zu stellen, verwehrt allerdings doch Verschiedenes. Einmal, dass Prax. selber die frühere Zephyrinische Phase und selbst, was dieser voraufgeht, in einem Gesamtbilde[2]) vorbringt, welches noch ein letztes Datum der Epoche Kallist's mit einschliesst (das erwähnte *συνπάσχειν* des Vaters), so dass ganz der Eindruck entsteht, als handele es sich um die Anfügung eines letzten frischesten Lehrpunkts, der gleich nach dem Tod Zephyrin's in Rom Gestaltung gewonnen habe. Nichts im Prax. führt uns weiter in die Mitte Kallist's. Ganz im Gegenteil andererseits führt die Einehe mindestens dahin, wenn sie bestimmt bemerkt: es sind schon viel digami da. Mehr Sorgfalt erfordert die Abweisung der anderen Annahme, dass de monog. — und dann auch notwendig das „Fasten"[3]) — jenseits von pudic. — und vielleicht selbst jenseits Kallist's — geschrieben und ausgegangen sei.

Zunächst ermangelt die „Einehe" jedes erkennbaren Rückblicks auf die tief einschneidenden Massnahmen Kallist's in Sachen der Zucht: wohingegen die monogamische Frage durchaus in

1) Philos. ed. Miller S. 291 *ἐπὶ τούτου πρώτως τετόλμηται δεύτερον αὐτοῖς βάπτισμα.*

2) vgl. hier S. 141 ff.

3) de jej. 1 (852 o.) de modo quidem nubendi jam edidimus monogamiae defensionem.

Digitized by Google

pudic. mitklingt [1]). Dazu kommt zahlreiches andere, wie zumal, dass in einer Reihe von Stellen der Ausdruck in pudic. knapper und glücklicher, z. T. auch bissiger ist als an den verwandten Orten der „Einehe" [2]). Wo andererseits in seltenen Fällen pudic.

1) de pudic. 1 (793 u.) quoties volunt, nubant . . . quorum remedia praestituunt multinubentiae jure? Zu vergleichen ist der ganze Abschnitt, auch der Schluss des Cap. (794) dum nec secundas quidem post fidem nuptias permittitur nosse.

2) so in Bezug auf die Verhöhnung der caro infirma: de monog. 16 a. rideo autem, cum infirmitas carnis opponitur, quae summa fortitudo dicenda est; iterum nubere res est virium; resurgere in opera carnis de continentiae otio substantia est laterum. Talis infirmitas et tertio et quarto et usque septimo forsitan matrimonio sufficit . . . (folgt Hermogenes). Materia enim in illo abundat etc.; de pudic. 22. e. solis illis caro infirma est. Atquin nulla tam fortis caro quam quae spiritum elidit. — Ähnlich steht es mit dem secundae post fidem nuptiae. Er sagt lehrhaft ausführlich de monog. 11 (779 m.) quia ante fidem soluto ab uxore non numerabitur post fidem secunda uxor, quae post fidem prima est; a fide enim etiam ipsa vita nostra censetur. Kürzer, wie nebensächlich — was ja freilich mit dem Thema zusammenhängt, de pudic. 1 (794 m.) nobis . . . dum nec secundas quidem post fidem nuptias permittitur nosse (der Grundsatz selber ist alt: adv. Marc. I, 29, S. 82 u. unum in fide matrimonium). — Ausführlich ist auch die Behandlung des crescite et redundate de monog. 7 (771 o.): at ubi et, Crescite et redundate, evacuavit extremitas temporum, inducente apostolo, Superest, ut qui habeant uxores etc.; et desiit uva acerba a patribus manducata etc. etc. Dagegen kurz und beiläufig de pud. 16 (828 u.): praeterit habitus hujus mundi, jam non desiderantis, Crescite et multiplicamini. Knapper und gleichzeitig glücklicher ist die Ausführung über die onera legis. Vgl. de monog. 7 a. ut onera quidem ejus (legis) secundum sententiam apostolorum, quae nec patres sustinere valuerunt, concesserint mit de pudic. 6 (801 o.) onera enim legis usque ad Joannem, non remedia. Ebenfalls kürzer und glücklicher wird der Einwand gegen den Parakleten gemeistert. Vgl. de monog. 2 (763 o.): man sei orthodox in der Lehre: ohne vorgängige Verderbung der Lehre gebe es keine Verderbnis der „Zucht" (wozu auch zu vgl. S. 125, Anm. 2 und de virg. vel. 1, S. 884 o. hac lege fidei manente, in Bezug auf die Nachbarschaft der Einehe und des Schleiers). Schneidiger de pudic. 21 (843 o.): quid, si pseudopropheticus spiritus pronuntiavit? Atqui magis eversoris fuisset et semetipsum de clementia commendare etc. (auch de jej. 11, S. 869 o. wird dieselbe Frage behandelt, ohne an den Grimm und die Schärfe von pudic heranzureichen. — Kurz, resumierend ist auch die Erwähnung der Beschneidung des Timotheus in de pudic. in Vergleich mit de monog. (monog. 14, S. 785 o. pud. 17 e.). Auch sonst hat de pudic., was mit seiner Kürze zusammenhängt, zur Voraussetzung gewisse lehrhafte Ausführungen

Digitized by Google

reichlicher redet, ist die grössere rhetorische Kraft entschieden auf Seiten der letzteren, so dass eine spätere Behandlung eine frühere zu überholen scheint [1]). Überhaupt ist pudic. die vollkommenere Leistung. So in der Behandlung des Alten Bundes. Tastend und unsicher wird der Abraham digamus abgelehnt in dem B. Von der Einehe, wogegen pudic. grundsätzlich eine Scheidelinie zieht zwischen dem Alten und Neuen, als wäre man der Einwürfe müde und der früheren matten Instanzen [2]). Auch bringt pudic. manchmal wesentlich Neues, als wolle man dem Frühern aufhelfen, so in Sachen des melius nubere, wo monog. lediglich Früheres aufwärmt [3]). Auch die Vergleichung der Schlusssätze, die sich sonst ausserordentlich ähneln [4]), ergibt ein ähnliches Facit: sie sind rhetorisch erschöpfender und selbst psychologisch vertiefter [5]) in dem B. Von der Keuschheit. Selbst das „matrimonii pomum" ist ein neuer rhetorischer Griff neben dem Ausdruck der Einehe: a fructu matrimonii avocat [6]).

in de monog. (vgl. hier S. 4, Anm. 1 und S. 8, Anm. 1); z. B. de monog. 14 heisst es (784 o.) aliud est enim indulgere, aliud jubere; cap. 11 (779 o.) indulgens non praecipiens ita fieri. In de pudic. ist der Ausdruck indulgere dann häufig (793. 794 o. 803. 828. 829, vgl. hier S. 116, Anm. 4), aber dies indulgere bedarf keiner Erläuterung mehr — durch seinen Gegensatz — es ist „fertige Münze".

1) de monog. 7 a. quae vero ad justitiam spectant, non tantum reservata permaneant, verum et ampliata, ut scilicet redundare possit justitia nostra super scribarum et pharisaeorum justitiam. Si justitia, utique et pudicitia; de pudic. 6 (801 o.) manet lex tota pietatis, sanctitatis, humanitatis, veritatis, castitatis, justitiae, misericordiae, benevolentiae, pudicitiae.

2) de monog. 6 a. ad Abraham denique provocant, prohibiti patrem alium praeter deum agnoscere. Sit nunc pater noster Abraham, sit et Paulus; de pudic. 6 a. praescribam tamen tibi formam necesse est, ne ad vetera manum emittas, ne in terga respicias; vetera enim transierunt secundum Esaïam etc.

3) vgl. de monog. 3 (764 m.) mit ad uxor. 3 (672 u.). Die Erörterung ist wesentlich gleichartig. Dagegen ist neu, obschon diesmal kaum besser: de pudic. 16 (828 o.) quia praeest nubere quam uri. Quibus, oro, ignibus deterius est uri, concupiscentiae, an poenae?

4) de monog. 15 e. quae gemens devicta est quam quae subans; de pud. 22 (846 u.) ut facilius in ecclesiam redeant qui subando quam qui dimicando ceciderunt.

5) de pudic. a. a. O. 847 o. nemo volens negare compellitur, nemo nolens fornicatur; nulla ad libidinem vis est, nisi ipsa; nescit quodlibet cogi.

6) de monog. 11 (778 u.) de pud. 16 (827 u.).

Digitized by Google

Eine Terminologie in der „Keuschheit“ verdient hier noch weiter Beachtung. Er bemerkt, er werde hier stets von moechia und fornicatio reden, nicht von stuprum und adulterium [1], ein Versprechen, das er vollständig einlöst. Dass diese Terminologie in der „Einehe“ spurlos verschwände, geflissentlich, wie er sie einführt, wäre kaum zu begreifen, fiele wirklich die „Einehe“ später; und nie findet hier sich moechia, wohingegen adulterium öfters [2]). Auch der Ausdruck edictum wird merkwürdig. Pudic. bekennt sich veranlasst durch ein Edikt des Kallistus [3]), welchem dann im Tenor des B.'s ein edictum caeleste zur Seite tritt, nämlich der Dekalog [4]). Die Beziehung des letzteren Ausdrucks auf den ersten ist klar: dies weltliche Kirchenedikt steht dem göttlichen Gesetz gegenüber. Nun braucht auch die „Einehe“ einmal figürlich den Ausdruck edictum, ein Wort der Pastoralbriefe einführend [5]). Man könnte darin einen Rückblick auf die Keuschheit erkennen wollen, doch gewiss mit entschiedenem Unrecht. Innerhalb von pudic. sprang die Beziehung ins Auge zwischen dem Edikt des Kallist und dem Edikte vom Sinai; ganz anders in monogam. [6]) Fiele die „Einehe“ später, so wäre durchaus zu erwarten [7]), dass ein irgend verspürbarer Hieb auf das Edikt des Pontifex fiele; aber nichts dergleichen geschieht: ein spontaner Einfall des Autors bezeichnet hier das biblische Wort mit dem Ausdruck edictum. Endlich zählt noch hierher ein gewisser, fast ausdrücklicher Rückblick auf das B. Von der Einehe. Letztere sucht den Vorwurf zu schwächen, dass den Phrygern eine „duritia“ eigen sei [8]). Pudic. acceptiert diesen Vorwurf, ihn zu

---

1) de pudic. 4 a.

2) de monog. 9 (775 o.) 10 (777 u.).

3) pud. 1. (792 o.) audio enim edictum esse propositum etc.

4) pud. 5. (799 m.) in primis titulis coelestis edicti.

5) 1 Timoth. III, 2 ff de monog. 12 (782 o.) edictum quodammodo futurum omnibus impressioni.

6) für die Datierung von monog. ist natürlich auch von Erheblichkeit das bekannte Zeitintervall, das Tert. zwischen die Abfassung des ersten Korintherbriefs und den Moment seiner eigenen Abfassung dieser Streitschrift gelegt denkt. Vgl. Harnack Z. S. für K. G. II, S. 582. Gewiss sind die Ziffern ad natt. I, 7 u. 9 anders zu nehmen.

7) nämlich bei der allfällig vorhandenen nahen Nachbarschaft der beiden Bb.

8) de monog. 15. a. quae igitur hic duritia nostra .... quae haeresis?

Digitized by Google

einem Lobe umdeutend. Nachträglich sei noch erwähnt, dass auch die schon erörterten Gründe für die Nähe von monog. mit dem Schleier und Marcion V diese Argumente verstärken, da es schwer fällt, zu glauben, dass die erwähnten Bb., die gleichfalls jeglichen Rückblicks auf Kallist's Edikt ermangeln, den äussersten Ausläufern Tertullian's zugehören.

Somit erübrigt uns noch, da wir die „Ermahnung zur Keuschheit" für die Einzelerörterung aufsparen, die Ermittelung der Lage der Fastenschrift: Fällt sie vor oder nach pudic.? Denn wenn monog. citiert wird, so wäre ja die Folgerung voreilig, dass sie dicht auf monog. gefolgt sei: pudic. könnte sich einschieben. In sehr späte Zeit scheint zu führen eine scheinbare Anspielung auf gewisse Synoden, welche die Phryger verketzern, offenbar solche Phryger, die trinitarisch rechtgläubig lehren, also Phryger grade von der Art, wie Tertullian einer ist und sein Anhang in Afrika. Diese Synoden verlegt man in die Mitte der zwanziger Jahre, wenn nicht gar in die dreissiger [1]). Aber teils ist ihre Datierung nicht sicher [2]), teils bleibt die Annahme offen, dass sie ein Vorspiel hatten, und dies Vorspiel gemeint sei in den tertull. Klagen. Dazu kommt, dass bezeichnende Züge doch de jej. festhalten in der Nähe der „Einehe", wie ja Einehe und Fasten zumal die Klage gemein haben, dass die Phryger zu Ketzern gestempelt werden [3]). Auch einzelne Zeitparolen [4]) dienen, den Kitt zu verstärken.

---

etc.; ib.: plane qui exprobrant nobis duritiam vel haeresin. Dagegen de pudic. 1e. et ideo durissime nos infamantes paracletum disciplinae enormitate digamos foris sistimus.

1) vgl. meinen Aufs.: Tert. Von dem Fasten in Z. S. für wiss. Theol. XXX, 2. S. 187.

2) vgl. über die Synoden von Iconium und Synnada u. a. auch Rettberg, Cyprian S. 168. Fechtrup, Cyprian S. 194.

3) de monog. 2a itaque monogamiae disciplinam in haeresin exprobrant; ib. 15a. quae haeresis? de jej. 1e. novitatem igitur objectant, de cujus inlicito praescribant aut haeresin judicandam si humana praesumtio est, aut pseudoprophetiam pronuntiandam si spiritalis indictio est, dum quaque ex parte anathema audiamus qui aliter adnuntiamus. Fast ebenso cap. 11 (868 m.).

4) namentlich die Ventilierung des (Jesus) vorator et potator de monog. 8e. de jej. 8a., zumal da keine andere Schrift diesen Spielball der Parteien aufweist.

Digitized by Google

Auch hier, in de jej., mangelt ja ferner die Spur des Edikts des Kallist, das so hohe Wellen des Zornes im Autor der Keuschheit getürmt hat. Dazu zeigt sich, auch gegenüber dem Fasten, wie vorher gegenüber der Einehe, in einzelnen parallelen Stellen eine Überlegenheit des Gedankens in dem B. Von der Keuschheit, wie namentlich bei Widerlegung des Einwands, der Paraklet sei ein feindlicher Teufelsgeist[1]). Beweisend ist auch die Weise, wie Röm. XIV, 4 in pudic. und jej. auftritt. Hippolyt[2]) und Tertull. bezeugen, dass Kallist diese Stelle gebraucht habe, um die laxe Disciplin zu verteidigen. Auch jej. hat diese Stelle in Verteidigung des phrygischen Fastens, also in ganz anderem Zusammenhang[3]). Wäre jej. später, so schiene doch zu erwarten, dass sich irgend eine Andeutung fände, dass jener solenne Gebrauch, den die beiden Autoren notiert haben, auf Irrtum oder Fälschung beruhe. Viel eher konnte die „Keuschheit", auch wenn man sich dessen erinnerte, dass man früher den Ort des Römerbriefs gelegentlich anders gedeutet, diesen „privaten" Gebrauch einfach still übergehen, und dann, wie dies ja geschieht, die kallistische Deutung beiseit schieben. Endlich liegt wieder der Fall vor, dass knappere Resumtionen der „Keuschheit" von gewissen Stellen der Fastenschrift diese als die frühere darthun: so wird jener breitere „Ahab" in pudic. kürzer mit angebracht[4]). So wird namentlich das „sacrificium", das neben den „Gerechtigkeitswerken" der Herr laut jej. fordert, nur in einem charakteristischen Nebensatz in pudic. aufgenommen[5]).

Der neue Name „custodia"[6]) statt des älteren und grimmeren

---

1) s. S. 135, Anm. 2.

2) Philos. ed. Miller S. 290 *ἐπὶ τούτῳ φάσκων εἰρῆσθαι τὸ ὑπὸ τοῦ ἀποστόλου ῥηθέν· Σὺ τίς εἶ ὁ κρίνων ἀλλότριον οἰκέτην.* vgl. de pud. 8 (794 u) tu quis es, ut servum judices alienum . . . talia et tanta futilia eorum etc.

3) tu quis es, qui alienum servum judicas de jej. 13 (873 o.).

4) vgl. de jej. 7 (861 m.) mit de pud. 6 (801 u.).

5) de jej. 16 a. nam et si mavult opera justitiae, non tamen sine sacrificio, quod est anima conflictata jejuniis; de pud. 2 a. ceterum deus, inquiunt, bonus et optimus . . . . et misericordiae plurimus, quam omni sacrificio anteponit.

6) de pud. 22 a vincula induit (martyr psychicorum) adhuc mollia in novo custodiae nomine (dann freilich gleich darauf wieder: aditum carceris: der alte gewohnte Name); de jej. 12. (869 u.) processurus ad cer-

„carcer", der uns auch bei Ulpianus entgegentritt, ist beiden Bb. gemein und zeugt mit anderem dafür, dass das Zeitintervall nur gering ist, das pudic. und jej. trennt. Dahin gehört auch die Tendenz, die beiden Bb. gemein ist, durch Massnahmen der Zucht für die „Ehre Jesu" zu sorgen, und nicht für die Ehre des Petrus [1]).

Bei diesem Stande der Dinge ist gar die Vermutung berechtigt, dass Tert. ein Programm, wie es de jej. aufstellt, in pudic. ausführte: nämlich die „offene" Verteidigung seiner phrygischen Kirchenzucht [2]). Freilich ist die Ausführung weder eine völlig umfassende [3]) noch insofern eine völlig spontane, als eben das Edikt Kallist's als ein neuer Erreger dazwischenkam. Dennoch mehr als in den andern Bb. dieser letzten Epoche macht er hier sich ans Schildern der Gemeindezustände der Phryger [4]). Als Repräsentant dieser letzteren scheint er sogar da zu reden, wo Schriftauslegung in Frage kommt [5]).

Dazu kommt, jene „Offenheit" anlangend, die doch wohl der Kühnheit verwandt ist, der persönliche Ton in der „Keuschheit", mit dem der „römische Seiltänzer", der „Apostoliker", „Pontifex Maximus" so leidenschaftlich bekämpft wird [6]). Im Praxeas brauchte er noch einer — durchsichtigen — Maske, indem er

tamen e custodia; ibid. 870 et facultate custodiae liberae (aber dazwischen 870 wiederum in carceribus). Nie findet sich andererseits custodia in gleichem Sinne in den früheren Bb. Vgl. hier S. 117, Anm. 1. Apologeticum 44 (277) sind custodiae die Gefangenen. Vgl. Huschke, Jurisprud. Antejustin. S. 532o. und Geib, Gesch. des röm. Criminalproz. S. 561.

1) de jej. 10 (866m.) de pud. 6 (802o.).

2) de jej. 17 (878u.) palam disciplinas nostras vindicemus.

3) vgl. hier S. 25, Anm. 5; S. 108, Anm. 2. Die reinen Kunstformen der prosaischen Darstellung gehen dem Autor ab. Auch bei dem Verhältnis von apol. zu ad natt. musste dies in Betracht kommen. Dennoch ist fast so gewiss wie die Einlösung des in ad natt. gegebenen Versprechens durch das apolog., die Einlösung der in de jej. gegebenen Zusage durch de pudicitia.

4) de pud. 4 e. ideo penes nos (vgl. hier S. 128, Anm. 4) occultae quoque conjunctiones i. e. non prius apud ecclesiam professae juxta moechiam ... judicari periclitantur; cap. 1 e.: nobis autem maxima et summa sic quoque praecaventur etc.; c. 19. (835 m.) unde et apud nos .... haereticus .. per baptisma veritatis ... admittitur.

5) de pud. 2 (796 o.) causas poenitentiae delicta condicimus; haec dividimus in duos exitus; alia erunt remissibilia, alia inremissibilia.

6) vgl. meinen Aufs.: Tert. Von der Keuschheit, Theol. Stud. 1888. S. 331 ff.

Digitized by Google

ein Collectivum von „Händelmacher" sich bildete [1]; auch in „Einehe" und „Fasten" drängt sich Persönliches nicht vor; an „offener" Polemik leistet pudic. sicher das Höchste.

Ist somit die Zeitfolge diese: Prax. monog. jej. pudic. [2], so wird sich auch als Folge ergeben, dass das Edikt des Kallist gegen Ende seines Bistums gefallen ist, mindestens nicht im Widerspruch mit der Hippolytischen Darstellung. — Die folgende Einzelbehandlung soll Einzelnes noch fester begründen, und namentlich das Verhältnis der Einehe zur „Ermahnung zur Keuschheit" noch nachbringen.

Adversus Praxean.

Es wird hier noch näher zu zeigen sein, wie im einzelnen das B. Wider Praxeas die römische Lehrentwickelung als ein Ganzes behandelt, um dadurch die Gewissheit zu stärken, dass wirklich das Ende des Praxeas auf die Tage des Bischofs Kallist, und zwar auf ihre Anfänge übergeht.

Wir gewahren hier fast sämtliche Züge der Hippolytischen Darstellung. Man argumentierte am Tiber, so berichtet Hippolytos, dass Gott den Gerechten vor Alters in sichtbarer Weise erschienen sei [3]. Prax. nimmt dies auf, indem Christophanien sehr ausdrücklich besprochen werden, und das „sichtbar" und „unsichtbar" der Kallistischen Lehre fort und fort ventiliert wird [4]. Ob

1) dies ist wenigstens die von Renan u. a. vertretene Ansicht, die von **Lipsius**, **Harnack** verworfen wird. Übrigens bleibt die „Maske" allfällig, sofern auch ein wirklicher Praxeas dem Tertull. gleichsam zu einer Firma geworden wäre, für die ein Kallist Geschäfte macht.

2) in Bezug auf den Ansatz von de pud. nach monog. und jejun. befinde ich mich in Übereinstimmung mit **Bonwetsch** und **Harnack** (Z. S. für K. G. II 582). Meine frühere Placierung von de jejun. (ganz am Ende: vgl. m. Aufs. in Z. S. für wiss. Theol. XXX, S. 187) habe ich nach einer sehr eingehenden Vergleichung von jej. und pudic. (s. das später hier Folgende) aufgeben müssen. Dagegen hoffe ich in Beziehung auf den Gesamtansatz dieser letzten Schriften Tert.'s über die unbestimmtere und vorsichtigere Fassung bei **Harnack** a. a. O. S. 582 (monog. jej. pud in die Zeit Caracalla's, wenn nicht noch später) hinausgekommen zu sein.

3) Philos. ed. Miller S. 283 *λέγουσιν γὰρ (οἱ Νοήτου διάδοχοι) τὸν . . . θεὸν καὶ πατέρα εὐδοκήσαντα πεφηνέναι τοῖς ἀρχῆθεν δικαίοις, ὄντα ἀόρατον.*

4) adv. Prax. 15a. ecce enim et in evangeliis . . . . visibilem et

Digitized by Google

Christus und der Vater verschieden, ob Christus „ein anderer“ [1]) zu nennen sei, ist gradeso bei Hippolyt wie bei Tertull. die Frage. Auch die Frage nach dem „Wechsel der Zeiten“ [2]), wenn auch in verschiedener Weise, spielt im Süden wie Norden. Ob Gott sich „Vater und Sohn nenne“, erwägt man hüben wie drüben [3]). Der Doppelname „Christus“ und „Jesus“ [4]) wird in Rom wie in Karthago erörtert. Auch die einzelnen Phasen des Streites, in der Geschichtserzählung des Römers natürlich mit grösserer Deutlichkeit, kommen im Süden zum Ausdruck, wobei Hippolyt als Gegner Kallist's selbst im Ausdruck mit durchschimmert. Nicht zufällig ist nämlich, dass man im Norden und Süden von „Idioten“ zu reden liebt, ein Ausdruck, den nur Hippolyt ausdrücklich auf Zephyrin zieht, während der Karthager, noch vorsichtig, dergleichen Deutlichkeit meidet [5]). Wir werden wohl schliessen dürfen, dass lange bevor Hippolyt die Philosoph. niederschrieb, Zephyrin das kränkende Beiwort in den Reihen seiner Gegner getragen hat. Im ganzen ist nur wenig von dem, was Hippolytos später niederschrieb, ohne Anklang im Antipraxeas, wie etwa der Zug Zephyrin's, dass er ein Freund des

---

invisibilem deum deprehendo sub manifesta et personali distinctione condicionis utriusque . . . .; ad hanc diversitatem visi et invisi etc. . . .; visibilem quidem in carne, invisibilem vero ante carnem . . . .; atquin si idem ante carnem invisibilis, quomodo visus etiam retro invenitur ante carnem? — ib. (673 m.): ad distinguendum inter invisibilem patrem et filium visibilem; ib. 674 filius ergo visus est semper. . . .; cap. 16 (674 u.) ipse (filius) ad humana semper colloquia descendit, ab Adam usque ad patriarchas . . .; auch schon cap. 14 (670 m.) jam ergo alius erit qui videbatur, quia non potest idem invisibilis definiri qui videbatur etc.

1) Philos. S 284. *οὐχ ἕτερον ἐξ ἑτέρου ἀλλ' αὐτὸν ἐξ ἑαυτοῦ*. adv. Prax. 20. (680 o.) alium autem quomodo dicamus saepe jam edidimus Quo alium dicamus, necesse est etc.

2) Philos. 284. *ὀνόματι μὲν πατέρα καὶ υἱὸν καλούμενον κατὰ χρόνων τροπήν*. Tert betreffend vgl. hier S. 122, Anm. 3

3) Vgl. mit dem oben Gesagten adv. Prax. 11 (665 m. an verebatur, ne non crederetur, si simpliciter se et patrem et filium pronuntiasset?

4) Philos. 285. Zephyrin sagt: *ἐγὼ οἶδα ἕνα θεὸν Χριστὸν Ἰησοῦν*. Mittelbar knüpft daran an adv. Prax. 27 (691 o.) alius Jesus alius Christus.

5) Philos. 284. *τὸν Ζεφυρῖνον, ἄνδρα ἰδιώτην καὶ ἄπειρον τῶν ἐκκλησιαστικῶν ὅρων*. adv. Prax. 9 a. male accepit idiotes quisque aut perversus hoc dictum; ib. c. 3 a. simplices enim quique, ne dixerim imprudentes et idiotae. Vgl. übrigens hier S. 113, Anm. 3.

Digitized by Google

Geldes gewesen, oder die historische Anmerkung, dass dem römischen Irrlehrerwesen der alte Herakleitos Vorschub that. Was aber beide gemein haben, Tertull. und Hippolyt, das steht auch in so gleicher Beleuchtung, dass die Geistesgemeinschaft der beiden über allen Zweifel gerückt wird, und, soweit Verschiedenheit da ist[1]), der Charakter der karthagischen Schrift als einer Werbeschrift klar wird. Dass er so spät noch geworben, nachdem diese Werbetendenz schon einigermassen erlahmt schien, liegt in den römischen Zuständen, welche ihn jetzt mahnen, den schismatischen Brüdern im Norden die Gemeinschaftsrechte zu bieten. Die Vereinsamung beider musste fast beide zusammenführen. Aber auch auf die Schlussphase[2]) dieser römischen Lehrhändel gilt es hier nochmals zurückkommen: denn auch hier gilt es Züge nachtragen, die beiden Schriften gemein sind. Freilich das Beiwort „Schwindler“[3]), das Hippolytos dem Kallist gibt, findet sich, gleichsam verziert, erst in pudic. wieder. Aber der Vorwurf der Furchtsamkeit oder des schlauen Lavierens ist beiden Bb. gemeinsam[4]). Die Beschimpfung: *δίθεοί ἐστε*[5]) findet ihre getreuliche Wiedergabe auch im Süden am Bagradas. Ein griechisches *ἀδιαίρετος*[6]) findet seine Entsprechung in einer tertull. Formel: dispositione alium non divisione; ein *θεοποιεῖν*[7]) in einer „transfiguratio“; das hippolyt. *πρόσωπον* in dem häufigen „persona“ im Süden. Vom *συμπάσχειν* des Vaters musste schon früher die Rede sein.

Minderen chronologischen Wert wegen der Schwierigkeit

1) vgl. meinen Aufsatz: Tert. Wider Praxeas Jahrbb. für protest. Theol. 1888.

2) alle zuletzt erörterten Punkte werden schon vor Zephyrin's Tode, also vor 217 verhandelt.

3) s. hier S. 132, Anm. 4; auch Philos. 289 appliziert man ihm dieses *γόης*: *ἦν δὲ γόης καὶ πανοῦργος καὶ ἐπὶ χρόνῳ συνήρπασε πολλούς*. Vgl. de pudic. 10 (813 m.) age tu funambule pudicitiae et castitatis etc.

4) Philos. 289. *δεδοικὼς ἐμέ.* adv. Prax. 29 (695 u.) nihil ei vel hoc timore tuo praestas. Times dicere passibilem etc. Doch vgl. auch de pud. 10 (813 m.) oculum metu temperans.

5) Philos. 289 *διὰ τὸ δημοσίᾳ ἡμῖν ὀνειδίζοντα εἰπεῖν δίθεοί ἐστε.* adv. Prax. 13 a ergo, inquis .... duo dii praedicantur.

6) Philos. 289 *ἓν δὲ ὄν, τὸ πνεῦμα ἀδιαίρετον*, vgl. adv. Prax. 21 (680 o.).

7) Philos. 289 *ὁ γὰρ ἐν αὐτῷ γενόμενος πατὴρ προσλαβόμενος τὴν σάρκα ἐθεοποίησεν.* Dies bekämpfend, gleich Hippol., sagt Tert. adv. Prax. 27 (691 u.) transfiguratio autem interemtio est pristini.

Digitized by Google

der Datierung der zu vergleichenden Äusserungen haben die Beziehungen des Prax. zu Hippolyt's Homilie c. Noët. oder zu dessen zerstreuten Fragmenten[1]). Auch die innere Ökonomie der tertull. Bb. ist hier von minderer Wichtigkeit. Ein gewisses Verhältnis besteht zwischen Prax. und de carne, insofern eine rhetorische Stelle, Bibeldata gruppierend, beiden Bb. gemein[2]) ist. Fällt Prax. 217, de carne 214, so ist gewiss nicht vonnöten, an eine Anleihe zu denken, wie die einstige in Marcion III war. An grössere Nähe zu denken, verwehrt andererseits das Verhältnis der Bb. in Betreff des dialektischen Gegensatzes zwischen dem credo quia ineptum und dem späteren nüchternen Urteil über das Argument von der Allmacht[3]). Bemerkenswert kann erscheinen, dass der alte Kampf mit der Gnosis nicht nur ziemlich beruhigt, sondern etliches Gnostische in das eigene Denken gedrungen ist. Will man weniger Gewicht legen auf den veränderten Brauch von imago[4]), so ist desto gewisser das nun gefühlte Bedürfnis, die *προβολαί* Valentin's ausdrücklich beiseite zu schieben[5]), während wirkliche Ähnlichkeit vorliegt mit der poëtisch-phantastischen Ader der bekämpften Systeme der Gnosis.

In der Frage nach dem Ansehen der Bibel[6]), in gelegentlicher Betonung einer „rationalen" Betrachtung[7]), geht die Schrift in den älteren Spuren, die ihm seit der dritten Gruppe d. i. seit

1) s. hierüber meinen Aufs.: Tert. Wider Prax. a. a. O.

2) adv. Prax. 27 (692 m.) esuriens sub diabolo, sitiens sub Samaritide, flens Lazarum, anxia usque ad mortem, denique et mortua est; de carne Chr. 9 (445 o.) esuriit sub diabolo, sitiit sub Samaritide, lacrimatus est super Lazarum, trepidat ad mortem (caro enim, inquit, infirma), sanguinem fundit postremo.

3) de carne Chr. 5 (434 o.) mortuus est dei filius; prorsus credibile est, quia ineptum est; adv. Prax. 10 (664 m.) sed si tam abrupte in praesumtionibus nostris hac sententia utamur, quidvis de deo confingere poterimus.

4) adv. Prax. 16 (676 o.) in imagine et speculo et aenigmate; vgl. hier S. 79, Anm. 2; S. 55, Anm. 5.

5) adv. Prax. 8 a.

6) adv. Prax. 16 e. scilicet et haec nec de filio dei credenda fuisse, si scripta non essent, fortasse non credenda de patre, licet scripta. Von Früherem vgl. adv. Marcionem III, 24 (157 o.) sine praedicatione credendum; auch die Erörterungen über Schrift, Disciplin, Natur in de cor. u. de virg. vel.

7) adv. Prax. 3 a. unitas irrationaliter collecta.. trinitas rationaliter expensa. Vgl. hier S. 75, Anm. 1.

Digitized by Google

seinen phrygischen Anfängen bereits geläufig geworden sind, wie denn die Formel der Werbeschriften hier zum letzten Mal wiederkehrt. Mit dem sicher nicht fernen „Schleier“ und mit dem bald folgenden „Fasten“ verbindet den Antipraxeas ein bezeichnender Blick auf die Griechen [1], die naturgemäss ihm wichtiger werden, je mehr er Rom sich entfremdet. „Psychici“ [2] und „Paraklet“ sind mehrfach verwendete Termini. „Psychici“ kommt hier zuerst vor, wenn man absieht von Marcion IV, seit welchem jetzt Jahre verflossen sind [3].

Die Beziehungen von monogamia zu exhortatio castitatis.

Zu den beiden nicht wohl trennbaren Bb. führt von der Schrift gegen Praxeas eine schmale Brücke hinüber [4]. Dass dieselbe so eng ist, ist bei der vollen Verschiedenheit ihrer Themata fasslich.

Dagegen sind beide Schriften mit einander so innig verbunden, dass die Frage nach ihrer zeitlichen Nähe sehr ungesucht sich

1) cap 3 (656 m.) sed monarchiam sonare student Latini, οἰκονομίαν intellegere nolunt etiam Graeci Vgl de virg. vel. c. 2 a. per Graeciam et quasdam barbarias ejus plures ecclesiae virgines suas abscondunt; c. 8 e. hodie denique virgines suas Corinthii velant; de jej. 13 e. aguntur praeterea per Graecias illa certis in locis concilia. Vgl. meinen Aufs.: Tert. in Griechenl. Z. S. für wiss. Theol. XXX. 4 S. 385—439. Vgl auch hier S. 131. Anm. 1.

2) psychici S. 654. Paraklet 654 f. 662 f. 669.

3) schliesslich sei auch hier noch verwiesen auf den gegenüber dem früheren veränderten Sprachgebrauch anlangend die „simplicitas“ (s. hier S. 113. Anm 3): adv. Prax. 1. (654 m.) dormientibus multis in simplicitate doctrinae; c. 3 a. simplices enim quique, ne dixerim imprudentes et idiotae, quae major semper credentium pars est; c. 5 (658 u.) ideoque jam in usu est nostrorum per simplicitatem interpretationis sermonem dicere in primordio apud deum fuisse cum magis rationem competat antiquiorem haberi. Vgl. auch de virgin. vel. 1 a. ex his enim fere consuetudo initium ab aliqua ignorantia vel simplicitate sortita . . . . adversus veritatem vindicatur.

4) adv. Prax. 26 a. Joannis evangelium decucurrisse; exhort. cast 3 (741 u.) apostoli voces decurram. — adv. Prax. 13 (669 o.) secundum rationem oeconomiae, quae facit numerum; exhort. 7 a. quod non unum est, numerus est. denique post unum incipit numerus.

aufdrängt. Da sind dieselben Betrachtungen über das uri et nubere[1]), da ist derselbige „Lamech“[2]), da dieselbige Sicherheit, dass gewisser Weise die Ehe, ein Institut der älteren Zeiten, jetzt am Ende der Welt eines precären Rechtes geniesse[3]), da ist derselbige Hinweis auf Apispriester etc. Von einer litterarischen Anleihe bei einem Büchelchen älteren Datums, als welches etwa exhortatio gelten sollte, kann hier gar nicht die Rede sein; denn auch die Mahnschrift enthält einen unmissverständlichen Hinweis auf die Kallistischen Tage. Wenn wir aus Hippolytos lernten, dass zuerst unter Kallist die digami im ordo belassen wurden, so rühmt diese Mahnschrift die Phryger, die im Gegensatz gegen die Grosskirche keine digami duldeten[4]), ein Zug, der somit unzweifelhaft unter 217 herunterführt. Andererseits ist auch gewiss, dass die Mahnschrift vor der „Einehe“ ausging. Nicht nur wird in der Einehe derselbe Stoff reicher behandelt, sondern exhortatio wäre nach der Einehe nicht mehr begreiflich[5]). Sagt er auch gelegentlich sonst wohl[6]), dass er den gleichen Stoff darum noch einmal entfalte, weil seine neuere Schrift etwa solchen zur Hand kommen möge, die eine frühere nicht zu lesen bekommen haben: grade hier in einer Privatschrift, als welche die Mahnschrift sich kennzeichnet, wäre schlechthin unfassbar, wie er sich einer Verweisung auf die „Einehe“ hätte entschlagen können, ja, wie für die Privatschrift noch Raum war, nachdem er sich öffentlich ausgesprochen. Dazu kommt, dass die „Einehe“ sich in einen halben Widerspruch setzt gegen die kleinere Mahnschrift, dass namentlich jene Ansicht, allein von Petrus sei nachweisbar, dass er in der Ehe gelebt habe, und von keinem der übrigen Boten, ihm erst über Nacht gekommen

1) exhort. cast. 3 (742 o.) de monog. 3 (764 m.); vgl. freilich auch, über den zeitlichen Spielraum dieser Betrachtung, hier S. 136. Anm. 3.

2) exhort. cast. 5 e. de monog. 7 (766 u.).

3) exhort. 6 (746 o.) de mong. 7 (771 o.): crescite et redundate, kritisiert hier wie dort.

4) exhort. cast. 7 (747 m.) usque adeo quosdam memini digamos loco dejectos.

5) es gilt hier durchaus Ähnliches, wie das früher über das Verh. von de fuga zu Scorpiace Bemerkte. Die Privatschrift geht einer umfänglicheren, für weitere Kreise von haus aus berechneten Arbeit vorauf.

6) adv. Marc. V, 10 a.

Digitized by Google

scheint [1]. Die Weglassung von so manchem, was die exhort. kennzeichnet, erklärt andrerseits sich sehr einfach durch den Unterschied jener Privatschrift von dem umfassenden Buche, dessen grössere Öffentlichkeit ihm manche Schranke auflegte. So fehlt denn auch in der „Einehe" jener Paroxysmus von „Heiligkeit", vermöge dessen die Ehe ihm wesentlich Unzucht bedeutet [2], jene Hässlichkeit der Geschichte von einem betrogenen Bruder [3], ja selbst jene Dido [4]) gebricht, die eigentlich bei Lichte besehen den heiligen Paul übertrumpft habe.

Mit dem angedeuteten Datum — etwa 219 — stimmt auch sonstiges in der Mahnschrift. Sie hat handlich starke Beziehungen zu dem benachbarten „Schleier" [5]; der selber, wie früher gezeigt ist, vielleicht selbst der letzten Gruppe, die wir behandeln, mit angehört. Zu geschweigen von einzelnen Stellen, die in Gedanken und Ausdruck sich nahe stehen, ist auch das Arbeitsgebiet, in dem er sich bewegt, das gleiche. Es sind innerphrygische Kreise, denen der Verf. sich zuwendet. Denn auch der Empfänger der Mahnschrift ist ein phrygischer Bruder, dem die Autorität der Priska nicht erst noch zu empfehlen ist [6]. Man

1) exhort. cast. 8e. licebat et apostolis nubere et uxores circumducere; de monog. 8 (773 o.) Petrum solum invenio maritum .... ceteros cum maritos non invenio etc.

2) exhort. cast. 9 (750 m.) ipsae (primae nuptiae) ex eo constant, quod est stuprum.

3) exhort. cast. 12e. scimus denique quendam ex fratribus etc. Hier gilt z. T. Analoges, wie über das Verh. von ad natt. zum apologeticum. Eine zweite Redaktion tilgt gewisse Masslosigkeiten und Hässlichkeiten.

4) nur exhort. cast. 13 (756 u.).

5) exh. cast. 7e. unus deus, una fides, una et disciplina (hier den Laien und Klerikern); de virg. vel. 2 (885 m.) una nobis et illis fides (illis = Graecis). unus deus, idem Christus, eadem lavacri sacramenta. (Der sachliche Unterschied ist klar, aber ebenso die stilistische Ähnlichkeit, vgl. hier S. 5 über die Darstellungsmittel des Autors.) Vgl. ferner die verwandte Betrachtung exhort. cast. 7e. nisi et laïci ea observent per quae presbyteri alleguntur, quomodo erunt presbyteri qui de laïcis alleguntur, und de virg. vel. 14a. virgines ecclesiam an ecclesia virgines ornat etc. — Stilistisch verwandt ist wiederum exhort. 6 (746 u.) jam senuit ex quo juvenuit, und das poëtisch Gehobene de virg. vel. 1 (884 u.) efferbuit in juventutem (vgl. die ganze Stelle). Vgl. auch exhort. cast. 7 (747 u.) et offers et tinguis et sacerdos es tibi solus, mit de virg. vel. 9a. nec tinguere nec offerre etc.

6) exhort. cast. 10e.

Digitized by Google

sieht, wie um diese Zeit er sich die Mühe nicht sparen kann, die Anhänger der Sekte, die längst die „geistlichen Gaben" des Parakleten annahmen, in den Sachen der Zucht zu einer höheren Strenge zu führen, grade wie er im „Schleier" der gleichen Arbeit beflissen ist. Das apud nos in der Mahnschrift [1]) wird gradezu instruktiv für die Fassung dieses Ausdrucks im „Schleier".

Geringer sind die Beziehungen zu der Schrift Von dem Fasten, die auf monogamia gefolgt ist, obgleich eine Gedankenverwandtschaft an zwei Stellen [2]) hervortritt, genügend, um die zeitliche Nähe, die auch sonst gewiss, zu bekräftigen.

De jejunio adversus psychicos.

Das B. hat gemein mit der „Einehe", dass es nicht wie der Antipraxeas oder wie das B. Von der Keuschheit durch bestimmte römische Kundgebungen seinem Verf. entlockt ist. Mindestens sind die Schriftstücke, die es etwa veranlasst [3]), nicht überliefert. Das Buch ist gleich der „Einehe" eine Art Verteidigungsschrift, eine Apologie gegenüber der Grosskirche, ohne eigentlichen Werbecharakter wie das B. Wider Praxeas, aber auch nicht erbitterter Angriff wie das B. Von der Keuschheit. Die Angriffe der Gegner haben sich weiter zugespitzt, seit die Einehe ausging, und sie haben eine bestimmtere Formel [4]). Ist die Einehe scharf, und bietet dieselbe „psychici", den bekannten verletzenden Ausdruck in unvergleichlicher Fülle [5]), so wird doch der phrygische Standpunkt hier reichlich so deutlich vertreten, wie das häufige spiri-

1) exhort. cast. 7 (747 m.) inde igitur apud nos plenius atque instructius praescribitur etc.; cap. 12 (754 u.) praecipue apud nos. Vgl. S. 129 Anm. 2 und S. 152. Anm. 2.

2) exhort. cast. 4 e. et factum est jam non consilium divini spiritus, sed pro ejus majestate praeceptum; de jej. 11 (868 o.) votum cum a deo acceptatum est, legem in posterum facit per auctoritatem acceptatoris; exinde enim faciendum mandavit qui factum comprobavit. — exhort. cast. 6 (746 m.) semper initia laxantur; de jej. 4 (857 o.) respondemus non competisse onerari hominem aliqua adhuc abstinentiae lege.

3) solche werden von Morcelli (Africa Christiana II, 77) nicht ohne Wahrscheinlichkeit angenommen.

4) s. hier S. 188. Anm. 3.

5) er ist minder häufig in de jej.: vgl. S. 851. 855. 867. Den „Parakleten" s. S. 869. 872.

Digitized by Google

tales [1]) die Sektenherrlichkeit predigt. Das ethische und aesthetische Unmass, das dem „Fasten“ so eigen ist und andere frühere Leistungen des Verf.'s noch überbietet [2]), zusammen mit einer Nachricht über Vorgänge im Orient [3]), könnte leicht uns verführen, die Schrift ganz ans Ende zu rücken, zumal da ein „faselndes Alter“ seine Ausgänge bezeichnen soll. Aber jene moraralischen Massstäbe sind chronologisch sehr dehnbar; jene fragliche Synode im Osten teils ungewisser Datierung, teils vielleicht hier nicht gemeint; und endlich die Hieronymianische Nachricht über sein faselndes Alter schon darum schwer zu verwerten, weil sie nicht einmal aussagt, ob der Altersschwache noch schriftstellert. Jene früher erörterten Gründe für die Priorität des Fastens gegenüber dem B. Von der Keuschheit werden somit nicht erschüttert.

Übrigens dauert der Kampf fort wider die „Petruskirche“ [4]), wie ihn Prax. anhub und die Einehe fortsetzte, wider die ruhmredige Menge der blos seelischen Menschen [5]), auch die Betonung der Sabbate [6]), wie eines Erziehungsplanes der Gottheit, der alles „nach den Zeiten“ gestalte [7]), auch gewisser Erwägungen über das Ansehn der Bibel neben dem der natura und ratio [8]) resp. der

---

1) sive spiritali sive tantum fideli cap. 11 (865 u.); haec erunt exempla et populo et episcopis, etiam spiritalibus cap. 16 (876 u.). Natürlich mangelt es auch nicht an Betonung der neuen Prophetenherrlichkeit (aures dei advertunt — xerophagiae — et occultorum compotes faciunt c. 9. S. 863 u.; ipsi nobis prophetae in hanc maxime causam extitissemus c. 12 a.; ventrem [Annae] filio implere, et quidem propheta c. 7. S. 861 u.) noch an Ermahnung der Bischöfe zu brüderlicher Bescheidenheit (ut et fratribus et praepositis c. 17. S. 878 m.).

2) vgl. meinen Aufs.: Tert. Vom Fasten. Z. S. für wiss. Theol. XXX, 167 ff

3) s. den eben angeführten Aufsatz S. 187. Anm.

4) de jej. 10. (865 u.) haec autem propter illos qui se putant ex forma Petri agere, quam ignorant.

5) apud gloriosissimam scilicet multitudinem psychicorum cap. 11 a.

6) cap. 14 e. 15 a. exceptis scilicet sabbatis et dominicis.

7) cap. 4 a. haec ratio servabatur apud providentiam dei, pro temporibus omnia modulantis.

8) cap. 10 (866 o.) tanto magis dignam rationem afferre debemus, quanto carent scripturae auctoritate, donec aliquo caelesti charismate aut confirmentur aut corrigantur. Vgl. ibid. 866 u.: conjecturas conjecturis, et tamen, puto, fidelioribus repercutiens.

Geistesaussagen. Der frühere Streit Wider Praxeas schimmert durch im „Jesum Christum solvere“ [1]). Der neue Name custodia für den älteren carcer ist offenbar schon vorhanden, nur dass pudic. erst ihn in die kritische Mache nimmt [2]). Die Bemerkungen über Martyrien [3]) schliessen durchaus nicht ein, dass, was wirklichen Martyrien ähnlich sieht, jetzt von den Christen erduldet wird; vielmehr wird pudic. zeigen, dass höchstens „Polkamartyrien“ im Augenblicke in Sicht sind. Gewisse Bemerkungen hier, wie bereits in der Einehe, zeigen, dass vielmehr das Bewusstsein der Christen von ihrer staatlichen Wichtigkeit neue Fortschritte machte: was mit augenblicklichen Drangsalen minder gut sich vertragen will. Gehorsam gegen die Staatsgesetze erscheint hier fast als Chimäre, und als Beeinträchtigung wird empfunden, dass man richterliche Beamte aus der Zahl der Heiden zu wählen pflegt [4]). Vielleicht ist es neue Bereicherung seines Wissens über die biblischen Stätten, wenn er von der frischen Gegenwart der Sinaihalbinsel redet [5]).

De pudicitia.

Zu den früher erörterten Gründen, die pudic. spät rücken, liesse sich als Nachtrag noch bringen, dass Tert. bereits in der Einehe (c. 7. S. 700 u.) diesem Thema so nahe war [6]), ohne doch anzudeuten, dass er bereits es behandelt. Unsere Absicht ist hier nicht sowohl, diesen Beweis direkt zu verstärken, als mehr im

1) de jej. 1. (852 o.) hi paracleto controversiam faciunt ... non quod Jesum Christum solvant (Montanus et Priscilla et Maximilla); vgl. S. 142. Anm. 4.

2) s. S. 139. Anm. 6.

3) c. 17 e. facilius, si forte per angustam salutis januam etc.; ib.: ceterum saginatior Christianus ursis et leonibus forte etc. Man beachte das doppelte forte. Dem entsprechend ist auch exhort. cast. 12 (754) aufzufassen. Das Christianis leonem! ib. 754 u. wird fortdauern, vgl. hier S. 117. Anm. 2, alles Übrige sind teils jene „Polkamartyrien“, welche de pudic. 22 a. abhandelt, teils blosse Gedankendinge. Darin hat er ja recht, dass die Zeit des verfolgenden Heidentums, auch der blutigen Drangsale nicht zu Ende gegangen ist. Er aber erlebt diese letzteren nicht mehr.

4) vgl. S. 118. Anm. 2.

5) de jej. 16 a. manent adhuc monumenta concupiscentiae, ubi sepultus est populus carnis avidissimus. vgl. hier S. 85. Anm. 2 und 3.

6) si justitia, utique et pudicitia.

Digitized by Google

einzelnen darzulegen, wie eng diejenigen Bande sind, welche dies B. Von der Keuschheit an Hippolytos binden, und so freilich mittelbar auch den chronologischen Ansatz zu sichern. Sah man doch noch vor kurzem in dem befehdeten Pontifex einen karthagischen Bischof [1]. Dass es Kallist und kein anderer, bestätigt zahlreiches Einzelne in dem Verhältnis der Urkunden, der Philosophumena und pudicitia. „Sündenvergebung“ [2], „Gemeinschaft“ [3], das sind die hier technischen Ausdrücke, die in beiden Bb. sich decken. Der „Schwindler“ bei Hippolyt hat seine nüancierte Entsprechung in dem „Seiltänzer der Keuschheit“ [4]; seine behutsame Schlauheit [5] meinen beide Verff. zu kennen; von den biblischen Instanzen Rom's bei dessen disciplinarischem Vorgehn findet sich wenigstens eine auch bei Tertullian und zwar grade die von Hippolytos vorn an die Spitze gestellte [6], während freilich die andern fehlen. Während in diesen Beziehungen das Haupt des römischen Schisma's und das der Montanisten im Süden durchaus den gleichen Strang ziehen, fühlen sie freilich verschieden in Bezug auf die Taufe der Ketzer;

1) so Gieseler K. G. 1, 1. S. 288, wogegen bereits Baur K. G. der 3 ersten Jahrhh. S. 291. Anm. 2.

2) Philos. ed. Miller 290 *λέγων (ὁ Κάλλιστος) πᾶσιν ὑπ' αὐτοῦ ἀφίεσθαι ἁμαρτίας*. de pud. 21 (842 o.) quis enim dimittet delicta, ni solus deus? ib. 22e. denuo dimittentur eis, qui piaculariter negaverunt. Das Edikt selber c. 1. (792 o.) ego .... dimitto. (*ἀφιέναι* auch Phil. ed. Miller 291.)

3) Philos. 291 *μὴ διακρῖνον (τὸ διδασκαλεῖον τοῦ θαυμασιωτάτου Καλλίστου) τίσι δεῖ κοινωνεῖν, πᾶσιν ἀκρίτως προσφέρων τὴν κοινωνίαν*. Bei Tert. findet sich (natürlich) communicare und communicatio in dem technischen Sinn auch schon früher: so apolog. 39 (257) communicatio orationis et conventus et omnis sancti commercii; de praescr. 43e. communicatio deliberata, ja auch schon de bapt. 15 (634 o.) ipsa ademtio communicationis; vgl. de virg. vel. 2 (885 m.) communicare jus pacis et nomen fraternitatis; ib. 3a. utrique consuetudini communicabatur. Aber das besagt wenig gegen das „Rauschen“ dieses terminus in de pudic.: c. 15 (825 o.) recipere in communicationem reprobos; c. 22 (845) communicatores revertuntur; c. 18 (818 m.) dilectionem audio non communicationem; c. 3e. compassionem scilicet quam communicationem; 6 (801 u.) communicabis et homicidae; 16 (827 m.) cui communicando agglutinabor; 18a. communicationem ecclesiasticam; 18 (834 m.) admissum a communicatione detrudat etc.

4) s. S. 143. Anm. 3.

5) s. S. 143. Anm. 4

6) s S. 139. Anm. 2.

Digitized by Google

aber auch da wird deutlich, dass es dieselbige Zeit ist, nämlich die Epoche Kallist's, die beide Bb. im Auge haben. Hippolyt berichtet entrüstet, Historiker, wie er hier ist, dass zuerst unter Kallist die Ketzer von neuem getauft seien[1]. Tertull. erklärt seinen Beifall zu jener Praxis des Ketzertaufens: gleich dem Heiden werde der Ketzer durch das Taufbad bei ihnen aufgenommen[2]. Hippolyt hat es geärgert, dass ganze Scharen von Ketzern, von den eigenen Leuten verworfen[3], zu den Kallistianern sich drängen. Tertull. bestätigt zum wenigsten diesen Zug dieser Tage, dass Ketzer jetzt Tag für Tag ihren Blasphemien entsagen. Beide berichten einstimmig von groben Sünden des Fleisches, ja von mörderischen Hebammen, die die Leibesfrucht teuflisch zerstören[4], ob auch der Römer allein diese Schuld vor Kallist's Thür legt. In betreff eines besondern Punktes empfinden sie ja wieder verschieden, so dass es dem Hippolytos graut, wenn die Unterschiede der Stände bei der Eheschliessung vergessen werden und vornehme Weiber sich jetzt schamlos mit Sklaven verbinden[5], während Tertull., sonst entschieden ein Freund der

---

1) S. 134. Anm. 1.

2) de pud. 19 (835 m.) unde et apud nos, ut ethnico par, immo et super ethnicum, haereticus etiam per baptisma veritatis utroque homine purgatus admittitur. Vgl Döllinger, Hippol. u. Kallistus S. 190: Die Synode Agrippin's von Carthago, auf welcher die Wiedertaufe der bekehrten Ketzer beschlossen ward, falle zwischen 218 und 222, nicht 197 (Morcelli) noch 215 (Walch) — Hippol. (hier S. 134. Anm. 1) kreidet dem Kallist es mit an, dass unter ihm (*ἐπὶ τούτου*) dieser Unfug sich zugetragen, während Tert., dessen Werben im Praxeas sich wohl schon als vergeblich herausgestellt hatte, die afrikanische (auch montanistische) Praxis als eine wohl auch von Kallist gutgeheissene (et apud nos) betont. Einer Schwierigkeit der Deutung von apud nos (montanistische oder afrikanische Gemeinden, oder am Ende beides: sowohl Afrika im allgem. als auch insbesondere die „Phryger" im Süden) sind wir schon sonst begegnet. S. S. 129. Anm. 2 und S. 148. Anm. 1. —

3) Philos. 290 *ἅμα τε καὶ ὑπὸ πολλῶν αἱρέσεων ἀποβληθέντες.* de pud. 13 (820 o.) ceterum ethnici et haeritici cotidie ex blasphemia emergunt. Die Signatur der Tage ist offenbar eine andere als zur Zeit von praescr. haeret. (c. 3 a.: si doctor, si etiam martyr lapsus a regula fuerit etc.).

4) Philos. 291 *πρὸς τὸ τὰ συλλαμβανόμενα καταβάλλειν — μοιχείαν καὶ φόνον ἐν τῷ αὐτῷ διδάσκων (ὁ Κάλλιστος).* de pud. 5 (800 o.) sciunt et obstetrices quot adulteri conceptus trucidentur.

5) Philos. 291 *διὰ τοῦτο νομίμως γαμηθῆναι ἔχει ἕνα ὃν ἂν αἱρήσωνται σύγκοιτον, εἴτε οἰκέτην εἴτε ἐλεύθερον.*

Digitized by Google

Unterscheidung der Stände[1], vielleicht doch in Fragen der Ehe auch gebunden durch frühere Äusserung[2], vielleicht auch im Blick auf die Wirrnisse des gültigen staatlichen Eherechts, diese mehr weltlichen Unterschiede aus seinem Gesichtskreis gerückt hat. Dagegen teilt Tert. wieder ganz den hippolytischen Ärger über die triumphierenden Massen, welchen Kallistus gebietet[3]. Wenn der Ausdruck psychici nicht bei Hippolytos vorkommt, so liegt das natürlich daran, dass Hippolyt kein Phryger ist; wenn *σχολή* und *διδασκαλεῖον* bei Tertull. sich nicht findet, so weist dies darauf hin, dass andererseits Tert. dem römischen Schisma nicht zugehört. Im übrigen ist auch der Schlusssatz, in dem Hippol. meldet, dass die Lehren Kallist's in dem ganzen Erdkreis verkündet wurden[4], gleichsam die historische Einleitung zu dem tertull. Buche.

Die Beziehung auf Hippolyt ist die chronologische Hauptsache[5]. Von der Schilderung der politischen Zustände im Eingange des B.'s ist ohne Zweifel zu sagen: sie passt auf die Heliogabalustage, wie die corrupta semina und wohl auch anderes Ähnliche auf Heliogabalus passen[6]. Durch schimmert ein Streit

1) s. z. B. de pallio 4 (941 f.).

2) ad uxorem II. 8 (693 u.).

3) Philos. 291 *ὧν τῷ διδασκαλείῳ συῤῥέουσιν ὄχλοι. διὸ καὶ πληθύνονται γαυριώμενοι ἐπὶ ὄχλοις.* Hier bietet die Parallele de jej. 11 a. gloriosissima multitudo psychicorum.

4) Philos. 292 *τούτου κατὰ πάντα τὸν κόσμον διενεχθείσης τῆς διδασκαλίας.*

5) auch das Hippolytische: *διὰ τὰς ἡδονάς, ἃς οὐ συνεχώρησεν ὁ Χριστός* Phil. S. 291 hat eine gewisse Tertull. Entsprechung in de pud. 1 (793 m.) veniam pollicentur adversus principalem Christiani nominis disciplinam. Insgesamt ist beinah erstaunlich, wie der so viel später abgefasste Bericht Hippolyt's in den zahlreichsten Einzelnheiten mit der mitten in der Hitze des Kampfs abgefassten Schrift Von der Keuschheit übereinstimmt. In mancher Beziehung bietet selbst die tertullianische Leidenschaft eine Correctur zu der noch unbilligeren Berichterstattung des Römers. Hippolyt übergeht zumal die Bedingung der wirklichen Bussfertigkeit der wiederaufzunehmenden Sünder und sagt etwas frivol: (S. 290) *εἰ προσδράμοι τῇ τοῦ Καλλίστου σχολῇ.* Dagegen vgl. de pud. 19 (835 u.) haec erit poenitentia quam et nos deberi quidem agnoscimus multo magis.

6) s. meine Aufsätze: Tert. u. die Kaiser bei Maurenbrecher, Histor. Taschenb. 1888 S. 190 ff. und Tert. Von der Keuschheit Jahrbb. für prot. Theol. 1888.

Digitized by Google

über den Brief an die Hebräer, ein Datum, welches nicht unter 217 herabführt, aber auch in dem Buche sich ausnimmt, als trete es als Reminiscenz auf, und nicht als ganz frisches Ereignis [1]). Der rechtsgeschichtliche Terminus „custodia" statt des „carcer", der als ein neuer bezeichnet wird, kann eher einen Punkt in der Rechtsgeschichte chronologisch erhellen, als selbst zur Datierung der „Keuschheit" seinerseits etwas beitragen [2]).

Mit Praxeas und der Einehe hat das B. mehrfache Fühlung. Die „Trinität" im Praxeas wird hier wieder erwähnt [3]), wie die „Idioten" [4]) hier nachklingen, zugleich noch einmal erinnernd an Hippolyt's „idiotischen" Bischof. An monogamia wird deutlich der Eingang der Keuschheit gemahnen [5]). Wie jej. hinweist auf diese „offene" Äusserung, ist schon früher erörtert. Kein B. Tertull.'s aber deutet auf pudic. rückwärts, woraus ziemlich sicher zu schliessen, dass wirklich keins seiner Bb. auf die Keuschheit gefolgt ist, sicher wohl keins der erhaltenen, schwerlich eins der verlorenen.

Übersicht, zugleich über die verlorenen Bücher.

Die Frage nach der Abfassung der verlorenen Bb. hat nur ein beschränktes Interesse, insofern etwa ihre Beantwortung die Datierung der vorhandenen bekräftigt oder in Frage stellt und Entwickelung und Leben des Autors in gewissem Grade mit aufhellt. Ein Bedürfnis der Rückschau ergibt sich auf die ermittelten Daten, insofern vorhandene Zeitlücken nach Anleitung der vorhandenen Zeugnisse durch die verlorenen Schriften sich füllen könnten.

I. Ein Volk von Schriften lagert vor dem Apologeticum:
de baptismo 194 [6])

1) de pud. 20 (839) et utique receptior apud ecclesias epistola Barnabae illo apocrypho Pastore moechorum. S. Schwegler, Nachapostol. Zeitalter II, S. 296. 218. I. 312.

2) vgl. hier S. 139. Anm. 6.

3) de pud. 21 e.

4) de pud. 16 e. — Vgl. auch den gleichen Gedanken in adv. Prax. 20 über die Massenhaftigkeit des Schriftbeweises (cum oporteat secundum plura intelligi pauciora) und de pud. 16 e. (adversus exercitum sententiarum).

5) c. 1 (793 u.) multinubentiae jure etc.

6) vorher geht die griech. Schrift de baptismo haereticorum, s. de

Digitized by Google

adv. Judaeos 195
de spectaculis 196 Dezember
de cultu feminarum I.
de oratione
de idololatria 197 April
de cultu femin. II.
ad martyras 197 Hochsommer
ad nationes I. II.
apologeticum 197 Spätsommer.

Die Ziffern für bapt. und Jud. sind insofern symbolisch zu nehmen, als nur ihre Lage vor den Schauspielen behauptet wird, im übrigen bapt. auch 193 geschrieben, adv. Judaeos auch 196 könnte verfasst sein.

Die folgende Dreizahl von Schriften ist:

de testimonio animae
de praescript. haereticor.
adversus Hermogenem.

Die Datierung ist ungewisser. Nur dass de test. an. bald auf die Schutzschrift gefolgt ist, ist nicht zu bestreiten; noch dass die „Einreden" folgen in einem mässigen Abstand (1—3 Jahr). Sehr zweifelhaft ist „Hermogenes", von dem nur mit Sicherheit auszusagen, dass er zwischen praescr. und Valentiniani geschrieben ist. Dieser Zeit, ca. 200, gehört auch die erste Ausgabe des Antimarcion zu, die uns verloren ist [1]).

II. Eine viel knappere Anzahl von Bb., während 200—204 mit Sicherheit nur gefüllt wird durch Antimarcion [1. 2.], die beiden verlorenen Ausgaben, füllt die Zeit zwischen 204 und 207 (208):

de poenitentia 204 Anfang
de patientia
ad uxorem, und vermutlich
adv. Valentinianos,

---

bapt. 15 c. Dass dies Datum kein anachronistisches, und dass Hippolyt's Behauptung (s. hier S. 134. Anm. 1) nur auf die westliche Praxis geht, in der kleinasiat. Kirche aber längst die Debatten begonnen hatten über die Taufe der Ketzer, darüber s. Neander, Allgem. Gesch. der chr. K. I. 564 f. (Ausgabe von 1826). Zu den altertümlichen Zügen von de bapt. rechne ich auch die Bemerkung desselben c. 15: propterea de uno lavacro definitum est.

1) hierüber hat mancherlei Treffendes — neben erheblichen Irrungen über die Abfassung der dritten Ausgabe des „Marcion" — Hauck S. 188 ff.

Digitized by Google

in welchen der Montanismus des Verf.'s sich anbahnt, resp., in den „Valentinianern", vollendet wird. Die 2. (offizielle) Verfolgung 203—205.

III. Fünf von den überlieferten Bb. füllen die vier Jahre von 207 (208) bis 210 (211):

adversus Marcionem I. 207 (208)
de pallio 209
adversus Marcionem II. III.
de anima 211 (210).

Im Unterschied von den früheren Drangsalen (197 und 203—205) ist diese Zeit eine ruhige, doch so, dass vermutlich de anima noch in die Zeit der beginnenden Nöte (211) hineinragt. Vor de anima fällt das verlorene de censu animae[1]), auch die Schrift Vom Paradiese[2]), vor Marcion III die Schrift de spe fidelium[3]), so dass diese Frist wiederum eine ähnliche Fülle beherbergt. wie die erste Epoche, in welche, die griechische Schrift von der Taufe der Ketzer abgerechnet, keine der verlorenen Schriften zu fallen scheint. Auch de fato (Oehl. III, 745) gehört hierher.

IV. Eine Zeit der erneuerten Drangsale zwischen 211 (Frühjahr) und 213 (Frühjahr):

de corona März 211
ad Scapulam September 212
de fuga in persec. Dezember 212
Scorpiace Frühjahr 213.

Verlorenes fällt schwerlich hierher, da ein griechisches Über die Schauspiele[4]) wohl der vorigen Epoche noch zugehört.

V. Die Friedensjahre der Gemeinde nach den Scapula-Nöten

1) vgl. de anima 1. 3. 22. 24. Ja selbst vor Marcion II (c. 5a. per animae scilicet censum) scheint diese Schrift zu fallen.

2) citiert de anima c. 55 und — viel später adv. Marcionem V, 12. Ja, selbst vor poenitentia könnte die Schrift fallen, da der Schluss dieser Schrift innerhalb des tertull. Schrifttums (trotz Sapientia Salom. X, 1. 2) etwas Dunkles behält und sich wie verkürzte Wiederaufnahme früherer Erörterung ausnimmt. Dass der Verf. des „Paradieses" bereits zu der Sekte gestossen sei, was der Autor von poen. noch nicht ist, wird wohl nicht zu erhärten sein. Dann ergäbe sich eine sehr frische Beziehung — ausser der antitatianischen — auf die Visionen der Märtyrer, die die Acta Perpetuae melden. Vgl. hier S. 64. Anm. 4.

3) adv. Marc. III c. 24.

4) de cor. 6. (430).

Digitized by Google

bis zum Beginn der äussersten Verbitterung gegen die Grosskirche (213—217):

adversus Marcionem IV (vielleicht noch zur vorigen Epoche)
de carne Christi
de resurrectione carnis
de virginibus velandis
adversus Marcionem V.

In diese Zeit fallen, und zwar so, dass der Verf. zur Zeit von Marcion IV etwa mit denselben beschäftigt scheint, die verlorenen 6 Bücher de ecstasi [1]), auch wohl die kleinere Schrift de vestibus Aaronis [2]), wie das B. gegen die Apelleïaci [3]), so dass auch dieser Zeitraum stark mit Schriften befrachtet ist. Auch ein griechisches Über den Schleier [4]) muss man diesem Zeitraum mit zuweisen.

VI. Der Kampf gegen Rom 217—221:

adversus Praxean 217
de exhortatione castitatis
de monogamia
de jejunio adv. psychicos
de pudicitia.

---

1) das Dasein dieser Bb. bezeugt Hieronymus de script. eccl. c. 53. c. 24. c. 40. Die „ecstasis“ wird häufig erwähnt in den tertull. Bb. Zuerst adv. Marc. I, 21 e. nisi plane prophetes, i. e. non de suis sensibus. Aber noch de anima zeigt, dass schwerlich das Buch (die Bb.) von der ecstasis zur Zeit schon vom Autor geschrieben ist. Er erörtert die ecstasis vorläufig (vgl. hier S. 4 Anm. 1) c. 45 (625 o.) hanc vim ecstasin dicimus, excessum sensus et amentiae instar; c. 11. (573 m.) cecidit enim ecstasis super illum (Adam) sancti spiritus vis operatrix prophetiae; c. 21. (589 m.) amentiam immisit, spiritalem vim qua constat prophetia (vgl. c. 9. S. 568). Man müsste denn annehmen wollen, dass de anima als eine Werbeschrift für exoterische Kreise das Dasein des B.'s von der ecstasis geflissentlich ignoriere. Die erste Stelle, die einen fast ausdrücklichen Hinweis auf ein Buch zu enthalten scheint, ist adv. Marc. IV, c. 22 (215 u.); vgl. adv. Marc. V, 8 (298 u.).

2) Hieronymus epist. 128 ad Fabiolam tom. II p. 586 ed. Bened. Er hat das Buch nicht gesehen, vermutet es aber in Rom. (Oehler III. 742.) Die einzige tertull. Stelle, welche eine gewisse Beziehung auf dieses B. enthalten kann, ist adv. Marc. IV, 13 (187 m.): et duodecim gemmas in tunica sacerdotali Aaronis (ist bisher nirgends angemerkt).

3) de carne c. 8.

4) de virg. vel. 1.

Digitized by Google

Sämtliche fünf Schriften fallen in die Epoche Kallist's: auch die Reihenfolge ist gesichert, nur die Jahre der einzelnen Schriften lassen sich höchstens symbolisch fixieren. Die exhortatio zeigt Tert. als missionierend im eigenen Hause, d. i. bei seiner phrygischen Sekte, einigermassen auch de monogamia, wie schon vorher die Schrift von dem Schleier ihn in ähnlicher Thätigkeit zeigte, die Augustinische Nachricht beleuchtend, dass der Verf. in seinen späteren Tagen mit den eigenen Leuten zerfallen sei. Im übrigen ist alles Polemik mit der Spitze nach Rom. Von verloren gegangenen Schriften muss das 7. Buch von der Ekstasis — gegen Apollonios — in diesem Zeitraum geschrieben sein [1]).

Bei der obigen Übersicht erscheint einigermassen auffällig, dass die Zeit zwischen 200 und 204 etwas arm ist, mögen wir sie selbst auch füllen mit den ersten Auflagen des Marcion. Ein Bedenken gegen die Aufstellungen wird sich daraus nicht ergeben, zumal da von einer griechischen Reise, die der Verf. allfällig gemacht hat, besonders deutliche Spuren seit ad uxorem zu finden sind [2]). Dass die Verfolgungshitze der „offiziellen Ver-

1) Apollonios schreibt 40 Jahre nach dem Aufkommen des Montanismus Euseb. H. E. V, 18 (ed. Schwegler 186. Z. 17). Als Entstehungszeit dieses Phrygertums wird man dabei naturgemäss die Eusebianische annehmen, d. i. 170. 177., nicht die Epiphanische (157), es sei denn, dass Eusebius ungebührlich wirre verfahren wäre und völlig sich selbst widerspräche. (Vgl. Kaye bei Oehler III, 709, auch Harnack Z. S. für K. G. II, 583.) Apollonios' Schrift erschien demnach 210—217. Tert. hat nach Hieronymus de script. eccl. c. 40 (vgl. Oehler II, 741) Montan gegen alles verteidigt, was Apollonios gegen ihn vorbrachte. Die Excerpte aus Apollonios' Buch (Eusebius a. a. O.) enthalten nun mancherlei, wovon in den überlieferten Schriften Tertull.'s so wenig vorkommt [nur die Notiz über die „Nester" Pepuza und Tymion ed. Schwegler 184. Z. 29 findet in de jej. 13 in quibus vellet terris (872 m.) eine Entsprechung], dass auch dadurch die späte Abfassung des 7. B.'s von der Ekstasis wesentlich mit bekräftigt wird. Nüancen der tertull. Gegengründe würden wir sonst eben auch in dem überlieferten Schrifttum erwarten. Vgl. übrigens auch Morcelli II, 78. Hesselberg S. 130. — Die übrigen „verlorenen Schriften" de superstit. saec., de animae summissione, de carne et anima, de trinitate, ad amicum philos. (Oehl. II, 742. 746 III, 719) sind chronolog. Erörterung unfähig.

2) s. meinen Aufs.: Tert. in Griechenl. Z. S. für w. Th. XXX. 402 (Aegium).

Digitized by Google

folgung" ihm keine Schutzschrift entlockte, ist anderweitig erörtert worden.

Anhang: Die Ortsfragen.

Wo die Ortsfragen, wie bei der Taufschrift und z. T. bei den Valentinianern mit den Zeitfragen eng verbunden waren, sind sie bereits erwogen worden. Hier soll noch eine kurze Übersicht über die Ortsfragen folgen. Naturgemäss legen wir dabei die Reihenfolge der Schriften, wie sie aufgestellt wurde, zugrunde.

Eine vollständige Beleuchtung der Frage, ob die Taufschrift nach Rom falle, würde eine genaue Betrachtung aller Spuren mit einschliessen, die, von Tert.'s Vertrautheit mit der Stadt Rom zeugend, seinen längeren Aufenthalt in der letzteren darthun: denn in diesen — ersten — Aufenthalt würde die Taufschrift gehören. Bei der Zusammengesetztheit der Frage, und der Ausführlichkeit, die sie auflegte, wird hier darauf verzichtet.

Die Juden sind in Karthago geschrieben [1]), desgleichen das B. Von den Schauspielen [2]) und das erste B. Von dem Frauenputz [3]), während oratio keinerlei Spuren des Orts aufweist. Der „Götzendienst" [4]), „Frauenputz II" [5]) fallen auch nach Karthago, während die „Märtyrer" wiederum der Spuren des Orts ermangeln. Ad natt. gehört nach Karthago schon aus dem einfachen Grunde, weil der Jude des Apologeticums, welches zweifellos in Karthago

---

1) dies folgt aus der Weise seiner geographischen Orientierung bei Besprechung der Missionen c. 7 (713 u.): ut jam Getulorum varietates et Maurorum multi fines etc.

2) c. 7 (80 o.) sciunt homines illius urbis, in qua daemoniorum conventus consedit (Rom); ea si minore cura per provincias . . . administrantur etc.

3) c. 7 (709) vidimus Romae.

4) c. 22a. coloniae genium; c. 20a. in templo Aesculapii illum habes. Das letztere, für sich genommen, würde wenigstens ein Vorurteil ausmachen. S. Apulej. Florida (ed. Elmenh. 361. Z. 30 ff.): nunc quoque igitur principium mihi apud vestras aures auspicatissimum ab Aesculapio deo capiam, qui arcem vestrae Carthaginis indubitabili numine propitius respicit.

5) c. 12 (732 o.) illa civitas valida, quae super montes septem etc. vgl. hier S. 42. Anm. 1.

Digitized by Google

verfasst ist, auch im „Publikum" vorkommt [1]. Dass die Schutzschrift selber in Wirklichkeit in Karthago entstanden ist, bezeugen sehr zahlreiche Einzelnheiten [2]. Das B. Von dem Zeugniss der Seele enthält Spuren des Orts nur insofern, als ein karthagisches Gewerbe, die Weberkunst, darin vorkommt [3] und der Aeskulapiuskultus [4], der wenigstens in Karthago einen besonders klassischen Boden hat, in dem Schriftchen erwähnt wird. Auch die Praescriptionen gehören dem Süden [5], während über „Hermogenes" Sicheres nicht zu sagen steht. Aus alledem ist zu folgern, dass von der Judenschrift abwärts bis auf die Praescriptionen ein ununterbrochener Aufenthalt des Verf.'s in Karthago stattfand. Nur die Taufe scheint nach Rom zu fallen. Adv. Hermogenem könnte gleichfalls dort verfasst sein. Bei der Ungewissheit der Datierung würde es sich nicht versagen, die Schrift in nähere Nachbarschaft mit einer spätern zu rücken, welche in Rom verfasst ist, nämlich den „Valentinianern".

Eine römische Abfassung nämlich der nunmehr folgenden Schriften poenit. patient. uxor. ist, wenn nicht völlig unmöglich, doch im höchsten Grad unwahrscheinlich. Diese Schriften entsprechen durchaus den aus den Perpetua-Acten bekannten afrikanischen Drangsalen. Der Ton, in dem poenit. auf römische Vorgänge anspielt [6], führt nicht auf örtliche Nähe; dass Pompeji und Herculaneum proximae urbes heissen [7], empfängt seine volle Beleuchtung, wenn auch Rom ihm eine proxima urbs heisst. Wenn weiter de patientia auf die Bulla-Vorgänge anspielt, so

1) ad natt. I, 14a. cf. II, 14 (Byrsa).

2) c. 7 (139 o.) nec quisquam dicit ... Hoc Romae ajunt factum etc.; c. 9 (144) teste militia patriae nostrae; ib. 145 in illa religiosissima Aeneadarum urbe; c. 10 (155) apud ipsam Italiam; c. 35 (243) ipsos Quirites, ipsam vernaculam septem collium plebem convenio; c. 12. c. 32 Coelestis. Vgl. den Bericht Augustins über die Dea Caelestis (auch abgedruckt bei Morcelli I, 20).

3) c. 1 (401 u.) (animam) de trivio, de textrino totam. Vgl. Büchsenschütz, Die Hauptstätten des Gewerbfleisses im klass. Altert. S. 63. 45. 132. Blümner, Die gewerbl. Thätigk. der Völker d. kl. Altert.'s S. 3.

4) c. 3 (404) sub Aesculapio stas.

5) c. 36 (34o.) habes Romam, unde nobis quoque auctoritas praesto est.

6) s. hier S. 59 f.

7) c. 12a.; vgl. adv. Marc. IV, 5a quid etiam Romani de proximo sonent.

Digitized by Google

ist auch dieses durchaus in Karthago genügend verständlich. Wenn „uxor" von Üppigkeiten raffiniertester Art redet[1], die etwa nach Rom verführen könnten, so wird einmal die Metropole von Afrika mit ihrer Drei-Viertel-Million[2] von haus aus hier competent gelten, und der sicher karthagische Frauenputz meldet ganz ähnliche Üppigkeit. Es gibt keinerlei Grund, jene Trias Karthago abzusprechen.

Anders die Valentinianer, deren römische Abfassung innere Gründe für sich hat, die durch Hieronymus' Zeugnis[3]) eigentümlich verstärkt werden, wie das spätere tertullianische Schrifttum derselben ebenfalls günstig ist. Vielleicht gehört auch Hermogenes, eben auch um die Wende zu des Autors Phrygertum abgefasst, dieser römischen Zeit an, deren Dauer übrigens kurz ist.

Denn wenn auch Marcion I ziemlich verfügbar erscheinen könnte, so gehört ganz unzweifelhaft pall. wieder Karthago[4]). Und, wenn Marcion I und II ohne jede erkennbare Ortsspur, und de anima fast ohne solche ist[5]), so werden sie von der

1) I c. 4. (675 u.) non Gallicos mulos, nec Germanicos bajulos, quae nuptiarum gloriam accendunt; II c. 8 (695 m.) mulabus et cinerariis peregrinae proceritatis. Vgl. de cultu f. I, 9 e. saltus et insulas tenera cervix circumfert.

2) „mindestens an die 700,000 Einwohner" Poehlmann, Die Übervölkerung der antiken Grossstädte S. 18; vgl. Solinus (bei Münter, Primordia S. 1): alterum post urbem Romam terrarum decus.

3) catalogus script. eccles. c. 53: invidia postea et contumeliis clericorum Romanae ecclesiae ad Montani dogma delapsus. Im Zusammenhang mit den Worten des Eusebius (H. E. II, 2 τῶν μάλιστα ἐπὶ Ῥώμης λαμπρῶν) führt dies doch auf die Vorstellung, dass Tert. nicht nur überhaupt — etwa als Novize in Rom lebte, oder, später in Karthago ansässig, lediglich aus der Ferne zuletzt sich mit dem römischen Klerus entzweite, sondern dass er zur Zeit des Bruches mit der Grosskirche in Rom war; vgl. S. 69, Anm. 2 u. 3. Man könnte in Praxeas (c. 1) einen Rückblick auf diese Tage erwarten wollen, während er dort nur auf eine viel frühere Zeit weist (den ersten römischen Aufenthalt). Aber dies hiesse, glaube ich, dem Verf. zu viel abverlangen. Der Satz: et nos quidem postea etc. (c. 1) führt sich ohne geograph. Bestimmtheit ein. Doch ist selbst Prax. 1 bei genauerer Besichtigung eher der obigen Annahme günstig.

4) c. 1a principes semper Africae, viri Carthaginienses etc.

5) c. 25 (597 u.) atquin et populi frequentiores apud orientalem et meridialem temperaturam et ingenia excultiora klingt nach der „patria nostra" (Afrika), ist aber etwas unbestimmt.

vierten Gruppe und von pall. derartig eingeschlossen, dass es völlige Willkür wäre, sie aus dieser Umarmung zu lösen.

Wie corona nach Afrika weist, ist früher hier angedeutet und anderweitig erörtert worden. Ad Scapulam fällt nach Karthago. De fuga birgt einen Hinweis auf provinzielle[1]), nicht römische Zustände, und da Scapula und Scorpiace[2]), beide ohne Zweifel karthagisch, die Schrift Von der Flucht in die Mitte nehmen, ist der Abfassungsort nicht zweifelhaft.

Auch die fünfte Gruppe enthält nichts, was auf Rom weist, wohl aber mehrere Bb., die bestimmt in Karthago gewachsen sind. So zunächst Marcion IV[3]). Ermangelt de carne Christi eines bestimmtern geographischen Merkmals, so ist resurr. carn., mit dem vorigen aufs engste verbunden, wiederum deren teilhaftig[4]). Ebenso die Schrift Von dem Schleier[5]). Nur Marcion V entlehnt seine örtlichen Ansprüche wiederum aus der Thatsache, dass der „Schleier" und der folgende „Praxeas" dieses Buch in die Mitte nehmen.

In der sechsten Gruppe sind zwei Schriften, welche deutlich auf Karthago verweisen, der ebengenannte „Praxeas"[6]) und das B. Von der Einehe[7]). Schwächere Merkzeichen bieten die Ermahnung zur Keuschheit[8]), de jejun.[9]) und de pudic.[10]). Auch hier ist der Zweifel ein müssiger: alle Bb. gehören dem Süden.

Alles in allem genommen ist für gewiss zu erachten, dass die weitaus grössere Mehrzahl der überlieferten Schriften in der Heimat des Autors, in Karthago[11]) verfasst sind. Abstrakt liesse

1) c. 12 (484 o.) cum furunculo aliquo praeside.

2) Der Titel selber (und cap. 1) zeigen Afrika, vgl. das Odeum (pythicus agon) c. 6 (510).

3) s. S. 160, Anm. 7.

4) c. 42 a. sed et proxime in ista civitate etc.

5) c. 1 a. non privilegium regionum.

6) cap. 1 ganz, namentlich (653 u.) intulit Romam, (654) in isto commeatu (Afrika). Der Gegensatz zwischen diesem und Roma beherrscht das Capitel.

7) c. 12 (782 o.) ille vester Utinensis. Utina nahe Carthago, Trümmer bei Mohammedia.

8) c. 13 (756 u.) aliqua Dido.

9) c. 16 (877 o.) apud quasdam vero colonias.

10) c. 1 (792 o.) audio etiam edictum esse propositum etc.

11) auch von den anscheinend wenig mit verlässlichen Ortsmerkmalen behafteten Bb. poenit., pat., ux. ist dies bereits S. 69 (s. Anm. 1) ausge-

Digitized by Google

sich einwerfen, dass in recht zahlreichen Fällen die erbringbaren Argumente mehr nur von Rom abrufen, einige nur in eine „Provinz", einige nur nach „Afrika" führen. Abstrakt liesse sich fragen, ob nicht einige der überlieferten Schriften — und dann wohl gar auch verlorene — weder in Rom noch Karthago, sondern irgendwo anders entstanden, etwa gar auf der griechischen Reise. Diese Fragen ermangeln indessen des ernsten Interesses. Denkbar wäre ja auch dass jene Bb. vom Frauenputz, ursprünglich wohl eigentlich „Vorlesungen", vor verschiedenen afrikanischen Zuhörern an verschiedenen Orten gelesen sind; aber ausmachen lässt sich dies nicht. Keinerlei concrete Anzeichen führen zumal nach Griechenland. Des Verf.'s litterarische Arbeiten bilden seit dem Baptismus in Bezug auf ihren Abfassungsort ein grosses Continuum, um die kritische Zeit seines Übertritts zu den montanistischen Kirchengruppen nur einmal auf kürzere Zeit unterbrochen durch einen römischen Aufenthalt und vielleicht nicht lange vorher durch eine griechische Reise, auf der aber Schriftstellerarbeit so gut wie sicher geruht hat.

sprochen worden. Was poenit. anlangt, so kann man füglich auch den Schluss von cap. 11 (nos quod securium virgarumve petitio sustinet etc.) zu den Erkenntnisgründen des Orts ziehen. Die Communalmagistrate der Provinzen tragen statt der secures virgae oder bacilli (Marquardt, Staatsverwalt. I, 495). Die bei Petronius c. 30 erwähnten secures hält wenigstens Mommsen für blosse Ironie. Wenn nun Tert. auch der virgae gedenkt, so wird dies mehr den provinzialen als den hauptstädtischen Horizont des Verf.'s von poenitentia darthun. — Das zu de baptismo (hier S. 45, Anm. 5) in Anspruch genommene „Praefectus" wird sich noch mit den Ausführungen bei Marquardt (Staatsverw. I, 482. 492. 494, auch II, 551. 459) auseinandersetzen müssen, ohne dass, wie ich glaube, das Argument schliesslich entkräftet wird. Weder ein praefectus castrorum im allgemeinen — statt des praefectus praetorio — noch ein praefectus sociorum, noch ein praefectus jure dicundo ex decurionum decreto lege Petronia wird dem Verf. der „Taufe" vorschweben.

Nachtrag zu Ad Scapulam. Bei der Erörterung der Eklipse galt es, angesichts der bekannten Häufigkeit von Verfinsterungen der Sonne, behufs der astronomischen Rechnung vor allem eine Zeit abzugrenzen, innerhalb deren das von Tert. gemeinte Ereignis fallen konnte, und zugleich die Frage zu erwägen, wie gross etwa der Zwischenraum zwischen jener Verfinsterung resp. dem Convente von Utica zu denken sei. Dass die

Schrift Ad Scapulam selber unter Februar 211 herabrückt konnte als sicher betrachtet werden. Dass der Zeitraum zwischen ihrer Abfassung und dem Convent (der Verfinsterung) nur als ein mässiger denkbar sei, konnte gleichfalls als feststehend gelten: ein schwer empfundener Wasserschaden (s. die imbres ad Scapulam c. 3 a) währt länger in der Erinnerung; ein blosses schreckendes Vorzeichen (vgl. hier S. 59 Anm. 2 und 3) wird, wenn ein wirkliches Unheil nicht folgt, aus dem Gedächtnisse rascher getilgt werden. Wie lange freilich solch Schrecken in den Gemütern andauern konnte, lässt sich in Ziffern nicht darstellen. Somit ist an sich nicht unmöglich, dass, fiele die Schrift Ad Scapulam in das Frühjahr 211, bald nach dem Tode Severs, dieselbe auf eine Verfinsterung von 210 zurücksähe. Eine solche hat der Jesuit Anton Lalovera berechnet (s. Ruinart Acta Martyrum, Augsburger Ausgabe von 1802, I S. 277 f.) für den 11. April 210, und zwar ergab seine Rechnung eine mittägliche Verfinsterung, die von 10h 44m 45s a. m. bis 1h 12m 1s p. m. angedauert, während derselbe Gelehrte die quantitas auf digiti 8 m. 57 s. 30 angibt. Die Misslichkeit der Verknüpfung dieser Finsternis Lalovera's mit dem tertull. Datum besteht einmal in seiner Deutung des domicilium solis (non hic intelligendum de Leonis signo l. c.), dann in dem anderen Umstand, dass die „Art de vérifier les dates" (vgl. hier S. 101. Anm. 2), auf welche wiederum ein Jesuit, der gelehrte Morcelli, zurückgeht, von einer meridianen Verfinsterung, die zudem der Totalität sich näherte, im Jahre 210 nichts wissen will, und somit gar Zweifel entstehen können, ob Lalovera richtig gerechnet hat. Für das „domicilium solis" hat sich Lalovera berufen auf Jovianus Pontanus De rebus coelestibus lib. 2. c. 4 p. 75 und c. 5 p. 79, wonach eine gewisse Stellung der Sonne „in quolibet Dodecatomorio" d. i. in jedem beliebigen Zeichen des Tierkreises als „solis proprium domicilium" gefasst werden könne, womit dann freilich die chronologische Verwendbarkeit des terminus domicilium völlig aufhören würde. Nicht minder fragwürdig erscheint die andere Angabe, dass „quidam Astrologi" grade das Zeichen des Widders, nämlich jenen Aprilstand der Sonne als „solis hypsoma" auffassen. Nachdenklicher macht allerdings jene andere Deutung des tertullianischen hypsoma, der zufolge das letztere einfach auf die Mittagszeit gehen soll, worin Lalovera dann eben mit der Art de vérifier etc. zusammentrifft. Wenn Tertull. an einem anderen Orte (s. hier S. 101. Anm. 3) einen anderen Ausdruck gewählt hat für die Mittagsstellung der Sonne, so könnte ihm die Sache dieselbe sein, zumal ihm die Mittagsverfinsterung auch beim Tode Jesu unzweifelhaft, wie diese frischesten Datums, als wunderbar gegolten hat. Aus diesem letzteren Grunde muss allerdings bis auf weiteres die Datierung der Schrift Ad Scapulam auf das Jahr 211 und der Gedanke an einen Convent im April 210 immer noch als Möglichkeit offen bleiben, bis etwa eine Controlle der Rechnung Lalovera's herausstellt, dass die „Art de vérifier" in dem fraglichen Punkte im Recht ist. — Für einen etwas längeren Zwischenraum zwischen Convent und „Ad Scapulam" liesse sich ein Satz des Schriftchens (Universalem — interpretantur Oehl. I, 543 u.) mit ziemlichem Grunde geltend machen, während andererseits auffällig bliebe, dass nicht der Tod des Sever, der dann zwischen die Sonnenfinsternis und die Abfassung des Schriftchens gefallen wäre, als eine Unheilsvollstreckung des Himmels in direkter Weise bezeichnet wird. — Die Frühstunde der Eklipse von 212 würde an sich kein Vorurtheil gegen den Schrecken begründen, den die Verfinsterung anrichtete, da die römischen Gerichtsverhandlungen am Frühmorgen begannen. (S. Geib a. a. O. S. 264 f.) Zu der Frage insgesamt vgl. auch Tillemont Hist. des Emp. III, S. 171. Noesselt bei Oehler III, S. 587.

Digitized by Google

NEUE FRAGMENTE

DES

PAPIAS, HEGESIPPUS UND PIERIUS

IN BISHER UNBEKANNTEN EXCERPTEN

AUS DER

KIRCHENGESCHICHTE DES PHILIPPUS SIDETES.

VON

DR. C. DE BOOR.

Digitized by Google

In einem Aufsatze in der Brieger'schen Zeitschrift für Kirchengeschichte Bd. VI, p. 478 ff. habe ich über den Inhalt des Codex Baroccianus 142 ausführlicher referirt, weil derselbe für die Geschichte der handschriftlichen Ueberlieferung der griechischen Kirchenhistoriker von grosser Bedeutung ist. Aber auch darin ist derselbe von Wichtigkeit, dass er einige Reste altchristlicher Litteratur enthält, welche bisher noch nicht ans Licht gezogen sind. Bekannt geworden ist nur, durch Dodwell, Dissert. in Irenaeum App. p. 488, eine Darstellung der *διαδοχή* der Alexandrinischen Katechetenschule, in welcher die Angaben des Philippus von Side[1]), welcher ca. a. 430 eine uns verlorene *Χριστιανικὴ ἱστορία* schrieb, mit den entsprechenden des Eusebius in der Kirchengeschichte verglichen werden. Dieselbe Excerptenreihe jedoch, der dies Stück entnommen ist, birgt noch andere interessante Ueberreste, welche den Forschern desshalb entgangen zu sein scheinen, weil sie unter bekannten Dingen versteckt sind.

Auf fol. 212—221 des Baroccianus findet sich, wie ich l. l. p. 486 ff. angegeben habe, eine Reihe von Excerpten kirchengeschichtlichen Inhalts, welche von Christi Geburt bis zum Schlusse der Kirchengeschichte des Socrates reichen. In zwei Ueberschriften werden als Quelle des ersten Theils Eusebius, des letzten Theils die historia tripartita des Theodorus Lector angegeben; zwischen dem ausdrücklich vermerkten Schlusse des Eusebius und der zweiten Ueberschrift findet sich eine kleine Anzahl von Excerpten, deren Quelle nicht bezeichnet ist. Ein Theil dieser Stücke, aus allen 3 Abtheilungen, findet sich völlig

1) Dass nicht dies Fragment dem 24. Buche des Werkes angehört, sondern das von Dodwell angeführte Citat sich auf das vorhergehende Excerpt (= Cram. Anecd. Paris. II, p. 91, 12—18) bezieht, habe ich l. l. p. 487 Anm. bemerkt.

Digitized by Google

identisch in den von Cramer Anecd. Paris. II, p. 87 ff. herausgegebenen *ἐκλογαὶ ἀπὸ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας*; Einiges, was Cramer hat, fehlt im Baroccianus, Vieles, was diese Handschrift bietet, bei Cramer. Bei diesem sind die Excerpte fortgesetzt bis auf die Zeit des Kaisers Phocas aus den kirchengeschichtlichen Werken des Theodorus Lector, des Johannes Diacrinomenus und unbekannten Quellen; theilweise völlig übereinstimmende Excerpte finden sich unter den bekannten von Valesius herausgegebenen Auszügen aus Theodorus Lector und in dem Fragment einer Excerptsammlung, welches von Miller in der Revue archéologique XXVI, 273 ff. 396 ff. publicirt ist. Stellt man diese 4 Reihen von Excerpten zusammen, so sieht man an der Gleichheit vieler, der Gleichartigkeit der übrigen Stücke sogleich, dass alle aus demselben Werke, einer kurzgefassten Epitome der Kirchengeschichte, entnommen sind. Diese Epitome, welche, wie sich aus der Erwähnung des Kaisers Phocas ergiebt, nach a. 600 abgefasst sein muss, existirte schon vor a. 800, da bereits der Chronist Theophanes dieselbe in ausgedehntem Masse benutzte. Vergleichen wir nun die nach Angabe des Excerptors des Baroccianus [1]) aus Eusebius entnommenen Abschnitte dieser späten Epitome mit der Historia ecclesiastica, so finden wir darin eine Anzahl von Notizen, welche sich wenigstens im heutigen Bestande derselben nicht vorfinden. Ein Theil von diesen, wie die Nennung des Nestorius bei Gelegenheit der Häresie des Paulus von Samosata und ein Citat aus Chrysostomus, ergiebt sich von selbst als jüngerer Zusatz, die zwei Male den Berichten über Märtyrer beigefügte Notiz *περὶ ὧν ζητητέον εἰ ἀριθμοῦνται εἰς μάρτυρας* stammt ersichtlich vom Verfasser der Epitome, ein zusammenfassendes Excerpt über die letzten Könige der Juden liess sich so aus Eusebius allein nicht zusammenstellen, aber wohl mit Hülfe der neutestamentlichen Bücher und anderer leicht zugänglicher Schriften. Ganz anderen Charakters sind jedoch die übrigen Zusätze, welche den Eusebius zum Theil aus Quellen erweitern, von denen im 7. und 8. Jahrhundert, wenn überhaupt Jemand, jedenfalls nur noch

1) Dieser giebt nicht nur Anfang und Ende der Excerpte aus Eusebius an, sondern auch den Anfang jedes Buchs; nur die Ueberschrift des vierten Buchs fehlt, und die des neunten Buchs steht vor Excerpten, die noch dem 8. Buch angehören.

Digitized by Google

grundgelehrte Leute eine Kenntniss besassen. Ich stelle die Excerpte, um welche es sich handelt, zusammen, indem ich die Zusätze von dem notorischen Eigenthum des Eusebius durch den Druck abhebe.

1. Ἄριστα ὁ Ἀφρικανὸς δι᾽ ἐπιστολῆς πρὸς Ἀριστείδην γεγράφηκε περὶ τῆς δοκούσης διαφωνίας ἐν τῇ γενεαλογίᾳ ἕνεκεν τῶν γενεῶν παρὰ τοῖς εὐαγγελισταῖς Ματθαίῳ τε καὶ Λουκᾷ. (Euseb. I, 7) ἦν δὲ ὁ Ἀφρικανὸς ἀπὸ Ἐμμαοῦς τῆς κώμης τῆς ἐν Παλαιστίνῃ, ἐν ᾗ οἱ περὶ Κλεόπαν ἐπορεύοντο, ἥ τε ὕστερον δίκαια πόλεως λαβοῦσα κατὰ πρεσβείαν Ἀφρικανοῦ Νικόπολις μετωνομάσθη.

2. Φίλιππος ὁ τὸν Κανδάκην βαπτίσας τὸν Αἰθίοπα οὐκ ἦν ἀπόστολος, ἀλλ᾽ εἷς τῶν ἑπτὰ διακόνων τῶν σὺν τῷ Στεφάνῳ τῷ πρωτομάρτυρι διακονεῖν τεταγμένων. Κανδάκην δέ φησι πρῶτον ἐξ ἐθνῶν βαπτισθῆναι. (Euseb. II, 1) Φίλιππος στόμα λαμπάδων. Ἡρωδιὰς ἀπατωμένη. Ἡρώδης δερματίνη δόξα κατὰ Πιέριον.

3. Δομετιανὸς υἱὸς Οὐεσπασιανοῦ πολλὰ κακὰ εἰς τοὺς ἐν τέλει Ῥωμαίους ἐνδειξάμενος τὴν Νέρωνος νικήσας ὠμότητα δεύτερος κατὰ Χριστιανῶν διωγμὸν ἐποίησεν. καθ᾽ ὃν καὶ τὸν ἀπόστολον καὶ εὐαγγελιστὴν Ἰωάννην ἐν Πάτμῳ περιώρισεν. συντυχὼν δὲ Δομετιανὸς τοῖς υἱοῖς Ἰούδα, τοῦ ἀδελφοῦ τοῦ κυρίου, καὶ γνοὺς τὴν ἀρετὴν τῶν ἀνδρῶν τοῦ καθ᾽ ἡμῶν ἐπαύσατο διωγμοῦ. (Euseb. III, 17—20) ἀναφέρει δὲ ὁ Ἡγήσιππος καὶ τὰ ὀνόματα αὐτῶν, καί φησιν, ὅτι ὁ μὲν ἐκαλεῖτο Ζωκήρ, ὁ δὲ Ἰάκωβος. ἱστορεῖ δὲ καὶ ἄλλα ἀναγκαῖα.

4. Πλεῖστοι τῶν ἀρχαίων τὴν Ἰωάννου ἐπιστολὴν οὐ προσίενται ἑτέρου τινὸς Ἰωάννου ταύτην οἰόμενοι. τὸ δὲ καθ᾽ Ἑβραίους εὐαγγέλιον καὶ τὸ λεγόμενον Πέτρου καὶ Θωμᾶ τελείως ἀπέβαλλον αἱρετικῶν ταῦτα συγγράμματα λέγοντες. (Euseb. III, 25) εἰσὶ δὲ καὶ ἄλλα εὐαγγέλια ψευδῆ, τὸ κατ᾽ Αἰγυπτίους, καὶ κατὰ τοὺς δώδεκα, καὶ κατὰ Βασιλείδην.

5. Κλήμης ἐν τῷ τρίτῳ λόγῳ τῶν Στρωμάτων πρὸς τοὺς ἀθετοῦντας τὸν γάμον μαχόμενός φησιν. Πέτρον καὶ Παῦλον καὶ Φίλιππον γυναῖκας ἐσχηκέναι. ἐν δὲ τῷ ἑβδόμῳ

Digitized by Google

στρώματι τὴν Πέτρου γυναῖκα καὶ μαρτυρίῳ τελειωθῆναι λέγει. (Euseb. III, 30) *καὶ Πιέριος δὲ ἐν τῷ πρώτῳ λόγῳ τῶν εἰς τὸ πάσχα πολὺ ἐνίσταται ὅτι Παῦλος εἶχε γυναῖκα καὶ ταύτην τῷ θεῷ διὰ τῆς ἐκκλησίας ἀνέθετο τῇ πρὸς αὐτὴν κοινωνίᾳ ἀποταξάμενος.*

6. *Παπίας Ἱεραπόλεως ἐπίσκοπος ἀκουστὴς τοῦ Θεολόγου Ἰωάννου γενόμενος, Πολυκάρπου δὲ ἑταῖρος, πέντε λόγους κυριακῶν λογίων ἔγραψεν. ἐν οἷς ἀπαρίθμησιν ἀποστόλων ποιούμενος μετὰ Πέτρον καὶ Ἰωάννην, Φίλιππον καὶ Θωμᾶν καὶ Ματθαῖον εἰς μαθητὰς τοῦ κυρίου ἀνέγραψεν Ἀριστίωνα καὶ Ἰωάννην ἕτερον, ὃν καὶ πρεσβύτερον ἐκάλεσεν. ὥς τινας οἴεσθαι, ὅτι τοῦ*[1]) *Ἰωάννου εἰσὶν αἱ δύο ἐπιστολαὶ αἱ μικραὶ καὶ καθολικαί, αἱ ἐξ ὀνόματος Ἰωάννου φερόμεναι, διὰ τὸ τοὺς ἀρχαίους τὴν πρώτην μόνην ἐγκρίνειν. τινὲς δὲ καὶ τὴν ἀποκάλυψιν τούτου πλανηθέντες ἐνόμισαν. καὶ Παπίας δὲ περὶ τὴν χιλιονταετηρίδα σφάλλεται, ἐξ οὗ καὶ ὁ Εἰρηναῖος.* (Euseb. III, 39 mit Zusatz aus III, 25) *Παπίας ἐν τῷ δευτέρῳ λόγῳ λέγει, ὅτι Ἰωάννης ὁ Θεολόγος καὶ Ἰάκωβος ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνῃρέθησαν. Παπίας ὁ εἰρημένος ἱστόρησεν ὡς παραλαβὼν ἀπὸ τῶν θυγατέρων Φιλίππου, ὅτι Βαρσαβᾶς ὁ καὶ Ἰοῦστος δοκιμαζόμενος ὑπὸ τῶν ἀπίστων ἰὸν ἐχίδνης πιὼν ἐν ὀνόματι τοῦ Χριστοῦ ἀπαθὴς διεφυλάχθη. ἱστορεῖ δὲ καὶ ἄλλα θαύματα καὶ μάλιστα τὸ κατὰ τὴν μητέρα Μαναΐμου τὴν ἐκ νεκρῶν ἀναστᾶσαν. περὶ τῶν ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἐκ νεκρῶν ἀναστάντων, ὅτι ἕως Ἀδριανοῦ ἔζων. ὁ δὲ Χρυσόστομος ἐν τῇ α' ὁμιλίᾳ τοῦ δευτέρου τμήματος τῆς α' πρὸς Κορινθίους ἐπιστολῆς λέγει, ὅτι καὶ οἱ ἐπὶ τοῦ σταυροῦ τοῦ κυρίου ἀναστάντες ἐκ νεκρῶν καὶ οἱ πρὸ αὐτῶν πάντες ἀπέθανον.*

7. *Πιέριος πρεσβύτερος Ἀντιοχείας* (l. *Ἀλεξανδρείας*) *κατὰ τοῦτον ἤκμαζε τὸν χρόνον, ἐν δὲ Πόντῳ Μελέτιος ἐπίσκοπος. ἄνδρες εἰς παιδείαν θαυμαστοί.* (Euseb. VII, 32) *Ὁ δὲ Πιέριος ἐν τῷ πρώτῳ λόγῳ — ἀποταξάμενος* (wie Nr. 5). *ἐνέτυχον δὲ αὐτοῦ καὶ ἑτέροις σπουδάσ-*

1) [Wohl *τούτου τοῦ* zu corrigiren. Harnack.]

Digitized by Google

μασι πλείοσιν ἀναγκαίοις καὶ μάλιστα τῷ περὶ τῆς θεοτόκου καὶ τῷ εἰς τὴν ἀρχὴν τοῦ Ὠσηέ. Θεόδωρος δέ τις συνηγορῶν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ γράψας δι' ἐπῶν ἐν τρισκαιδεκάτῳ λόγῳ φησίν, ὅτι καὶ Πιέριος καὶ Ἰσίδωρος ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ ἐμαρτύρησαν καὶ ναὸν ἔχουσιν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ μέγιστον. ἐν δὲ τῷ λόγῳ τῷ εἰς τὸν βίον τοῦ ἁγίου Παμφίλου αὐτὸς ὁ Πιέριος πλεῖστα ὠφέλησεν ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ.

Eine Reihe von Fragen knüpft sich an diese Excerpte an, zuerst die über das Verhältniss derselben zum Texte des Eusebius. Der Excerptor resp. der Verfasser der Epitome nennt nur Eusebius als Quelle, durch nichts deutet er an, dass er fremdartige Zusätze mache — las er nicht also vielleicht im 7. oder 8. Jahrhundert in einem vollständigeren Exemplar des Eusebius Dinge, die seitdem durch die Nachlässigkeit von Abschreibern in unserm Texte verloren gingen, und haben wir so vielleicht in unsern Excerpten einen interessanten Massstab für die Verderbtheit dieses traditionellen Textes? Eine bejahende Antwort auf diese Frage liegt zum Theil sehr nahe, besonders bei Nr. 3 und Nr. 6, wo offenbar dieselben Stellen des Hegesippus und Papias zu Grunde liegen, welche Eusebius uns überliefert, nur vollständiger als bei diesem. Auch in Bezug auf Nr. 1 erscheint es ganz glaublich, dass Eusebius, der ganz Aehnliches in der Chronik berichtet, auch in der Kirchengeschichte bei Erwähnung des Africanus auf Ereignisse aus seinem Leben Bezug genommen habe; und da Eusebius bei vielen seiner schriftstellernden Vorgänger eine Uebersicht ihrer Werke giebt, so würde Nr. 7 sehr wohl in den Rahmen seiner Kirchengeschichte hineinpassen. Allein eine genauere Prüfung, namentlich der Papias-Stelle, lässt diese Annahme über den Ursprung der Zusätze wenig wahrscheinlich erscheinen. In dem Absatze *Παπίας ὁ εἰρημένος ἱστόρησεν — ἐκ νεκρῶν ἀναστᾶσαν* ist allerdings offenbar dieselbe Stelle des Papias gemeint, wie bei Eusebius: dass bei diesem der Name des auferweckten Todten [1]) fehlt, und

1) [Der Name Manaim erinnert an den *Μαναήν, Ἡρώδου τοῦ τετράρχου σύντροφος*, welcher Act. 13, 1 als Lehrer in Antiochien erwähnt wird. Sollten die Männer nicht identisch sein? Harnack.]

Digitized by Google

die Gelegenheit, bei welcher Barsabas-Justus das Wunder that (*δοκιμαζόμενος ὑπὸ τῶν ἀπίστων*), nicht erwähnt wird, liesse sich aus der Lückenhaftigkeit unseres Eusebius-Textes erklären. Aber wenn unser Excerpt dies Wunder selbst in den Worten: *ἰὸν ἐχίδνης πιὼν ἐν ὀνόματι τοῦ Χριστοῦ ἀπαθὴς διεφυλάχθη* erzählt, so sind diese Ausdrücke so viel prägnanter als die allgemeineren des Eusebius: *δηλητήριον φάρμακον ἐμπιόντος καὶ μηδὲν ἀηδὲς διὰ τὴν τοῦ κυρίου χάριν ὑπομείναντος*, dass wir im Excerpt offenbar einen genaueren Anschluss an die Worte des Papias haben als bei Eusebius. Wollten wir also annehmen, dass das Excerpt einen vollständigeren und besseren Eusebius-Text wiedergäbe, so würde man aus dieser Stelle zu dem Resultat kommen, dass unsere Tradition nicht nur durch Nachlässigkeit lückenhaft geworden, sondern überarbeitet und völlig willkürlich geändert worden sei. Dazu kommt, dass die Stelle des Excerpts über die Stellung des Papias zur chiliastischen Frage im Texte des Eusebius hinter dem Bericht über die Wunder steht; benutzte also der Excerptor nur Eusebius, so müssten wir weiter annehmen, dass entweder er ohne jeden ersichtlichen Grund die Reihenfolge seiner Vorlage geändert habe oder wiederum, dass in unserem Eusebius-Texte die ursprünglich vom Schriftsteller befolgte Ordnung vollständig umgekehrt worden sei. Somit ist die weit einfachere Lösung die, dass das Excerpt aus Eusebius mit den Worten *ἐξ οὗ καὶ ὁ Εἰρηναῖος* schliesst, der Rest Zusatz aus anderer Quelle ist. Zu dem gleichen Resultat führt die Betrachtung der auf Pierius bezüglichen Stellen. Eusebius erwähnt diesen Schriftsteller nur einmal L. VII cp. 32 in höchst anerkennenden aber allgemein gehaltenen Worten; ein Citat aus seinen Werken findet sich im jetzigen Bestande der Kirchengeschichte gar nicht. Wenn sich nun unsere Excerpte ganz besonders mit Pierius beschäftigen und ihn citiren, so müssten wir, bei der Annahme des Eusebius als einziger Quelle derselben, voraussetzen, dass gerade alle auf Pierius bezüglichen Stellen ausgefallen wären; da dies nicht Zufall sein könnte, so würden wir wieder auf eine Umarbeitung des originalen Textes des Eusebius geführt werden, von der sonst keine Spur vorliegt, und deren Veranlassung in diesem Falle durchaus unerfindlich wäre.

Offenbar also hat der Epitomator, nachdem er seinen Aus-

Digitized by Google

zug aus Eusebius hergestellt hatte [1]), aus einer anderen Quelle, welche ähnliche und zum Theil genau dieselben Dinge berichtete, seine Darstellung hie und da erweitert. Diese Thatsache, dass die Zusätze unverkennbar im engsten Anschlusse an die Kirchengeschichte des Eusebius gemacht worden sind, bedarf der Erklärung. Dass der Epitomator selber ein solches Interesse für die altchristliche Litteratur gehabt haben sollte, dass er die von Eusebius beigebrachten Stellen in den verschiedenen Schriften nachgelesen und in erweiterter Form angeführt hätte, oder dass er von sich hätte sagen können *ἐνέτυχον Πιερίου καὶ ἑτέροις σπουδάσμασι πλείοσιν ἀναγκαίοις*, ist doppelt unwahrscheinlich. Erstens war in der Zeit, welcher wir den Epitomator zugewiesen haben, jene Litteratur offenbar so gut wie ganz verschollen, zweitens liegen solche Studien nicht in der Geistesrichtung eines Mannes, welcher dem Bedürfnisse nach kurzen Handbüchern des Wissenswerthesten entgegenkommt. Offenbar sind auch diese Zusätze einem einzigen Werke eines Schriftstellers entnommen, welcher den Zeiten jener Autoren nahe genug stand, um sie zu kennen und Interesse für sie zu haben, und welcher aus ihnen das Werk des Eusebius vervollständigte. Bei der Umschau nach einem solchen Buche denkt man nothwendig an jene Excerpte, welche ohne Ueberschrift zwischen die Stücke aus den beiden Hauptquellen, Eusebius und die Historia tripartita des Theodorus Lector, eingeschoben sind. Die zweimalige Nennung des Philipp von Side lässt es kaum zweifelhaft erscheinen, dass diese der *χριστιανικὴ ἱστορία* dieses Autors entnommen sind, und eben diese würde dem Charakter der Zusätze in den von uns behandelten Excerpten vortrefflich entsprechen. Denn dass Philipp in den Abschnitten, welche Eusebius schon behandelt hatte, das berühmte Werk des Vaters der Kirchengeschichte zu Rathe gezogen hat, ist selbstverständlich; andererseits lässt die grosse Dickleibigkeit und Weitschweifigkeit des Werkes, von der uns Photius Bibl. cod. 35 eine Vorstellung giebt, voraussetzen, dass er andere Quellen in grossem Umfange herbeizog. Seiner von

1) Die von mir im Drucke nicht hervorgehobenen Stücke der Excerpte weichen zwar auch in manchen Einzelheiten vom Wortlaute des Eusebius ab, aber alle diese kleinen Unterschiede erklären sich hinreichend aus dem Streben nach Kürze und den Flüchtigkeiten, die allen epitomatorischen Werken gemeinsam sind.

Photius getadelten Vorliebe zur Hereinziehung von Dingen, die mit dem eigentlichen kirchenhistorischen Thema gar nichts zu thun hatten, würde die Anführung der Etymologieen aus Pierius, die Beibringung weiterer Belegstellen für die Controversen über die Ehe des Paulus und über die Auferstehung durchaus entsprechen. Auch das Citat aus Chrysostomus möchte ich dieser Quelle zuschreiben; denn wenn natürlich die Möglichkeit nicht ausgeschlossen ist, dass der Epitomator aus eigener Kenntniss eine Stelle des vielgelesenen Kirchenvaters anführte, so ist doch die Art des Citats sehr bemerkenswerth. Dass die Homilien auf den ersten Korintherbrief in *τμήματα* eingetheilt waren, deren jedes eine besondere Zählung der in ihr enthaltenen Homilien hatte, ist meines Wissens sonst nirgends überliefert, und spricht für höheres Alter des Citats. Ich glaube somit, dass wir uns nach unseren Excerpten, namentlich nach Nr. 6, ein deutlicheres Bild von der Arbeitsweise des Philippus von Side machen können, als bisher.

Wenden wir uns jetzt zur Betrachtung der einzelnen Stellen. Die erste über Africanus handelnde ist insofern interessant, als sie die Mitte hält zwischen den Angaben des Eusebius in der Chronik und des Syncellus aus unbekannter Quelle. Eusebius, dessen griechischer Text, wie sich aus der Uebereinstimmung mit Hieronymus ergiebt, wortgetreu im Chron. Pasch. p. 499, 5 erhalten ist, berichtet: *Παλαιστίνης Νικόπολις, ἡ πρότερον Ἐμμαοῦς, ἐκτίσθη πόλις πρεσβεύοντος — Ἀφρικανοῦ.* Unsere Nachricht ist jedoch in der Hinsicht vorzüglicher, als sie mit den Worten *κώμη — ἡ ὕστερον δίκαια πόλεως λαβοῦσα κατὰ πρεσβείαν Ἀφρικανοῦ* in deutlichen und fachmännischen Worten den staatsrechtlichen Gehalt der Veränderung, welche die Gesandtschaft des Africanus erstrebte und erreichte, ausspricht, während sie bei Eusebius nur unklar angedeutet ist, bei Syncellus fehlt. Mit Syncellus stimmt unser Autor in den beiden Irrthümern, dass Emmaus erst damals Nicopolis genannt worden sei, und dass es mit dem in der Bibel genannten Orte des Namens identisch sei. Keiner der beiden Berichte hat die Nachricht unseres Fragments, dass dies Emmaus-Nicopolis die Heimath des Africanus gewesen, — anders ist das *ἀπὸ Ἐμμαοῦς ἦν* doch nicht zu verstehen — welche zum ersten Male direkt die Hypothese des Valesius zu Euseb. VI, 31 zu bestätigen scheint. Freilich

Digitized by Google

ist die Möglichkeit nicht zu leugnen, dass wir es auch hier mit einer auf gleicher Grundlage beruhenden, nur um ein Jahrtausend älteren Combination zu thun haben, aber auf der anderen Seite ist nicht zu verkennen, dass die Angabe des Suidas, er sei *φιλόσοφος Λίβυς* gewesen, nicht von dem Verdachte frei ist, dass ihr nur ein Missverständniss oder eine falsche Combination aus dem Beinamen Africanus zu Grunde liege. Gelzer (Sex. Julius Africanus p. 5 ff.) hat die Nachricht des Suidas mit inneren Gründen zu stützen versucht; ich kann mich von denselben nicht überzeugt erklären. Wenn Gelzer darauf hinweist, dass Africanus den Sueton benutzt, also Kenntnisse des Lateinischen besessen habe, so scheint mir — vorausgesetzt, dass Africanus nicht eine Uebersetzung las — einige Kenntniss der römischen Reichssprache bei einem Orientalen weit weniger auffällig, als dass ein „im lateinischen Afrika heimischer" Mann Griechisch schrieb und Hebräisch und Syrisch kannte. War er gar, wie sich aus seiner Stellung an der Spitze der Gesandtschaft schliessen lässt, hervorragende Magistratsperson in Nicopolis, so würden sich um so mehr Kenntnisse der römischen Sprache und römischrechtlicher Verhältnisse (welche Gelzer gleichfalls für den occidentalischen Ursprung des Africanus geltend macht) begreifen lassen, ohne dass man desshalb seine Herkunft aus den westlichen Provinzen des Reichs anzunehmen braucht. Dagegen weisen seine ganze Sinnesrichtung, „sein allerhöchstes Interesse an den hermetischen Büchern und der geheimen Weisheit der Aegypter" verbunden mit dem Interesse an und der eigenen Thätigkeit in der damals wie lange nachher vorwiegend im Orient blühenden wissenschaftlichen Ausgestaltung der Theologie entschieden auf den mystisch-speculativen Orient als seine Heimath. So halte ich einstweilen die Nachricht unseres Fragments über den Geburtsort des Africanus für verbürgt, bis sich neben Suidas ein anderer Zeuge für die afrikanische Herkunft desselben findet, oder bis sich mindestens aus den Resten seiner Werke Spuren nachweisen lassen, welche eine genauere Kenntniss des Westens verrathen.

Das 3. Fragment — das zweite betrachte ich später mit den übrigen Nachrichten über Pierius — bereichert das bisher bekannte Stück aus Hegesippus nur um die beiden Eigennamen [1]).

1) [Der Name *Σωκήρ* ist doch wohl Part. Act. Qal von [illegible], „der Ge-

Denn die weitere Abweichung, dass Eusebius als Grund des Domitian, die Verfolgung gegen die beiden Männer einzustellen, angiebt: *ὡς εὐτελῶν καταφρονήσας*, unser Fragment: *γνοὺς τὴν ἀρετὴν τῶν ἀνδρῶν*, beruht sicher auf der Phantasie unseres Epitomators. Nichts in der von Eusebius citirten Darstellung des Hegesippus zeigt etwas von der *ἀρετή* der beiden Männer, noch ist es begreiflich, aus welchem Grunde Eusebius den Text des Schriftstellers geändert haben sollte, falls er die Worte unseres Excerpts enthielt; dagegen ist es sehr verständlich, dass der Epitomator an dieser Geringschätzung der nahen Verwandten Christi Anstoss nahm und einen seinen Empfindungen mehr entsprechenden Ausdruck der Bewunderung dafür einschwärzte.

Im vierten Excerpt stammt der Zusatz, wie ich aus einer gütigen Mittheilung des Herrn Prof. Harnack erfahre, aus Origenes Hom. in Lucam (opp. T. V p. 87 ed. Lommatzsch): ecclesia quattuor habet evangelia, haereses plurima, e quibus quoddam scribitur secundum Aegyptios, aliud iuxta duodecim apostolos. Ausus fuit et Basilides scribere evangelium et suo illud nomine titulare. In dem Excerpt haben wir in epitomirter Form die griechischen Worte. Was die Stücke aus dem Werke des Papias in Nr. 6 betrifft, so ist ganz neu in denselben der Satz *περὶ τῶν ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ — ἔζων*[1]. In Betreff der mit Eusebius übereinkommenden Stellen habe ich bereits oben gezeigt, dass unsere Fragmente die Angaben desselben theils vervollständigen, theils in einer Form geben, die sich dem Wortlaute des Originals enger anschliesst. Auch das Citat aus dem 2. Buche ist nicht völlig neu, vielmehr aus der zuerst von Nolte in der Tübinger Quartalschrift a. 1862 p. 466 ff. veröffentlichten Stelle der Chronik des

denkende" (scil. Gott); denn die sonst von [illegible] abgeleiteten Namen haben Gott zum Subject. — Harnack].

1) [Diese Notiz ist doppelt wichtig 1. weil sie die Vermuthung, dass Papias nach der Zeit des Hadrian geschrieben habe, bestätigt, 2. weil sie merkwürdig zusammentrifft mit dem von Eus. IV, 3. 2 aufbewahrten Fragment aus der dem Kaiser Hadrian eingereichten Apologie des Quadratus, welcher von den von Christus Auferweckten sagt: *ὥστε καὶ εἰς τοὺς ἡμετέρους χρόνους τινὰς αὐτῶν ἀφίκοντο.* Es würde demnach die Möglichkeit in Betracht zu ziehen sein, ob nicht Papias seine Nachricht dem Werke des Quadratus entnommen habe, und ob nicht doch dieser Quadratus mit dem kleinasiatischen Propheten gleichen Namens identisch sei. Harnack.]

Georgius Monachus bekannt. Trotzdem hat auch dies Fragment hervorragendes Interesse. Einerseits ist mit unserem Excerpt allen Zweifeln, welche sich aus der Erwähnung des Papias bei einem so späten Autor gegen die Echtheit des Citats überhaupt erheben lassen könnten, definitiv ein Ende gemacht. Andererseits unterscheidet sich unsere Stelle von der Fassung des Chronisten in dem wesentlichen Punkte, dass sie in ausdrücklichen Worten beide Brüder miteinander nennt. Damit ist die an sich wahrscheinliche Annahme Nolte's, dass der Chronist die beiden Brüder verwechselt habe, und von Johannes erzähle, was Papias von Jacobus berichtet hatte, oder dass eine Lücke der Handschrift anzunehmen sei, beseitigt. Der Chronist hat nur, da er über das Ende des Johannes spricht, den ihn bei dieser Gelegenheit nicht interessirenden Jacobus nur ganz beiläufig erwähnt. Es kann in Zukunft kein Zweifel mehr darüber walten, dass Papias wirklich überliefert hat, dass der Apostel Johannes von Juden erschlagen worden sei. Ueber die viel behandelte Stelle der Chronik seien hier noch einige weitere Bemerkungen gestattet, um das Verhältniss unseres Excerpts zum Citat in der Chronik völlig klarzustellen. Der betreffende Passus findet sich ausschliesslich in der einen von Nolte angeführten Handschrift, dem Coislinianus 305; alle anderen Handschriften, so verschiedenartige Ueberarbeitungen der Chronik sie im übrigen bieten, stimmen hier darin überein, denselben auszulassen. Dieser Coislinianus ist nun freilich die älteste Handschrift, welche den Namen des Georgius an der Spitze trägt, allein bereits früher habe ich durch die Analyse eines anderen Abschnitts der Chronik den Nachweis zu führen versucht, dass er trotzdem nicht die ursprüngliche Fassung der Chronik biete, sondern eine Bearbeitung derselben, welche theils verändert, theils verkürzt, namentlich aber auch mit nicht geringer Belesenheit in der patristischen Litteratur dieselbe erweitert (vgl. Historische Untersuchungen, Arnold Schäfer gewidmet, p. 276 ff.). Auch unsere Stelle scheint mir dies Resultat lediglich zu bestätigen. Abgesehen davon, dass, wenn mehrere Bearbeitungen einer Schrift eine Stelle auslassen und nur eine dieselbe bietet, von vorneherein wahrscheinlicher ist, dass diese eine Bearbeitung die Stelle eingeschoben, als dass alle übrigen sie ausgelassen haben, hat die Fassung der anderen Handschriften den Vorzug der Ein-

heitlichkeit, während die Erzählung des Coislinianus 305 in sich incongruent ist. Jene Handschriften berichten vom Apostel Johannes: *μόνος τότε περιὼν τῷ βίῳ ἐκ τῶν ιβ' μαθητῶν καὶ συγγραψάμενος τὸ κατ' αὐτὸν εὐαγγέλιον ἐν εἰρήνῃ ἀνεπαύσατο. περὶ οὗ καὶ ὁ πολυΐστωρ Εὐσέβιος ἐν τῇ ἐκκλησιαστικῇ ἱστορίᾳ φησίν·* und es folgen dann die Zeugnisse aus Eusebius, Hippolytus und Caesarius (Georg. Hamart. Chron. ed. Muralt p. 336 f.), welche alle jener gewöhnlichen Tradition folgen. Im Coislinianus 305 sind die Worte *ἐν εἰρήνῃ ἀνεπαύσατο* in *μαρτυρίου κατηξίωται* verwandelt und daran das Citat aus Papias geknüpft, der wirklich von einem Märtyrertode des Johannes weiss. Die folgende Stelle des Origenes spricht allerdings im Original auch von einem *μαρτυρεῖν* des Apostels, aber nur in Bezug auf die Verbannung nach Patmos, welche in der Chronik bereits früher behandelt war, und daran knüpfen dann die übrigen Stellen aus Eusebius etc. an, welche von einem Martyrium gar nichts sagen. Trotzdem sind sie mit dem Vorhergehenden durch die Formel: *καὶ μὲν δὴ καὶ ὁ πολυΐστωρ Εὐσέβιος* verbunden, als ob sie ebenfalls Zeugen für die Behauptung des *μαρτυρίου κατηξίωται* wären. Daraus scheint mir mit Sicherheit hervorzugehen, dass der Bearbeiter des Coislinianus aus seiner Lectüre weitere Stellen über den Tod des Johannes beibrachte und nach dem Inhalte dieser neuen Stücke jene Aenderung des Textes in *μαρτυρίου κατηξίωται* vornahm, ohne zu beachten, dass er damit einen Widerspruch mit der weiteren Darstellung hervorrief. Was die Quelle des Bearbeiters betrifft, so glaube ich, dass dieselbe keine andere war, als die Stelle unseres Compendiums. Was er unserem Papias-Fragment zusetzt, die Worte *αὐτόπτης τούτου γενόμενος* und den Titel *τῶν κυριακῶν λογίων*, fand er in dem unmittelbar vorhergehenden, oben von mir ausgeschriebenen Excerpt aus Eusebius: ja die Uebereinstimmung in der ungenauen Form dieses Titels (*κυριακῶν λογίων* statt *κυριακῶν λογίων ἐξηγήσεως*) macht die Annahme dieses Quellenzusammenhanges geradezu unabweisbar. Der Rest der Zusätze sind Bibelsprüche, welche ein Geistlicher ohne besondere Vorlage hinzufügen konnte, wenngleich andererseits die Möglichkeit nicht ausgeschlossen ist, dass bereits Papias selbst sie citirte und die Epitome sie enthielt, und nur der Verfertiger der Excerpte sie ausliess. Jedenfalls wird man in Zu-

kunft an die Stelle des Papias-Fragments Nr. XVII ed. Gebhardt-Harnack in erster Linie die Worte unseres Excerpts setzen müssen. Auf welchem Wege dem Bearbeiter der Chronik das darauffolgende Citat aus Origenes zugekommen, ist natürlich mit Sicherheit nicht zu ermitteln. Da wir jedoch bereits einmal Worten des Origenes in dem uns von Philippus Sidetes übermittelten Bestande unserer Fragmente begegneten, so erscheint es keineswegs unwahrscheinlich, dass der Bearbeiter die ganze eingeschobene Stelle der Epitome verdankt, und wir somit eine zweite Spur der Benutzung des Origenes durch Philipp haben. Dass die Excerpte nichts davon wissen, spricht in keiner Weise dagegen, denn dass selbst nach Vereinigung der beiden Excerptreihen bei Cramer und im Baroccianus wir keineswegs die ganze Epitome besitzen, lässt sich mit Sicherheit nachweisen.

Endlich haben wir noch die über Pierius handelnden Fragmente zu betrachten, jenen Schriftsteller, der sich bei seinen Zeitgenossen eines solchen Rufes erfreute, dass sie ihn dem Origenes an die Seite stellten, und von dessen ganzer Thätigkeit uns ausser dem, was Photius Bibl. cod. 119 und Hieron. de viris ill. cp. 76 überliefern, nur ein einziger Satz im Wortlaut erhalten ist. Wir haben in unsern Excerpten Nachrichten über sein Leben und seine Werke, wie einige Citate aus den letzteren. Da finden wir zunächst die Ueberlieferung, dass Pierius und sein Bruder Isidorus Märtyrer gewesen seien und eine Kirche in Alexandrien ihren Namen geführt habe, fast wörtlich übereinstimmend mit der gleichen Nachricht bei Photius, hier aber mit Angabe einer Quelle, eines in Hexametern in mindestens 13 Büchern abgefassten Gedichts des Alexandrinischen Rechtsanwalts Theodor, von welchem hier, so viel ich weiss, die erste Spur auftaucht. Danach kann die Existenz jenes Gotteshauses in Alexandria und seine Beziehung zu jenem Pierius nicht wohl bezweifelt werden; auch das Martyrium desselben scheint mir unverdächtig, natürlich nicht in dem späteren technischen Sinne des Märtyrer t o d e s, sondern im allgemeineren Sinne der mit Leiden irgend welcher Art verbundenen Bekennerschaft. Namentlich wo eine poetische Quelle zu Grunde liegt, wird man einen Ausdruck nicht in die engeren Grenzen pressen können, den derselbe überhaupt erst allmählich gewann. Ich möchte glauben, dass die Aufgabe seiner einflussreichen Lehrthätigkeit in Alexan-

Digitized by Google

dria dem Pierius aufgezwungen, sein späterer Aufenthalt in Rom ein Exil war, und er in dieser Form für seinen Glauben litt.

Von den in unseren Excerpten genannten Schriften des Pierius sind mehrere bekannt, besonders die *εἰς τὴν ἀρχὴν τοῦ Ὠσηέ*, offenbar nur genauerer Titel der mehrfach als *εἰς τὸν Ὠσηέ* citirten Schrift. Auch der Titel *εἰς τὸ πάσχα* ist aus Photius bekannt, der ihn offenbar mit dem vorigen identificirt. Routh (Rel. sacr. III p. 214) hält beide Schriften für verschieden, dem widerstrebt aber der Wortlaut des Citats, welches sagt *ἐν τῷ εἰς τὸ πάσχα καὶ τὸν Ὠσηὲ λόγῳ*, nicht *ἐν τοῖς — λόγοις* oder *ἐν τῷ εἰς τὸ πάσχα λόγῳ καὶ ἐν τῷ εἰς τὸν Ὠσηέ*. Dieser Titel erklärt sich leicht unter Hinzuziehung der Worte des Hieronymus, der sermo in Hoseam sei in vigilia Paschae habitus. Das *εἰς τὸ πάσχα* bezieht sich also nicht auf den Gegenstand der Predigt, sondern auf die Gelegenheit, bei der sie gehalten: „eine Osterpredigt auf den Propheten Hosea". Unser Fragment nun bringt ein neues Element in die Frage, indem es durch das wiederholte Citat „*ἐν τῷ πρώτῳ τῶν εἰς τὸ πάσχα*" zeigt, dass es mehrere Osterpredigten des Pierius gab. Dass die erste derselben die auf den Hosea war, erscheint mir nach dem Inhalte des Citats, welches sich mit der Ehe des Apostels Paulus beschäftigt, sehr zweifelhaft; dieses ist vielmehr mit dem einzigen anderweitig überlieferten Fragment des Pierius zusammenzubringen, welches mit Bezug auf 1 Cor. 7. 7 *θέλω πάντας ἀνθρώπους εἶναι ὡς καὶ ἐμαυτόν* sagt: *ταῦτα λέγων Παῦλος ἀντικρὺς ἀγαμίαν κηρύσσει.* Pierius befand sich offenbar in der Klemme zwischen diesem Verse des Apostelbriefes und der von hochangesehenen alten Kirchenlehrern vertretenen Ansicht von dem ehelichen Leben des Paulus, und verfiel auf den Ausweg, die Ehe des Paulus zuzugeben, aber zu behaupten, derselbe habe später sich freiwillig von seiner Frau getrennt und dieselbe dem Dienste der Kirche geweiht, so dass er sich in der That als *ἄγαμος* habe bezeichnen können. Ob zu den *λόγοι εἰς τὸ πάσχα* auch der von Photius genannte *λόγος εἰς τὸ κατὰ Λουκᾶν* gehörte, oder gar die ganze dem Photius bekannte Sammlung von 12 *λόγοι* diesen Gesammttitel hatte, vermögen wir natürlich nicht zu sagen.

Neu sind die Titel: *περὶ τῆς θεοτόκου* und *λόγος εἰς τὸν βίον τοῦ ἁγίου Παμφίλου.* Ob der erstere in dieser Fassung

Digitized by Google

von Pierius herrühre, lasse ich dahingestellt. Wenn auch der Ausdruck *θεοτόκος* sich bei Autoren bald nach der Zeit des Pierius nachweisen lässt und diesem somit wohl bekannt war, so mag es doch fraglich erscheinen, ob er bereits so allgemein gebräuchlich war, um ohne Weiteres in einem Buchtitel verwendet zu werden, während es sehr begreiflich wäre, dass er dem mitten im Kampfe um jenes Wort stehenden Philipp entschlüpft wäre, auch wenn der Titel anders, etwa: *Περὶ τῆς ἁγίας παρθένου Μαρίας* gelautet hätte. Von dem *βίος τοῦ ἁγίου Παμφίλου* wussten wir bisher nichts, dagegen ist überliefert, dass Pierius Lehrer des Pamphilus war, und somit ist es keineswegs unwahrscheinlich, dass er seinem vielbewunderten Schüler ein solches litterarisches Denkmal setzte. Dass Eusebius, der intime Freund des Pamphilus, weder dessen Verhältniss zu Pierius, noch diese Biographie seines Freundes erwähnt, ist seltsam, aber sollte nicht die litterarische Concurrenz des Verfassers eines anderen *βίος Παμφίλου* dabei mitgewirkt haben?

Endlich ist noch das Fragment Nr. 2 zu erwägen, ein wörtliches Citat aus einer ungenannten Schrift des Pierius. Dasselbe ist durch eine Etymologie des Namens Philippus angeknüpft an ein Excerpt aus Eusebius über den Diacon Philippus und dessen Bekehrung des Kämmerers der Königin Candace (Apostelgesch. 8, 26 ff.). Allein die Worte des Pierius beziehen sich offenbar weder auf diese Stelle der Bibel noch auf diesen Philippus, sondern können in ihrer Zusammenstellung der 3 Namen Herodes, Herodias und Philippus nur die Stelle Ev. Matth. 14, 3 (oder Ev. Marc. 6, 17) im Auge haben: *ὁ γὰρ Ἡρώδης κρατήσας τὸν Ἰωάννην ἔδησεν αὐτὸν καὶ ἔθετο ἐν φυλακῇ διὰ Ἡρωδιάδα, τὴν γυναῖκα Φιλίππου, τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ.* Die Schrift des Pierius, aus welcher diese Etymologieen entnommen, ist natürlich nicht zu errathen.

Da das untergegangene Werk des Philippus von Side ein erhebliches Interesse beanspruchen darf, so sei es gestattet, hier anhangsweise, und um einem künftigen Sammler der Fragmente der Kirchenhistoriker die Mühe zu ersparen, den Baroccianus nochmals zu Rathe zu ziehen, die zwischen die Excerpte aus Eusebius und Theodorus Lector eingeschobenen Stücke mitzutheilen. Ich bemerke dazu, dass ausser von Theophanes, Georgius Monachus und Leo Grammaticus (vgl. Historische Un-

Digitized by Google

tersuchungen, Arnold Schäfer gewidmet, p. 281 ff.) die kirchenhistorische Epitome von der Regierung Diocletian's ab, in weitgehendem Masse und in so gut wie wörtlicher Wiedergabe der benutzten Stellen, auch in der Historia physica des Julius Pollux (ed. Hardt. München 1792) verwerthet ist[1]), man also da, wo diese mit jenen Autoren übereinstimmt, und nicht zwingende Gründe dagegen sprechen, annehmen darf, eine Stelle der Epitome vor sich zu haben.

Die betreffenden Excerpte beginnen im Baroccianus folgendermassen:

1. *Κωνστάντιος ὁ μέγας πατὴρ Κωνσταντίνου τούτους ἐγέννησεν υἱοὺς ἐκ τῶν δύο γυναικῶν αὐτοῦ. Κωνσταντῖνος υἱὸς Ἑλένης. Δαλμάτιος. Κωνστάντιος.* Dazu gehören, wie ein ihnen beigefügtes Verweisungszeichen klar macht, folgende Stücke, welche am unteren Rande des Blattes nachgetragen sind:

Ἑλένη γυνὴ Κωνσταντῖνος. Κωνστάντιος. Κωνσταν.
Ἰουλιανοῦ

Γάλλος. Ἰουλιανός.

Offenbar haben wir hier Reste eines vollständigen Stammbaums der Nachkommenschaft des Constantius Chlorus. Da nun sowohl Pollux p. 264 wie Theophanes p. 19 eine solche Genealogie bieten und die Gemeinsamkeit ihrer Quelle durch Beifügung einer Notiz manifestiren, in welcher die auffallende That-

1) Ich hatte daraus, in der Voraussetzung, dass der Autor dieser Quelle treu geblieben sein würde, die Hoffnung geschöpft, dass der nach Angabe von Hase, Leo Diaconus Praef. p. XXVIII f. den Pollux vollständig enthaltende Vaticanus 163 — die übrigen Handschriften brechen verstümmelt mit dem Tode des Kaisers Valens ab — uns neue Fragmente der so ausserordentlich wichtigen Kirchengeschichten des Theodorus Lector und Johannes Diacrinomenus liefern würde. Ein Blick in die Handschrift genügte, um diese Hoffnung zu zerstören und mich zu belehren, dass jene Angabe über den Inhalt des Codex auf einer fast unbegreiflichen Oberflächlichkeit beruht. Nicht die Chronik des Pollux enthält er, sondern eine andere, mit keiner gedruckten ganz übereinstimmende Chronik, deren verlorener Anfang auf 2 vorgesetzten Papierblättern durch eine Abschrift aus einer Handschrift des Pollux im Jahre 1630, wie ausdrücklich bemerkt wird, ersetzt ist. Somit scheint die Fortsetzung der Chronik des Pollux leider definitiv verloren.

Digitized by Google

sache betont wird, dass Vater und Sohn zwei Schwestern heiratheten, so darf man auch hier die Benutzung der Epitome annehmen, deren Wortlaut Pollux annähernd erhalten haben wird.

2. *Κύριλλος ὁ Ἱεροσολύμων ἐπίσκοπος μητράδελφος ἦν Γελασίου* (*Γενναδίου* Bar.) *τοῦ Καισαρείας, καὶ αὐτὸς τελευτῶν κατέκρινεν ἐγγράφως Γελάσιον ἐπὶ τὴν ἱστορίαν τῶν μετὰ Εὐσέβιον καὶ ὧν οὐκ ἔγραψεν* (*ἔγραφεν* Cr.) *ὁ Εὐσέβιος ἐλθεῖν.* Barocc. und Cramer An. Par. II, 91. 8.
3. *Διοκλητιανὸς καὶ Μαξιμιανὸς ὁ Ἑρκούλιος κατὰ ταὐτὸν ἀμφότεροι Ῥωμαίων ἐβασίλευον καὶ γνώμῃ κοινῇ τὴν βασιλείαν ἀπέθεντο καὶ ἰδιωτικὸν σχῆμα ἀνέλαβον καὶ ἐπ' ὄψεσι τοῦ στρατοῦ καθιστῶσι βασιλεῖς Κωνστάντιόν τε τὸν Κωνσταντίνου πατέρα καὶ Μαξιμιανὸν τὸν Γαλέριον ἄλλον. μεταμεληθέντες δὲ καὶ πάλιν βασιλεῦσαι θελήσαντες ψήφῳ κοινῇ τῆς συγκλήτου ἀναιροῦνται.* Cram. ib. 91, 12. Im Bar. fehlt dies Excerpt. Vgl. Theoph. 11, 17 [1]).
4. *Θεότεκνος ὁ ἐν Ἀντιοχείᾳ Χριστιανῶν ἐπίβουλος ὑποδὺς ἐν τῷ ἄντρῳ, ἐν ᾧ Μαξιμιανὸς τοῖς δαίμοσιν ἔθυεν, χρησμοὺς δῆθεν ἐλάμβανεν ὃς ἀπὸ χρησμοῦ δαιμονικοῦ τὸν κατὰ Χριστιανῶν αὐτῷ διωγμὸν ἐνετείλατο καὶ τούτῳ μάλιστα πεισθεὶς Μαξιμιανὸς τὸν καθ' ἡμῶν διωγμὸν ἀνεῤῥίπισεν, πρὸς τούτῳ δὲ καὶ τοὺς συντυράννους παρώρμησε τὸν χρησμὸν τοῦ δαίμονος ὡς δή τι μέγα παράγγελμα προβαλλόμενος* Barocc. Vgl. Theoph. 9, 30. Am Rande des Barocc. wohl von 2. Hand in Wiederholung eines früheren Excerpts aus Euseb. IX, 5: *ὁ αὐτὸς Θεότεκνος τὰ τοῦ Χριστοῦ ὑπομνήματα γνώμῃ τῶν κρατούντων ἐπιλαβόμενος λόγοις πανταχοῦ ἀπέστειλεν.*
5. *Διοκλητιανὸς κατὰ τῶν Ἀλεξανδρέων τυραννησάντων στρατεύσας νέῳ κομιδῇ Κωνσταντίνῳ τυχὸν* (*συντυχὸν?*) *σύμμαχον εἶχε καὶ σύμβουλον ὃν θεασάμενος ἀριστεύοντα φθόνῳ διαβολικῷ κινηθεὶς ἀνελεῖν δόλῳ ἐσπούδαζεν. Θεὸς*

1) Bemerkenswerth ist, dass Theophanes, welcher nur den letzten Satz des Excerpts, aber wörtlich, wiederholt, ausdrücklich Gelasius als Quelle citirt. Ob das Excerpt verkürzt ist, oder Theophanes den Namen des Gelasius aus dem vorhergehenden genommen, lasse ich dahingestellt. Jedenfalls würde die Verwerthung der Kirchengeschichte des Gelasius durch Philipp von Side sehr glaublich sein, man ist sogar versucht, Exc. 2 dem Proömium dieses Werks zuzutheilen.

Digitized by Google

δὲ τοῦτον διέσωσεν καὶ τῷ πατρὶ τελευτᾶν ὅσον (*νόσῳ* Bar.) *οὔπω μέλλοντι φεύγοντα τὴν ἐπιβουλὴν τοῦτον ἀπέδωκεν ἄτρωτον.* Barocc. Vgl. Theoph. 8, 15. *ἐπ' ὄψεσι δὲ τοῦ στρατοῦ βασιλέα τοῦτον ὁ πατὴρ ἀνηγόρευσε πολλὰ ὑπὲρ Χριστιανῶν ἐντειλάμενος. καὶ οὕτως ἐν εἰρήνῃ κεκοίμηται.* Bar.

6. *Κωνσταντίου τελευτήσαντος ὑπελείφθησαν βασιλεύοντες οἵδε· Κωνσταντῖνος ὁ μέγας τὴν πατρῴαν διεῖπεν ἀρχήν, ἡ δὲ ἦν ἀπὸ ἀρχῆς τῆς Εὐρώπης ἕως τοῦ Ἰωνικοῦ πελάγους. Μαξέντιος δὲ τὴν Ῥώμην εἶχε καὶ ἕως Ὠκεανοῦ.* Bar. Pollux p. 254. *Σευήρου δὲ νόσῳ τελευτήσαντος Λικίνιον* (*Λικίννιον* B. und so fast stets) *βασιλέα ἡ Ῥωμαίων σύγκλητος ἐψηφίσατο Κωνσταντίνῳ χαριζομένη ὡς γαμβρὸν ἐπ' ἀδελφῇ Κωνσταντίᾳ ποιήσαντι τὸν Λικίνιον. τὸ δὲ τῆς ἀνατολῆς μέρος Μαξιμιανὸς ἐπεκράτει.* Bar. Theoph. 12, 10.

7. *Λικίνιος φόβῳ τοῦ βασιλέως Κωνσταντίνου τὸν καθ' ἡμῶν κρυφίως δόλον εἰργάζετο, ὕστερον δὲ φανερῶς καθ' ἡμῶν παρετάξατο. Κωνσταντῖνος δὲ πρὸς τοῦτο κατὰ Λικινίου ὀργίζεται. καὶ πολέμου μεταξὺ αὐτῶν γενομένου ἐν Χρυσοπόλει ζῶν συνεσχέθη Λικίνιος, ὃν τὴν Θεσσαλονίκην οἰκεῖν προσέταξεν ἡσυχάζοντα. πάλιν δὲ νεωτερίζοντα καὶ ὅπλων ἅπτεσθαι μέλλοντα ἀναιρεθῆναι ἐκέλευσεν, ὥς φησι Φίλιππος ὁ Σίδης ἐν λόγῳ κδ'* [1]. Barocc. Cram. An. II p. 91, 19. Pollux p. 262. Georg. Mon. p. 401 ed. Muralt. Vgl. Theoph. 29, 25.

8. Das von Dodwell mitgetheilte Excerpt über die alexandrinische Katechetenschule, auf welches die Z.f.KG. VI, p. 487 mitgetheilte Ueberschrift folgt.

1) Die Schlussworte *ὥς φησι κτλ.* finden sich nur im Baroccianus, und sind auch in diesem, wie ich nach wiederholter Betrachtung der Handschrift jetzt glaube, nachträglich zugefügt, aber von derselben Hand, welche grosse und kleine Lücken der Handschrift ausgefüllt hat, und zwar so, dass die Ergänzung nur mit Hülfe einer anderen Handschrift, sei es der Epitome, sei es einer daraus gemachten Excerptsammlung, gemacht sein kann. Somit kann über den Ursprung des Citats aus der Epitome um so weniger ein Zweifel sein, als es seiner Art nach nicht von einem Schreiber des 14. Jahrhunderts gemacht sein kann. Dass es zu Exc. 7 und nicht zum Folgenden gehört, habe ich Z. f. KG. VI, p. 487 Anm. gezeigt.

Andover Harv.

Handmann, Rudolf. C 532.5

Das Hebräer-evangelium; ein beitrag zur geschichte und kritik des hebräischen Matthäus. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1888.

pp. (3), 142. (Texte und untersuchungen zur geschichte der altchristlichen literatur, v. 3.)

Bible–Matthew|CB 2: 175|...S 83737 HCL 22-865

Digitized by Google

DAS

HEBRÄER-EVANGELIUM.

EIN BEITRAG

ZUR GESCHICHTE UND KRITIK

DES

HEBRÄISCHEN MATTHÄUS

VON

RUDOLF HANDMANN.

LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1888.

Digitized by Google

Inhalt.

Erster Abschnitt: Geschichte der Kritik. Seite

a) Von Lessing bis auf Credner 2
b) Schneckenburger, die Tübingerschule und ihre Gegner . . 9
c) Hilgenfeld, Nicholson, Gla 18

Zweiter Abschnitt: Die Zeugnisse der alten Kirche.

1) Clemens Alexandrinus, Origenes, Eusebius 26
2) Irenäus, Epiphanius, Theodoret 35
3) Hieronymus 45
4) Beda, Nicephorus, Codex Tischendorf. III 65

Dritter Abschnitt: Die erhaltenen Reste.

a) Geschichtliches 67
b) Dialogisches 85
c) Sprüche, Reden, Gleichnisse 94

Vierter Abschnitt: Ergebnisse und Vermuthungen.

1) Leser, Name, Uebersetzungen 104
2) Inhalt, Charakter 118
3) Verhältniss zu den Synoptikern 127

Digitized by Google

Erster Abschnitt.

Geschichte der Kritik.

Der erste, welcher das Hebräerevangelium aus dem Dunkel der Bedeutungslosigkeit in das helle Licht der Kritik gestellt hat, ist Lessing. Freilich schon vor ihm hatten sich verschiedene Gelehrte mit diesem ältesten und angesehensten der ausserkanonischen Evangelien beschäftigt (Grabe, Fabricius, Richard Simon u. A.), hatten dessen Fragmente gesammelt und ihre Herkunft zu bestimmen gesucht: aber solange der Begriff einer rein geschichtlichen Entstehung und Entwickelung von den biblischen Schriften überhaupt fern gehalten wurde, konnte man auch diesem Hebräerevangelium der durch die Tradition geheiligten Vierzahl der kanonischen Evangelien gegenüber nur eine geringe Bedeutung zuschreiben und kam auf diese Weise über die verschiedenen Fragen, welche dasselbe unwillkürlich aufwirft, allzuleicht hinweg. Als sich aber in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts eine unbefangenere Betrachtungsweise der kanonischen Schriften Bahn brach, als man endlich genauer nach dem wie und dem wann ihrer Abfassung zu fragen anfing, da wandte sich das Interesse in höherem Masse als bisher auch den ausserkanonischen Schriften zu und suchte sie mit den kanonischen in einen bestimmten Zusammenhang zu bringen. So fand auch schon der erste grosse Schritt, welcher aus der dogmatischen Betrachtungsweise der Evangelien zur historischen hinüberführte, seine Hauptstütze im Hebräerevangelium, und indem Lessing darin die Grundlage der synoptischen Evangelien zu erblicken meinte, zog er dasselbe mitten in die nun beginnende Evangelienfrage hinein. Seitdem hat das Hebräerevangelium, die verschiedenen Wandlungen dieser verwickelten Frage mitmachend, nach

Digitized by Google

den jeweiligen Voraussetzungen der Kritik die ganze Scala von der höchsten Auszeichnung bis zur tiefsten Geringschätzung durchlaufen, und doch ist man bis heute darüber noch zu keinem allgemein anerkannten Resultat gekommen. Eine kurze Zusammenstellung dieser verschiedenen Beurtheilungen ist desshalb am Besten geeignet, uns in das Problem, welches dieses Evangelium bietet, einzuführen und auf die Schwierigkeiten aufmerksam zu machen, welche dasselbe von allen Seiten umgeben.

a.

Den Ausgangspunkt für die Hypothese Lessings bilden die sorgfältig zusammengestellten Bemerkungen Grabe's[1]). Dieser hatte nach Hieronymus adv. Pel. III, 2 das H.E. identificirt mit dem „evangelium secundum XII apostolos“ und diesem Namen gemäss den Judenchristen ein altes, aus apostolischer Tradition stammendes Evangelium zugeschrieben; den dritten Namen, *κατὰ Ματθαῖον*, der sich bei Irenäus fand, erklärte er für eine nach der kirchlichen Tradition des hebräischen Mtth. gemachte Fälschung späterer Interpolatoren. Der Inhalt wird bei der Untersuchung nur in Betracht gezogen, um gemäss den Angaben des Hieronymus die Verschiedenheit vom kanonischen Mtth., also auch vom hebräischen Mtth. zu constatiren, während die Aechtheit und Ursprünglichkeit desselben von vornherein feststeht und zwar aus dem Grunde, weil die Kirchenväter ein verfälschtes Evangelium nicht so hätten empfehlen können. Lessings Hypothese[2]) zieht nun von einem freieren Standpunkt aus die Consequenz, welche vom altorthodoxen nicht möglich war. Denn war es ein altes, ursprünglich hebräisches Evangelium und dies mit dem Anspruche, von dem Apostel Matthäus abgefasst zu sein, so brauchte bloss das Inspirationsdogma zu fallen, um es als Quelle unseres Mtth. betrachten zu können.

Die Hypothese Lessings ist aufgebaut auf die drei Namen dieses Evangeliums, sofern sich dieselben leicht aus den geschichtlichen Verhältnissen als Bezeichnung des ersten aller Evangelien erklären lassen, nämlich: „Evangelium der Apostel“ nach den

1) Grabius, Spicilegium SS. Patrum, 1698, p. 15.
2) Lessing, neue Hypothese u. s. w., theol. Nachlass, 1784.

Digitized by Google

Gewährsmännern — „Evangelium der Hebräer" nach den Lesern — „Evangelium des und des ..." nach dem Redactor und Uebersetzer. Matthäus übersetzte dieses für die hebräischen Christen geschriebene Evangelium in die griechische Sprache, und da er ebenso gut hätte hebräisch schreiben können, so verwechselte man bald Uebersetzung und Original, so dass auch sein Name von jener auf dieses überging. Obschon diese Ansicht durch ihre Klarheit und Einfachheit auf den ersten Blick etwas Bestechendes hat, so wird sie doch dem H.E. keineswegs gerecht; er meint zwar damit zwanzig Dinge erklären zu können, die sonst ein Räthsel bleiben, nämlich die verschiedenen sich widersprechenden Angaben der Kirchenväter, indem er so den hebräischen Mtth. der Tradition mit dem H.E. identificirt, allein er begnügt sich hierbei, die innere Wahrscheinlichkeit einer solchen Entwicklung der Evangelienlitteratur mit jenen Angaben in Einklang zu bringen, ohne die Schwierigkeiten, welche einer Vereinigung dieser Angaben entgegenstehen, näher zu berühren. Doch war mit dieser flüchtig hingeworfenen, immerhin genialen Hypothese eine Zeit lang der Weg gewiesen, den die Evangelienfrage in der Folge einschlagen sollte.

Sie fand ihren Nachfolger zunächst in Eichhorn[1], welcher zum ersten Mal das Problem, welches die Synoptiker in ihrer Aehnlichkeit und Verschiedenheit dem aufmerksamen Auge darbieten, klar erfasste und durch die Postulirung eines Urevangeliums zu lösen suchte. Der Gesichtspunkt Lessings, die Evangelien nicht mehr als Ergebnisse mechanischer Inspiration, sondern als Produkte des menschlichen Geistes und damit in geschichtlicher Entwicklung zu betrachten, musste ihn, um die Aehnlichkeit der Synoptiker zu erklären, einerseits ebenfalls auf ein gemeinsames Urevangelium führen, während andrerseits die Verschiedenheit und die Abweichungen derselben von einander nur durch eine Reihe nun verlorener Mittelglieder erklärt werden konnten. Dann durfte aber das schon eine ausgebildete Tradition verrathende H.E. nicht mehr die erste Stelle einnehmen, und es wurde desshalb als Urevangelium bloss ein roher Entwurf eines Evangeliums statuirt, welchem aber das H.E. der Kirchenväter immer noch näher stehe als unsere Synoptiker. Sein Schüler Weber[2]) aber

1) Eichhorn, Einl. in das N.T., 1805.

2) Weber, neue Untersuchung über Alter und Ansehen des H.E., 1806.

Digitized by Google

setzt das H.E. wieder an die Stelle des Eichhorn'schen Urevangeliums. Gegen einen Angriff der hallensischen Litteraturzeitung sucht er die Ansicht seines Meisters sowie auch seine eigene Modificirung derselben in einer Monographie zu vertheidigen und neu zu begründen. Er betont zuerst das hohe Alter dieses Evangeliums, welches von Papias bis auf Hieronymus als eine überall bekannte Biographie Jesu gelte, sucht dann aus dem Namen und der Sprache nachzuweisen, dass es noch in die Zeit palästinensischer Ueberlieferung gehöre, und behauptet aus den Angaben der Kirchenväter und den Uebersetzungen des Hieronymus sein immer noch hohes Ansehen in der Kirche. Die Fragmente seien zum grössten Theil Parallelen zu unsern Evangelien und, was in den kanonischen nicht enthalten sei, habe doch gleiches Gepräge und gleichen Gehalt und sei auch von gleichem Werth. Die Verschiedenheit sei, wie schon Eichhorn sagte, nicht eine in Wort und Geist, sondern im Stoff begründete, es habe Vieles darin gestanden, was uns sonst fehle. Auch falle der Gebrauch des H.E. in der katholischen Kirche in eine frühere Zeit als derjenige der anderen Evangelien, man habe desshalb guten historischen Grund, dieses als Grundschrift jener anzunehmen, freilich in verschiedenen, mehr oder weniger vollständigen Exemplaren. Bei diesen Untersuchungen war gemäss ihren Voraussetzungen die Hauptsache, die Existenz des H.E. in möglichst früher Zeit nachzuweisen, während der Inhalt desselben, der ja doch nur fragmentarisch überliefert war, erst in zweiter Linie kam und dann der ersten Frage leicht angepasst werden konnte.

Um die Apostolicität des kanonischen Mtth. festzuhalten, verwarf Hug[1] die Urevangeliumshypothese und trat für eine ursprünglich griechische Abfassung des ersten Evangeliums ein. Die Tradition eines hebräischen Mtth. führt er auf die Aussage des Papias zurück, welcher, wie Eusebius versichere, „ein wenig einfältig" war und sich von den Judenchristen irreleiten liess. Dieses judenchristliche Evangelium, welches sie selbst, um eine Autorität zu haben, auf den Apostel Matthäus zurückführten, stimmt schon in seiner Anlage mit unserm Mtth. nicht überein. Dagegen sichert ihm die genetische Epoche, welche bis an die Zeitgenossen des Herrn grenzt, immerhin einen historischen Werth

1) Hug, Einl. in die Schriften des N.T., 2. Aufl., 1821, II, S. 15 ff.

Digitized by Google

zu, wesshalb es auch von Ignatius u. A. benützt wurde. Einzelne Ungereimtheiten wie das „modo me tulit mater mea Spiritus sanctus . . .“ berechtigen desshalb noch nicht dazu, das Ganze zu verwerfen, sondern da mehrere darin enthaltene Stücke des Herrn nicht unwerth sind, muss man die einzelnen Theile prüfen. Hug lässt es unentschieden, ob die judenchristliche Schrift des Hieronymus ursprünglich identisch war mit der von Epiphanius citirten; doch zeige die Verschiedenheit dieser beiden, wie willkürlich geändert worden sei, so dass die Aussage in Bezug auf die Verfasserschaft des Matthäus keinen Glauben verdienen könne.

In noch erhöhtem Masse hatte Gieseler[1]) das H.E als ein willkürliches Machwerk der Judenchristen von den kanonischen Evangelien getrennt. An die Stelle eines schriftlichen Urevangeliums setzte er ein mündliches, nämlich den lebendigen Fluss der Tradition, und diese habe sich in den vier kanonischen Evangelien in ihrer ursprünglichen Reinheit fixirt, sei aber mit der Zeit, wie sie schon bald nach ihrem Entstehen durch den Reichthum des Stoffes mannigfache Aenderungen und Verschiedenheiten aufgewiesen habe, auch ungehörigen Erweiterungen und Verfälschungen zugänglich gewesen. Den Niederschlag dieser verfälschten Tradition bilden die ausserkanonischen Evangelien, welche sich, an den kanonischen gemessen, durch „mystischen Unsinn und Weitschweifigkeit“ als apokryph erweisen. Unter diesen apokryphen Evangelien unterscheidet er zwei Aeste: der eine, syro-chaldaeisch geschrieben, unter dem Namen „Hebräerevangelium“, kam erst unter Hadrian, wo die Spannung zwischen Juden- und Heidenchristen begann, in Aufschwung; der andere, das sog. Aegypterevangelium, wurde die Quelle vieler ketzerischer Schriften. Unter dem H.E., synonym mit dem „evangelium secundum apostolos“, welches die Kirchenväter einen verfälschten Matthäus nennen und den Nazaräern oder Ebioniten zuschreiben, sind wohl nach Hieronymus und Epiphanius verschiedene Schriften gemeint, schon dadurch unterschieden, dass die eine Mtth. c. 1. 2 enthalten, die andere gleich mit Mtth. c. 3 begonnen hat. Wie bei Hug so wird also auch bei Gieseler das H.E., was seine Abfassung betrifft, in eine spätere Zeit gerückt, und zwar ist hierbei

1) Gieseler, histor. krit. Versuch über Entsteh. der schriftl. Evangel., 1818, S. 8 ff.

Digitized by Google

besonders der fremdartige Inhalt massgebend, so wie auch das abschätzige Urtheil des Epiphanius.

Durch die Diegesentheorie Schleiermachers[1]) und durch seine der Papiasstelle entnommene hebräische Spruchsammlung des Apostels Matthäus bekam die Evangelienfrage eine neue Wendung. Das H.E., welches ein zusammenhängendes, einheitliches Lebensbild Christi zu enthalten scheint, konnte nicht mehr Urevangelium sein, sondern wurde auch wie die Synoptiker als ein Aggregat einzelner Erzählungen und kleinerer Aufsätze betrachtet, gleichsam „eine Schwester“ des kanonischen Mtth., wie dieser ebenfalls aus der papianischen Spruchsammlung des Apostels Mtth. hervorgegangen. Olshausen[2]), welcher den griechischen Mtth. als eine vom Evangelisten selbst verfertigte freie Bearbeitung des hebräischen Mtth. betrachtete, liess auch das H.E. aus dem hebräischen Original hervorgehen als Evangelium der hebräisch redenden Judenchristen, doch sei es von mancherlei fremdartigen, späteren Zusätzen durchzogen. Aber schon De Wette[3]) sah darin eine zwischen Mtth. und Lucas schwankende, aus griechischen Quellen stammende Schrift, deren apokrypher Charakter dem Gedanken an eine ursprüngliche oder selbständige Schrift widerspreche, vielmehr unsere Evangelien zur Voraussetzung habe. Auf einen griechischen Text weise besonders die Interpretation des Namens „Barrabas“. Hieronymus habe es wohl zuerst für den hebräischen Mtth. gehalten wie die Kirche, habe aber nachher den Unterschied eingesehen; in seinem Exemplar sei wohl auch die Geburtsgeschichte enthalten gewesen, während sie bei Epiphanius, dessen Angaben übrigens sehr verwirrt seien, gefehlt habe. — So verlor das H.E. immer mehr seine Bedeutung und sank von einem werthvollen Denkmal der apostolischen Zeit zu einem apokryphen Machwerk des zweiten Jahrhunderts hinab, indem man immer allgemeiner einen verfälschten Mtth. darin zu erblicken glaubte.

Diese letztere Meinung wurde wesentlich modificirt durch

1) Schleiermacher, Versuch über Lucas, 1817.

2) Olshausen, Nachweis der Aechtheit sämmtl. n. t. Schriften, 1832. S. 35.

3) De Wette, Lehrbuch der histor. krit Einl. in das N.T., V. Aufl., 1848 S. 88 ff.

Digitized by Google

K. A. Credner[1]) in seinen scharfsinnigen Untersuchungen über die Evangelien der Judenchristen; aber trotz mancher neuer und werthvoller Gesichtspunkte vermochte auch er nicht dem H.E. völlig gerecht zu werden. Er stellt zuerst den Begriff des Judenchristenthums fest und sucht aus dessen Charakter zu beweisen, dass hier das Bedürfniss nach einem n. t. Kanon nicht vorhanden war, dass wir desshalb weder bei allen Judenchristen dasselbe Evangelium, noch dieses eine immer unverändert erwarten dürfen. Dann nimmt er Justins „Denkwürdigkeiten der Apostel" zum Ausgangspunkt, indem er Dial. c. Thryph. c. 97 das Euseb. h. e. VI, 12 erwähnte Petrusevangelium zu erkennen meint, welches auch den pseudoclementinischen Schriften zu Grunde liege, und in welchem demnach der Kern der judenchristlichen Evangelienbildung zu suchen sei. Bei den Kirchenvätern seien nun drei solcher Evangelien erwähnt:

1) Epiphanius legt den Ebioniten ein *εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους* bei, welches rechtgläubige Christen für den hebräischen Mtth. hielten. Diese Schrift scheine aber den verschiedenen Angaben nach den Clementinen ähnlich gewesen zu sein, welche die Predigt des Evangeliums vor verschiedenen Zuhörern erzählten. Der Text selbst sei schon nach dem System der Ebioniten verändert worden (*ἐγκρίδες* statt *ἀκρίδες*).

2) Ein anderes Evangelium, welches griechisch geschrieben war und in seinen Fragmenten eine lebendige Anschauung des Lebens und der Lehre Jesu zeigte, findet er angedeutet bei Hegesipp, Clemens-Alexandrinus und Origenes. Die Kirchenväter hatten es für einen verfälschten Matthäus gehalten, doch sei es wohl eher auf die Praedicatio Petri als seine Quelle zurückzuführen.

3) Ein drittes Evangelium erwähnt Hieronymus, welches zu seiner Zeit noch bei den Nazarenern im Gebrauch war, und in welchem die Kirche den hebräischen Mtth. vermuthete. Hieronymus, der diese Meinung nur solange getheilt habe, als er es nicht selbst gelesen, — die Worte jener viel umstrittenen Stelle de vir. illustr., c. 3: „Porro ipsum Hebraicum habetur usque hodie — — — describendi facultas fuit" seien von Hieronymus vor-

1) Credner, Beiträge zur Einl. in die bibl. Schriften. 1832, I. S. 386, 399 ff.

Digitized by Google

läufig an den Rand geschrieben worden, ehe er die Sache selbst genauer geprüft habe; im Uebrigen theile er die traditionelle Ansicht mit — drücke sich später darum so schwankend aus, weil er den Vorwurf der Kirche fürchtete, wenn er der traditionellen Ansicht entgegenträte. Er selbst habe dieses Evangelium ohne Titel überkommen, es aber mit Recht für identisch gehalten mit dem H.E. des Origenes. Schon daraus gehe hervor, dass er es nicht für den hebräischen Mtth. halten konnte. Diese Schrift, die sich durch Uebersetzungsfehler (Barrabas) als aus einem griechischen Text stammend erweise und durch ebionitische Gedanken (über die Sünde der Propheten) beeinflusst sei, könne nicht vor Trajan abgefasst sein; sie sei eine Uebertragung der hebräisch redenden Nazarener, habe aber doch auch manche interessante Einzelheiten enthalten, welche den Parallelen der Synoptiker vorzuziehen seien (z. B. die Grabwache durch den Knecht des Hohenpriesters).

Alle diese drei Evangelien seien von den Kirchenvätern *καθ' Ἑβραίους* genannt worden nach den Lesern oder *Ἑβραϊκόν* nach der Sprache, doch könne weder das eine noch das andere der eigentliche Name sein. Credner kommt desshalb zu dem überraschenden Resultat, dass es ein *εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους* gar nie gegeben habe. Wenn die Kirchenväter alles, was sie von ausserkanonischen Evangelien bei den Judenchristen fanden, darauf zurückführten, so möchte damit weniger eine bestimmte Schrift als vielmehr die evangelische Ueberlieferung der Judenchristen überhaupt gemeint sein. Ebenso gäbe es ein „evangelium secundum apostolos“ bloss in der Meinung der Kirchenväter, welche die Stellen aus der Predigt Petri und den Clementinen, wo die Apostel selbst redend auftreten, glaubten auf ein so benanntes Evangelium zurückführen zu müssen.

Durch die unerweisbare Voraussetzung von einem den judenchristlichen Evangelien zu Grunde liegenden petrinischen Schriftenkreis war diese Untersuchung von Anfang an in ein falsches Geleise gerathen, das von der rechten Würdigung des H.E. abführen musste, wodurch auch die richtig gewonnenen Resultate eine falsche Umdeutung erfuhren. Hat Credner das H.E. in richtiger Weise von dem Mtth.-Evangelium losgelöst, so lässt er es doch wieder aus einer griechischen Quelle hervorgehen, aus dem Evangelium oder der Praedicatio Petri, obschon sich keine

Digitized by Google

bestimmte Angabe dafür aufweisen lässt; und hat er einerseits das Ebionitenevangelium des Epiphanius von dem Nazarenerevangelium des Hieronymus getrennt, so verwischt er diese Trennung andrerseits wieder dadurch, dass er den Namen des ersteren (sec. XII apostolos) für eine Fiction der Kirchenväter, den Namen H.E. für allen gemeinsam erklärt. Hieran ist freilich die Confusion des Epiphanius schuldig, wie sich später zeigen wird; allein der bestimmten Erklärung der Alexandriner und des Hieronymus gegenüber, welche beide mit diesem Ausdruck ein bestimmtes Evangelium bezeichnen, kann die confuse Angabe des Epiphanius nicht in Betracht kommen. Immerhin bleibt es auch hier ein grosses Verdienst Credners, durch seine Untersuchungen neue Gesichtspunkte eröffnet zu haben, so die Betonung einer eigenen, selbständigen judenchristlichen Tradition, die ihn auch im H.E. alte, ursprüngliche Bestandtheile erkennen liess, und er hat damit einer Betrachtung Bahn gebrochen, welche sich nicht mehr durch irrige Beziehungen zum hebräischen Mtth. braucht verwirren zu lassen.

b.

Einen neuen Versuch, das H.E. in die eigentliche Evangelienfrage hineinzuziehen, machte Schneckenburger [1]), als die Apostolicität des griechischen Mtth. sich immer mehr als fraglich erwies. In der Deutung des Papiasfragmentes (Euseb. h. e. III, 39, 16) folgte er der Ansicht Schleiermachers und fand nun eine solche schriftliche Erläuterung der Herrensprüche (*ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος*) im H.E., welches von der Spruchsammlung her den Namen *κατὰ Ματθαῖον* erhalten habe. Eine Redaction dieses H.E. besitze die Kirche in ihrem ersten Evangelium. Er beruft sich für diese Ansicht auf Irenäus, Epiphanius und Hieronymus, welche den Ebioniten den hebräischen Mtth. zuschrieben, und weil dieser vom kanonischen Mtth. abgewichen sei, habe ihn Eusebius zu den *νόθα* gerechnet. Unser Mtth. sei ein planmässiger Auszug, eine freie, kürzere Redaction des H.E., welches nach Epiphanius *πληρέστατον* war. Er sieht auch in den „eruditi Hebraei“ des Hieronymus Nazarener d. h. Juden-

1) Schneckenburger, über den Ursprung des ersten Evangeliums. 1834, S. 105 ff.

christen und schliesst daraus, dass schon die Geburtsgeschichte in ihrem Evangelium enthalten war. Durch eine weitere Vergleichung der Fragmente mit dem kanonischen Mtth. sucht er eine solche Ableitung als möglich zu erweisen, verfährt aber hierbei insofern ziemlich willkürlich, als er bald die Fragmente bei Epiphanius, bald die bei Hieronymus wählt, die ersteren sogar den letzteren vorzieht (in der Taufgeschichte), während er sich doch andrerseits wieder genöthigt sieht, die scharfe Opposition gegen die Opfer bei Epiphanius einem spätern ebionitischen Redactor zuzuschreiben. Den Unterschied zwischen Hieronymus und Epiphanius führt er auf zwei verschiedene Redactionen zurück, eine ältere nazarenische, welche wohl die „älteste Traditionssammlung" über Jesus gewesen sei, aber auch schon mit mythisch ausgeschmückten Notizen (z. B. die Erscheinungen des Auferstandenen) versehen, und eine jüngere gnostisirende, bringt aber dadurch, dass er bald die eine, bald die andere benützt, eine gewisse Unsicherheit in die Sache, welche seine Aufstellungen sich nicht über die Grenze subjectiver Vermuthungen erheben lässt. Immerhin hat er das Verdienst, die ursprünglich hebräische Abfassung des H.E. entgegen der herrschenden Meinung wieder und die Ursprünglichkeit einzelner Fragmente gegenüber dem kanonischen Mtth. zuerst geltend gemacht zu haben. Mit Recht wendet er sich gegen De Wette, dass die Interpretation des „Barrabas" keineswegs aus einem Uebersetzungsfehler entstanden sei, sondern der richtigen hebräischen Lesart entspreche, und dass schon die Fassung des heiligen Geistes als Mutter Christi eine hebräische Conception verrathe. Aber seine Ansicht fand keinen Nachfolger und keinen Vertheidiger, das H.E. schien in der Evangelienfrage seine Rolle ausgespielt zu haben, bis ein Jahrzehnt später von anderen Voraussetzungen und mit einer anderen Methode die Tübingerschule auf dasselbe Resultat kam.

Um ihre durch abstracte Geschichtsspeculation gewonnene bekannte These von dem judenchristlichen Charakter des ersten und zweiten Jahrhunderts der christlichen Kirche sicher zu stellen, postulirte diese als Anfang des christlichen Schriftenkanons eine reiche judenchristliche Litteratur, welche uns noch in ihren zwei Hauptrepräsentanten, der Apokalypse und den Resten des H.E., erhalten sei. Das H.E. in seiner ursprünglichen

Gestalt sollte dann die Grundlage unserer Evangelien sein, welche, hervorgegangen aus dem Kampfe mit dem Paulinismus, den Ausgleich suchen zwischen den beiden sich schroff gegenüberstehenden Richtungen und sich desshalb durch ihren schwankenden Charakter als Tendenzschriften erweisen. Nun datiren aber die sichern Zeugnisse über das H.E. erst vom Ende des zweiten Jahrhunderts, gehen also nicht weiter zurück als die der kanonischen Evangelien; es galt desshalb, um jenen Standpunkt zu begründen, solche auch für die frühere Zeit aufzufinden. Dies suchte in vollem Umfange Schwegler[1]) zu thun. Er findet Spuren bei Cerinth, Papias, Justin, Hegesipp, Clem. Homilien, Tatian, Ignatius, sogar in Jacobus 5, 12 und 2 Petr. 1, 17, d. h. er führt alle evangelischen Reminiscenzen, welche sich am Ende des ersten und am Anfang des zweiten Jahrhunderts finden, auf das H.E. zurück, in ähnlicher Weise, wie es nach Credner die Kirchenväter sollen gethan haben. Das abschätzige Urtheil De Wettes sucht er zu entkräften[2]), indem er betont, dass keine n. t. Schrift eine so ununterbrochene Reihe von Zeugnissen aufzuweisen habe, auch fordere schon das milde Urtheil der Kirchenväter und der weit ausgedehnte Gebrauch dieses Evangeliums zu einem vorsichtigeren Urtheil auf. Dazu komme ferner, dass die Ueberlieferung des H.E. sich mit derjenigen des hebräischen Mtth. in gewissen Hauptpunkten auffallend berühre, welche Berührung sich nicht nur auf die Sprache, sondern auch auf den Ort des Ursprungs und auf den Leserkreis erstrecke, so dass, wenn Hieronymus die Identität beider behaupte (de vir. ill. c. 3.), daran nicht zu zweifeln sei. Warum hätte dieser, so bemerkt Schwegler gegen Credner, nicht die Verschiedenheit eingestehen und betonen sollen, wenn er sie wirklich verschieden gefunden hätte?

Andrerseits zeige aber das H.E. eine fliessende, wandelbare Beschaffenheit, wie denn auch die Citate bei Epiphanius und Hieronymus nicht mehr zusammenstimmen wollen. So habe bei Ignatius und Hegesipp die Geburtsgeschichte darin gestanden, bei Epiphanius dagegen habe sie gefehlt. Diese Veränderlichkeit zeige sich besonders in den vielen ausserkanonischen Evangelien,

1) Schwegler, nachapostol. Zeitalter. 1846, I, S. 197 ff.
2) Zellers Jahrbücher, 1843. S. 550 ff.

Digitized by Google

die damit verwandt sind, die alle je nach den Richtungen, Localitäten, Schulhäuptern verschiedene Namen führen, und die doch alle bloss verschiedene Spielarten ein und desselben Urevangeliums seien, des H.E. oder Petrusevangeliums, deren letzte sich in unserm ersten Evangelium noch erhalten habe. Als weitern Grund für das hohe Alter dieses einen Evangeliums könne sein Name oder besser seine Namenlosigkeit gelten; denn H.E. sei es erst von den griechischen Vätern genannt worden und habe wohl ursprünglich wie das des Marcion bloss *εὐαγγέλιον* geheissen. Später werde es auch „evangelium sec. apostolos" (Justin, Hieronymus) oder „evangelium Petri" (Theodoret) genannt; sein Zurücktreten erkläre sich aus der allmählichen Verschmelzung der Juden- und Heidenchristen, für welche dann die kanonischen Evangelien in Geltung blieben. Auf die einzelnen Fragmente geht Schwegler nicht näher ein, da ihm die Existenz eines solchen Evangeliums die Hauptsache ist, während der Inhalt nach ihm ein fliessender war und mit dem fortschreitenden Zeitbewusstsein sich mannigfach veränderte, indem Veraltetes ausgemerzt, Zeitgemässes zugesetzt wurde.

Dieser Ansicht stimmte auch der Meister der Tübingerschule F. Ch. Baur bei und machte die Resultate seines Schülers zu den seinigen [1]. Allein bei ihm wird uns noch deutlicher, auf welche Weise man zu diesen Resultaten gelangt war, freilich an der Hand historischer Belege, aber zum Ausgangspunkt machte man den Universalismus des Johannesevangeliums und suchte von da aus nach einem bestimmten Schema die ganze Entwicklung der christlichen Kirche rückwärts zu construiren, unter der Voraussetzung, dass dieser Universalismus bloss der Ertrag eines langen Kampfes gewesen sein könne.

Da konnte man nicht mehr beim kanonischen Mtth. stehen bleiben, sondern musste weitergehend bei einem streng judenchristlichen Evangelium ankommen, welches die Grundlage der ganzen Evangelienlitteratur bilden sollte. Und dieses fand man im H.E. der Kirchenväter und führte die ältesten evangelischen Reminiscenzen darauf zurück, gleichviel ob die erhaltenen Fragmente dazu passten oder nicht; im letztern Falle sind es eben spätere Zusätze, die desshalb auch zum Theil apokryph lauten und es

1) F. Ch. Baur, krit. Untersuchungen über die Evangelien. 1847, S. 572.

Digitized by Google

begreiflich machen, dass Hieronymus in seinem Urtheil über das H.E. schwankend wurde. So ergiebt sich denn, dass das H.E. uns in seiner ursprünglichen Gestalt nicht mehr erhalten ist, sondern mannigfach variirt erscheint, weil das alte H.E., welches identisch war mit den *λόγια* des Apostels Mtth., schon früh übersetzt und vielfach modificirt worden war, bis es endlich die Gestalt des kanonischen Mtth. erhalten hat. Seit der Tübingerschule ist es desshalb üblich geworden, nicht mehr von einem H.E., sondern von einem Stamm der Hebräerevangelien zu reden und so diesem Namen lediglich eine allgemeine Bedeutung zuzuschreiben, wie dies schon Credner in ähnlicher Weise gethan hatte. Allein die nähere Untersuchung wird zeigen, dass dies keineswegs richtig ist, dass die Kirchenväter vielmehr ein ganz bestimmtes Evangelium mit diesem Namen bezeichnet haben.

Gegen diese Ansicht der Tübinger hat De Wette seinen Standpunkt von Neuem dargelegt. Dann war es besonders Frank, welcher in einer eingehenden Monographie sowohl gegen Schneckenburger als auch gegen Schwegler den secundären Charakter des H.E. darthun wollte[1]. Er sucht zunächst die äussern Zeugnisse, welche Schwegler für das hohe Alter geltend gemacht hatte, zu entkräften, indem er die dort hervorgehobenen Citate der apostolischen Väter theils auf mündliche Tradition, theils auf gedächtnissmässige freie Reproduction zurückführte, und betont, dass Hegesipp neben dem H.E. schon kanonische Evangelien benützt habe. Er giebt zwar zu, dass Hieronymus dieses anfangs für identisch gehalten habe mit dem hebräischen Mtth., aber bloss aus voreiliger Freude über die Entdeckung desselben, später sei er selbst von dieser unbegründeten Annahme abgekommen. Was die Fragmente betrifft, so würden sie sich (gegen Schneckenburger) sämmtlich als secundäre Bildungen, als Erweiterungen und Umbildungen der Tradition ins Apokryphe verrathen. So soll sich z. B. in der Art und Weise, wie Petrus im H.E. erscheint, ein falscher Individualisirungstrieb der Sage geltend machen, sowie die Erscheinung des Auferstandenen vor Jakobus eine reine, dem grossen Apostel der Urgemeinde zu lieb gemachte Erfindung sein soll. Das H.E., so

1) Frank, theol. Stud. u. Krit., 1848, S. 369 ff.

Digitized by Google

lautet sein Resultat, stellt da Zusammenhang her, wo die ursprüngliche Sage Lücken gelassen hat, und arbeitet so die Tradition nach einem fertigen System um. Von verschiedenen Redactionen dürfe man nicht sprechen, weil sich nirgends die ursprüngliche Form erhalten habe; aus Epiphanius gehe bloss hervor, dass es verschiedene Anfänge hatte. Frank fasst desshalb die von Epiphanius und Hieronymus citirten Fragmente in ein Evangelium zusammen und sieht darin einen verfälschten Mtth. Mit besonderer Betonung der von Hieronymus erhaltenen hebräischen Worte des H.E. sucht auch Delitzsch[1]) den secundären Charakter zu erweisen, indem er diese als auf einem Missverständniss der entsprechenden griechischen Ausdrücke bei Mtth. beruhend darstellt und damit eine ursprünglich hebräische Abfassung des H.E. verneint.

Einen mehr vermittelnden Standpunkt, welcher dem wahren Sachverhalt in gewissem Sinne näher kommt, aber doch in der Tradition wieder hängen bleibt, immerhin aber dem H.E. einen relativen Werth zuerkennt, vertreten Thiersch und Ebrard. H. W. Thiersch[2]) geht aus von der uralten Tradition des hebräischen Mtth., der nirgends aufzufinden sei; dagegen zeige sich in „räthselhaft wechselnden Gestalten" das apokryphe Hebräerevangelium, und wenn es auch bei seinem abenteuerlichen Charakter ein unglücklicher Gedanke sei, dies für die Urschrift des Apostels zu halten, so könne diese letztere ihm doch ursprünglich zu Grunde liegen. Denn die Vorliebe für groteske Züge und abenteuerliche Berichte musste es den Judenchristen nahe legen, die apostolische Schrift, die in ihren Händen blieb, zu erweitern und auszuschmücken, wobei freilich auch noch manch wahre und ächt historische Tradition mit hineingekommen sein könne. Auf diese Art aus der mündlichen Ueberlieferung bereichert, erhielt dies Evangelium den Namen „secundum apostolos" und konnte weder als kanonische noch als häretische Schrift gelten, weil es beides zugleich war, wesshalb es die Kirchenväter ohne Anstoss benützen durften. Eine solche Veränderung sei aber nicht allmählich geschehen, sondern auf einmal, und damit habe es sein Bewenden gehabt bis zur gnostischen Will-

1) Delitzsch, Zeitschr. f. luth. Theol. u. Kirche, 1850, S. 456 ff.

2) Thiersch, Versuch zur Herstellung des histor. Standp. f. d. Krit. der n. t. Schriften, 1845, S. 185 ff.

Digitized by Google

kür der spätern Ebioniten, welche dieses Evangelium noch weiter corrumpirten. Mit Thiersch stimmt im Wesentlichen Ebrard[1]) überein. Auch er sieht im H.E. ursprünglich den hebräischen Mtth., welcher gegen Ende des zweiten Jahrhunderts bei den Nazarenern und Ebioniten Zusätze erhielt und desshalb in der Achtung der Katholiker immer tiefer sank (Nazarenerevangelium des Hieronymus), bis er endlich mit Benützung des Lucas zu einem apokryphen Machwerk umgearbeitet wurde (Ebionitenevangelium des Epiphanius). Demnach wären es drei Redactionen desselben Evangeliums, welche bei den Ebioniten den Namen H.E. führten. In der ersten Zeit wird es einfach citirt als hebräischer Mtth., aber schon dass Origenes keinen unbefangenen Gebrauch mehr davon macht, zeigt eine Depravation. Doch sind es einstweilen noch harmlose Zusätze, Erklärungen und Nebenzüge, welche nichts häretisches an sich haben und sich zum ursprünglichen Text verhalten wie die Targumim zum A.T.; dahin gehöre auch das „modo me tulit mater mea Spiritus sanctus etc. . .“, welches Origenes und Hieronymus, wenn es apokryph wäre, nicht anführen würden. Das Nazarenerevangelium lasse auch den zu Grunde liegenden Mtth. noch genau erkennen, welcher bei der Redaction der Ebioniten durch ein apokryphes Gewebe schon unkenntlich gemacht sei. Aber weder das „Barrabas“ bei Hieronymus noch das ἐγκρὶς bei Epiphanius (welches auf Num. 11, 8 sich beziehe und im Citat nach der LXX übersetzt sei,) weisen auf eine griechische Quelle hin oder auf eine Entstehung aus unsern kanonischen Evangelien.

Bleek[2]) stellt in einer Recension von Ebrards Ansicht die Richtigkeit der Tradition eines hebräischen Mtth. in Abrede, wie es nach Erasmus die meisten alt-reformierten und alt-lutherischen Theologen und seit E. G. Paulus auch Hug, De Wette u. A. gethan haben, da Papias ein unkritischer Mann gewesen sei und sich leicht habe täuschen lassen. Der hebräische Mtth. der Kirchenväter sei nichts anderes als das H.E., welches in aramäischer Sprache bei den Nazarenern existirte, nichts authentisches und nichts apostolisches enthielt, sich vielmehr durch

1) Ebrard, wissenschaftl. Kritik der evangel. Geschichte, II. Aufl., 1850, S. 769 ff.

2) Bleek, Beiträge zur Evangelienkritik, 1846, S. 60 ff.

Digitized by Google

einzelne Uebersetzungsfehler als eine für die hebräischen Christen gemachte aramäische Bearbeitung einer griechischen Schrift erweise, nämlich unseres ersten Evangeliums. Ewald [1]) erklärt es gar für ein „Bastardwerk", welches aus der tiefgesunkenen Evangelienlitteratur hervorgegangen sei. Es habe nichts von der Geburts- und Kindheitsgeschichte enthalten, doch habe es für solche Auslassungen reichlich entschädigt durch eine freiere, kühnere Darstellung (z. B. das modo me tulit etc...), durch Verarbeitung des bloss hingeworfenen Stoffes, sodass dieser oft ursprünglicher aussähe (z. B. Rede des caementarius, Gespräch mit dem Jüngling), durch Reichthum und Fülle des Inhalts, welche es wahrscheinlich machten, dass alle früheren, also auch unsere kanonischen Evangelien benützt seien, und nur, weil es hebräisch geschrieben war, sei eine Verwechselung mit dem hebräischen Mtth. möglich gewesen.

Jemehr aber dem H.E. seine hebräische Grundlage entzogen wurde, um so mehr musste es zum späten Machwerk herabsinken. Anger [2]), welcher in seinen Untersuchungen über die a. t. Citate des kanonischen Mtth. zu dem Resultat kommt, dass das Mtth.-Evangelium wegen seiner Beziehung zur LXX ursprünglich griechisch geschrieben war, sieht in den Fragmenten des H.E. eine spätere, abgeleitete Form, nämlich eine aramäische Ueberarbeitung des griechischen Mtth. Auch die Tübingerschule fing an, ihre frühere Stellung in dieser Sache aufzugeben. Hatte sich schon F. Ch. Baur in späterer Zeit zurückhaltender ausgedrückt [3]), so giebt Weizsäcker [4]) das H.E. vollends preis und will darin nichts anderes erkennen als „Abwandlungen des Mtth.-Evangeliums in den geschlossenen Kreisen der Judenchristen", die nicht über die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts hinaufgehen. Die Weigerung des Johannes bei der Taufe Jesu sei zur Weigerung Jesu selbst geworden, weil er keine Sünde habe, und das von Hieronymus zu Mtth. 6, 11 erhaltene „mahar" zeige deutlich, dass das richtige Verständniss des entsprechenden *ἐπιούσιος* (von *ἐπὶ* und *οὐσία*) schon abhanden gekommen war.

---

1) Ewald, Jahrb. der bibl. Wissenschaft. VI, 1854. S. 36 ff.
2) Anger, Leipziger Universitätsprogramm, 1862, III.
3) Baur, Christenth. u. christl. Kirche u. s. w., II. Aufl. 1860, S. 25.
4) Weizsäcker, Untersuch. üb. die evangel. Geschichte, 1864, S. 223 ff.

Digitized by Google

Strauss[1]) und Keim[2]) urtheilten in ähnlicher Weise, und Volkmar[3]) unterscheidet das H.E. bestimmt von seiner judaistischen, aramäisch geschriebenen Bearbeitung des ursprünglichen Evangeliums (seines Marcus) als eine Arbeit der strengen Judenchristen, welchen selbst der judenchristliche Mtth. nicht mehr genügte. Trotzdem man verschiedene Redactionen unterscheiden könne theils mit, theils ohne Vorgeschichte, so verrathen doch sämmtliche Fragmente ihr secundäres Verhältniss zu unserm Mtth., oder, wie er es an anderer Stelle ausdrückt, die ausserkanonischen Evangelien, die Baur früher als Helfer annehmen wollte, sind, soweit sie erhalten sind, nur Nachbildungen unserer Synoptiker. Auch Holtzmann[4]) führt mit Berufung auf die Gründe von Bleek das H.E. als eine „bearbeitende“ Uebersetzung auf den griechischen Mtth. zurück, und nur Reuss[5]) hält noch in gewissem Sinne an der Ursprünglichkeit desselben fest, sofern er einerseits die Entstehung aus einer griechischen Schrift bestreitet, andrerseits auch auf das hohe Alter und die durch Sprache und Dogma gegebene Absonderung der Nazaräer und Ebioniten von der Kirche hinweist. Die verschiedenen, sich widersprechenden Nachrichten darüber legen es nahe, dass es mannigfachen Veränderungen unterworfen war, so dass wir auch über den Namen desselben bei den Judenchristen nicht zur Klarheit kommen können. Doch gehe aus den Andeutungen der Kirchenväter hervor, „dass dies Evangelium seinen Quellen oder seiner sonstigen Art nach mit unserm Mtth. nahe verwandt war und zwar, wenn solche Verwandtschaft als ein Verhältniss unmittelbarer Abhängigkeit betrachtet werden müsste, eher nachfolgend als vorhergehend“. — So hatte das H.E. zum zweitenmal seinen Ehrenplatz, die ursprüngliche Quelle unserer Synoptiker wenigstens theilweise zu sein, eingebüsst. Niemand wollte mehr für seine Ursprünglichkeit eintreten, da das Fremdartige seines Inhalts verbunden mit seinen scheinbar unläugbaren, nahen Beziehungen zu Mtth. deutlich auf ein apokryphes Machwerk

1) Strauss, Leben Jesu für das deutsche Volk, II. Aufl. 1864, S. 49.

2) Keim, Geschichte Jesu von Nazara, 1867, I, S. 29 ff.

3) Volkmar, die Religion Jesu, 1857, S. 406. — Ursprung unserer Evangelien u. s. w. 1866, S. 123.

4) Holtzmann, die synopt. Evangelien, 1863, S. 267.

5) Reuss, Geschichte der Schriften des N.T., V. Aufl. 1874, §§ 197, 198.

Digitized by Google

hinzuweisen schien, und nur darüber gingen die Meinungen noch auseinander, ob es, weil es auch in hebräischer Sprache vorhanden war, die Umarbeitung einer hebräischen Schrift sei oder auf griechische Quellen zurückgehe.

c.

Unter solch ungünstigen Beurtheilungen trat das H.E. immermehr in den Hintergrund und wurde in der Frage nach der Entstehung der Evangelien durch die apostolische Spruchsammlung und den Urmarcus verdrängt. Da war es die vereinzelte Stimme Hilgenfelds, welche ihm mit einem Mal seinen früheren Ehrenplatz zurückzuerobern suchte. Zwar hatte er noch selbst einige Jahre früher das H.E. aus einer griechischen Schrift hervorgehen lassen als eine aramäische Bearbeitung derselben, welche immerhin unabhängig von den kanonischen Evangelien zu Stande gekommen sei, und woraus dann Papias vermuthet habe, der Apostel Mtth. habe zuerst hebräisch geschrieben [1]).

Dagegen findet er diese papianische Apostelschrift bald wieder im H.E. und sucht diese seine Vermuthung nicht nur aus den Angaben der Kirchenväter, sondern besonders aus dem Charakter der Fragmente selbst zu erweisen [2]). Er beginnt damit, das Evangelium der Nazaräer und das der Ebioniten, welche bisher immer noch mehr oder weniger identificirt worden waren, streng zu scheiden, und hält es von vornherein für unwahrscheinlich, dass die Judenchristen, welche die directen Nachkommen der Urgemeinde waren, sich ihr Evangelium erst aus einer griechischen Schrift hätten übersetzen müssen. Nach der Angabe des Irenäus (adv. haer. 1, 26, 2) hiess das H.E. ursprünglich *κατὰ Ματθαῖον*, später aber gab man ihm, weil es den einzigen n. t Schriftbestand der Judenchristen ausmachte, den Namen *καθ' Ἑβραίους*. Dieses Evangelium war mannigfachen Veränderungen unterworfen. Epiphanius habe nur eine spätere

1) Hilgenfeld, die Evangelien nach ihrer Entstehung u. s. w., 1854, S. 117.

2) Hilgenfeld, Zeitschrift für wissensch. Theol., 1863, S. 345 ff. — N.T. extra canonem receptum, fasc. IV, I. Aufl. 1866; II. Aufl. 1884; vgl. auch die betreff. Abschnitte in seiner Einleitung zum N.T., 1875, S. 463 ff.

Digitized by Google

ebionitische Redaction gekannt, deren Fragmente ohne weiteres griechische Abfassung und späteren Ursprung verrathen, und deren Fortschritt (besonders in der Christologie) über das H.E. hinaus sein Gegenstück habe in dem Verhältniss des Johannesevangeliums zu den Synoptikern. Die ältere Gestalt habe Hieronymus für den hebräischen Mtth. gehalten und dies auch deutlich ausgesprochen, sich aber später, weil er bei Theodor von Mopsueste auf Widerspruch stiess, nur vorsichtiger so ausgedrückt, dass dies die gewöhnliche Meinung sei. Das H.E., welches auch den Namen „secundum apostolos“ geführt habe, sei schon früh ins Griechische übersetzt worden, wie die Alexandriner, Hegesipp und der Codex Tischendorf beweisen.

Hilgenfeld widmet zum ersten Mal auch den Fragmenten eine eingehende, sorgfältige Besprechung; er sucht sie, indem er gemäss seiner eben angeführten Meinung den kanonischen Mtth. zu Grunde legt, soviel als möglich in ihren ursprünglichen Zusammenhang zu setzen, um damit das ganze Evangelium einigermassen zu reconstruiren. Als Anfang postulirt er die Genealogie, dagegen habe die Geburtsgeschichte, die dem dogmatischen Bewusstsein eines Theils der Judenchristen widerspreche, gefehlt. Die Abweichungen vom kanonischen Mtth. tragen sämmtlich einen ursprünglicheren, alterthümlicheren Charakter, während wohl der weitaus grösste Theil mit unserm Mtth. werde übereingestimmt haben. Der Inhalt zeige noch nichts von dem Zwiespalt zwischen „judäisch-palästinensischen und ethnisch-universalistischen“ Bestandtheilen wie der kanonische Mtth. und passe desshalb sehr wohl zu der von ihm selber nachgewiesenen griechischen Urschrift desselben, vertrage sich auch mit der Tradition des hebräischen Mtth., so dass, „weil jede neue Untersuchung somit das Urtheil des Hieronymus und Lessings bestätige, im H.E. der archimedische Punkt der ganzen Evangelienfrage zu suchen sei, den man bisher vergeblich bei Marcus gesucht habe“. — Damit war das H.E. zum dritten Mal an den Anfang der Evangelienfrage gestellt. Die von Lessing flüchtig hingeworfene Hypothese hatte Eichhorn aufgegriffen und in formaler Beziehung weiter entwickelt; Schwegler hatte der Eichhornschen Hypothese ein historisches Colorit, bestimmte Anhaltspunkte gegeben, und Hilgenfeld erfüllte sie endlich mit einem concreten Inhalt, indem er in kühner Weise die Identification

der erhaltenen Fragmente mit dem postulirten Evangelium vollzog.

Noch über Hilgenfeld hinaus ging E. B. Nicholson, ein englischer Gelehrter, welcher dem H. E. eine eingehende Monographie widmete [1]). Um die Apostolicität des ersten Evangeliums aufrecht zu erhalten, greift er zu der veralteten Hypothese zurück, der Apostel Matthäus habe sowohl ein griechisches als ein hebräisches Evangelium geschrieben, und das letztere sei eben das H. E. der Kirchenväter. Diese Voraussetzung, welche an der ganzen Untersuchung erst ihre Stütze finden soll, scheint aber schon die Untersuchung selbst getragen und ihr an den schwierigen Stellen den Weg erleichtert zu haben. Nicholson nimmt seinen Ausgangspunkt ebenfalls bei Irenäus, tritt dann der Unterscheidung Hilgenfelds zwischen dem aramäischen Evangelium und seinen Uebersetzungen und auch dem Unterschied zwischen dem Nazaräer- und dem Ebionitenevangelium entgegen, weil Hieronymus die Nazaräer und Ebioniten dasselbe Evangelium gebrauchen lasse. In den Angaben des Hieronymus scheint er keine Schwierigkeiten zu finden, er reiht sie chronologisch aneinander und begnügt sich, aus der Berücksichtigung dieses Evangeliums bei den Kirchenvätern sein Ansehen und seine Bedeutung abzuleiten. Gegen Hilgenfeld bestreitet er die Identität mit dem Evangelium „secundum XII apostolos“, weil dies letztere allgemein unter die häretischen Schriften gerechnet werde, und versucht dann in ähnlicher Weise die vorhandenen Fragmente zu einem Ganzen zusammenzustellen. Er beginnt mit Epiph. 30, 13, weist dann aus Hieronymus mit abschätziger Kritik der Gegengründe Hilgenfelds das Vorhandensein der Geburtsgeschichte nach und stellt endlich in der Taufgeschichte die beiden verschiedenen Berichte des Hieronymus und des Epiphanius ganz naiv nebeneinander, während sich doch gerade hier unmöglich verkennen lässt, dass dieselben zwei ganz verschiedenen Evangelien angehören. Die Erklärung der einzelnen Fragmente ist eine mehr äusserliche, er giebt immer die synoptischen Parallelen, welche sich in einzelnen Ausdrücken und Wendungen als damit übereinstimmend erweisen sollen. Eine Zusammenstellung der Fragmente mit den kanonischen

1) Nicholson, the Gospel according to the Hebrews, London 1879.

Digitized by Google

Evangelien zeigt einen grossen Theil unabhängigen Stoffes für das H. E., keinerlei Beziehung zu Marcus und Johannes, dagegen deutliche Verwandtschaft mit Matthäus und theilweise auch mit Lucas. Da die „Compilationstheorie" diese Erscheinungen nicht erklären könne, weil das H. E. nach der Stichometrie des Nicephorus kürzer sei als Mtth. u. Luc., aber doch breiter und ausführlicher erzähle und dazu erst noch eigenen Stoff habe, so kommt Nicholson zu der Hypothese, der Apostel Mtth. habe sowohl das griechische wie das hebräische, nach ihm benannte Evangelium geschrieben und zwar das griechische zuerst, während die Verwandtschaft des hebräischen mit Lucas auf der etwas späteren mündlichen Tradition oder auf einem der vielen sonst noch in Gebrauch stehenden Evangelien beruhe. Gründe für die Priorität des griechischen Mtth. seien ferner das im H. E. vorkommende, eine spätere Zeit verrathende „Dominus" im Sinne von „magister", sowie die kürzere Form des H. E., welche sich mehr an das Geschichtliche als an das Lehrhafte halte und damit schon einem etwas späteren Bedürfniss entgegengekommen sei.

Die Schrift Nicholsons ist eine sorgfältige Arbeit, die eine grosse Gelehrsamkeit entwickelt (besonders auch in den Appendices, wo er unter Anderem verschiedene evangelische Reminiscenzen aus Justin, II. Clemensbrief, Origenes u. s. w. zusammenstellt, welche vielleicht ebenfalls dem H. E. entnommen sein könnten), aber doch zu keinem befriedigenden Resultat kommen konnte, weil sie schon von vornherein unter gewissen Voraussetzungen unternommen war, die eine freie Bewegung der Kritik hinderten; sie hat desshalb auch nirgends einen Vertheidiger gefunden. Hilgenfeld suchte gegen Nicholson seine Ansicht von neuem geltend zu machen [1]), aber auch er steht unseres Wissens mit seiner Hypothese allein da. Die neueren Einleitungen in das N. T. wiederholen sämmtlich die seit De Wette aufgekommene Meinung, dass das H. E. ein späteres, apokryphes Machwerk sei und unser erstes Evangelium zur Voraussetzung habe; so Bleek-Mangold, III. Aufl. 1875, § 40; Holtzmann, II. Aufl. 1886, S. 536 ff.; B. Weiss, 1886, S. 494 ff., von welchen der Letztere besonders die Abhängigkeit des H. E. von Lucas

1) Hilgenfeld, Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol., 1884, S. 188 ff.

Digitized by Google

betont. Man sucht auf Grund des von Hieronymus erhaltenen hebräischen Wortlautes einzelner Stellen, welche man wegen ihrer scheinbaren Abweichung vom griechischen Text der entsprechenden Parallelen bei Mtth. auf ein Missverständniss des hebräischen Uebersetzers zurückführen will, zu beweisen, dass eine griechische Schrift dem H. E. als Grundlage gedient habe, welche Ansicht auch durch das von Epiphanius erhaltene ἐγκρίς statt ἀκρίς für das Ebionitenevangelium bestätigt erscheint. Allein ist dieses letztere nicht ohne weiteres mit dem H. E. des Hieronymus identisch, dann sind jene erstgenannten Beweisgründe nicht mehr so beweiskräftig, obschon sie seit De Wette immer von neuem wiederholt werden, wie denn auch schon Mangold (a. a. O.) sie nicht mehr als absolut bindend will gelten lassen. So wurde auch die hebräische Grundlage des H. E. mit trefflicher Widerlegung der Gegengründe in neuester Zeit von einem katholischen Gelehrten D. Gla[1]) vertheidigt, welcher in ähnlicher Weise wie Thiersch und Ebrard in diesem judenchristlichen Evangelium eine Ueberarbeitung des hebräischen Mtth. vermuthet. Denn da die Nazaräer die Nachkommen der palästinensischen Urgemeinde waren, für welche der Apostel Mtth. sein Evangelium geschrieben haben soll, so müssten wir schon von vornherein in ihren Händen den hebräischen Mtth. erwarten, dessen Existenz Gla bis in die Zeit des Hieronymus meint nachgewiesen zu haben. Die Fragmente des H. E., verglichen mit dem kanonischen Mtth., weisen aber neben ächter apostolischer Tradition manches Unevangelische auf und tragen einen sekundären Charakter zur Schau, so dass Hieronymus, obschon er die wesentliche Identität mit dem hebräischen Mtth. anerkannte, doch die absolute nicht anerkennen konnte; sonst hätte er es ja auch nicht zu übersetzen brauchen. Auf dem engen Zusammenhang des H.E. mit dem hebräischen Mtth. beruhe das grosse Ansehen, welches dem ersteren von Seiten der Kirche zu Theil geworden sei.

Die Geschichte des H.E. zeigt ein buntes Wechselspiel der verschiedensten Urtheile. Dreimal hat die Welle der Kritik

---

1) Gla, Originalsprache des Matthäusevangel., 1887, S. 115 ff.

Digitized by Google

dieses Evangelium in die Höhe gehoben, freilich mit immer weniger Stimmen, und doch blieb eigentlich schon von Anfang an die allgemeine Meinung demselben abgeneigt, und mit immer neuen Modificationen machte sich die Ansicht geltend, es sei ein apokryphes oder doch späteres, sekundäres Machwerk, ein falscher Zweig, dem hebräischen oder griechischen Mtth. aufgepfropft. Aber gerade der Gegensatz der widerstreitenden Meinungen zeigt, dass in dieser Sache das letzte Wort noch nicht gesprochen ist, und die Bedeutung, welche diesem merkwürdigen Evangelium von Einzelnen für die ganze Evangelienfrage beigelegt wurde, rechtfertigt eine neue Untersuchung zur Genüge.

Nun sind aber die Zeugnisse der Kirchenväter oft ungenau, scheinen sich sogar in einzelnen Fällen zu widersprechen; sie können daher nicht alle, wie es bisher geschehen ist, denselben Werth beanspruchen. Bei einer neuen Untersuchung wird es desshalb hauptsächlich darauf ankommen, welche Zeugnisse wir zu Grunde legen und zum Ausgangspunkt machen wollen, um die andern, die sich nicht ohne weiteres damit vereinigen lassen, darnach zu messen. Es wird sich also vor Allem um die Frage handeln, welche Kirchenväter haben diese Schrift wirklich gesehen, und was ist das Resultat ihrer Aussagen? — Es sind dies in erster Linie die Alexandriner, dann Eusebius und endlich Hieronymus.

Die Geschichte des H.E. hat gezeigt, dass überall, wo dieses auftritt, sogleich das Problem entsteht, wie es sich zum hebräischen Mtth. der Tradition verhalte. Die Urheber dieses Problems, welches freilich für sie keines scheint gewesen zu sein, sind Irenäus und Epiphanius, welche beide jenes judenchristliche Evangelium für den hebräischen Matthäus ausgeben. Wir erwarten einen klaren Aufschluss darüber von Hieronymus, welcher ein Hauptzeuge für das H.E. ist, und welcher auch den hebräischen Mtth. gesehen haben will. Nun sind aber seine Angaben gerade in diesem Punkte merkwürdig ungenau und verwirrend, so dass wir sie einzeln sorgfältig prüfen müssen, wenn wir uns nicht durch ihn wollen täuschen lassen. Lässt sich aber einerseits zeigen, dass Irenäus und Epiphanius dieses Evangelium, welches sie den hebräischen Mtth. nennen, nicht aus eigener Anschauung kennen, und erinnern wir uns, wie Hieronymus sorgfältig be-

Digitized by Google

müht ist, einer bestimmten Erklärung aus dem Wege zu gehen, so erhebt sich die Frage, ob denn wirklich das H.E. bei den Judenchristen den Namen des Apostels Mtth. trug, ob und inwiefern es selbst die Veranlassung zu einer solchen Benennung mag dargeboten haben. Dies war bisher in der Beurtheilung des H.E. die erste Voraussetzung, in Folge dessen auch der Ausgangspunkt der betreffenden Untersuchungen, daher denn auch das unleugbare Verwandtschaftsverhältniss zu unserem Matthäusevangelium so gedeutet wurde, dass das H.E. entweder als hebräischer Mtth. die Grundlage oder als sekundäres Machwerk eine Ueberarbeitung des kanonischen Mtth. sein müsse und desshalb nach Mtth. genannt worden sei. Dagegen hatte schon Credner, indem er eine eigene judenchristliche Ueberlieferung in dem petrinischen Schriftenkreis zu finden glaubte, die engen Beziehungen zwischen dem H. E. und dem Matthäusevangelium durchschnitten, und in neuester Zeit ist auch A. Harnack[1]) in einer gelegentlichen Aeusserung der gewöhnlichen Ansicht entgegengetreten, indem er erklärt, das H.E. könne, nach den erhaltenen Fragmenten, weder die Vorlage noch die Uebersetzung unseres Mtth. gewesen sein, sondern sei ein diesem gegenüber selbständiges, wenn auch in den Quellen verwandtes Werk. Wenn sich dies als richtig erweisen, wenn sich also zeigen lässt, dass das H.E. weder der hebräische Mtth. ist, noch den Anspruch erhoben hat, es zu sein, so tritt die Frage nach dem Verhältniss zu diesem letztern für uns zunächst in den Hintergrund und kann hier übergangen werden, solange die Tradition des hebräischen Mtth. selbst so verschiedene Beurtheilungen erfährt.

Die heutige Kritik spricht weniger von einem H.E., als vielmehr von verschiedenen Hebräerevangelien, welche man auf einen Stamm zurückführen könne, und welche die Kirchenväter sämmtlich mit diesem allgemeinen Ausdruck bezeichnet hätten. So lässt Epiphanius sein Ebionitenevangelium auch H.E. nennen, und doch scheint es mit dem des Hieronymus nicht identisch zu sein. Wir werden also weiter fragen: Ist das Ebionitenevangelium des Epiphanius bloss eine Redaction des H.E., oder gehören die beiden nicht näher zusammen,

1) Harnack, Dogmengesch., I, 1. Aufl., 1886. S. 228, Anm. 2.

— und bezieht sich der Name „Hebräerevangelium“ auf eine bestimmte Schrift und wie ist er zu erklären, oder wird er von den Kirchvätern allgemein als Gattungsname gebraucht für mehrere, unter sich verwandte Schriften?

Je nach der Beantwortung dieser Fragen werden die erhaltenen Fragmente in einem andern Lichte erscheinen und wird auch ihr Verhältniss zu den kanonischen Evangelien anders bestimmt werden müssen. Es wird desshalb nöthig sein, dieselben aufs neue zusammenzustellen und sie auf ihren Charakter und auf ihre Ursprünglichkeit hin zu untersuchen, wobei an den betreffenden Stellen die Frage zur Sprache kommen wird, ob dem Ganzen eine griechische oder hebräische Conception zu Grunde liege.

Indem ich es zu meiner Aufgabe machte, diese Punkte im Folgenden näher auszuführen, glaube ich dem H.E. wieder einen Schritt näher gekommen zu sein und hoffe, die Kenntniss desselben nach verschiedenen Seiten hin gefördert zu haben. Sollte dies wirklich der Fall sein, so stehe ich nicht an, mich als Schüler von Herrn Prof. Dr. A. Harnack zu bekennen, von welchem ich die Anregung und auch die bereitwilligste, für den Anfänger unentbehrlichste Hilfe für diese Arbeit empfangen habe, welchem ich desshalb auch hier meinen herzlichsten Dank aussprechen möchte.

Digitized by Google

Zweiter Abschnitt.

Die Zeugnisse der alten Kirche.

I.

Clemens Alexandrinus. — Origenes. — Eusebius.

Das H.E. tritt uns zuerst bei den Alexandrinern entgegen. Clemens Alex. bezeichnet strom. II, 9, 45, in Uebereinstimmung mit dem bekannten Satze aus Platos Theätet und gestützt auf eine Mahnung aus den *παραδόσεις* des Matthias, als den ersten Schritt, der zur wahren Gnosis führt, die Verwunderung. Und um dies mit einem evangelischen Spruche zu bekräftigen, fährt er mit der feierlichen, besonders für biblische Citate gebräuchlichen Formel fort: „*ἢ κἀν τῷ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίῳ γέγραπται „ὁ θαυμάσας κ. τ. λ.*" Während er das Aegypterevangelium ohne besondere Citationsformel einführt oder die daraus angeführten Worte den Häretikern selbst in den Mund legt (strom. III, 9, 63), gebraucht er für das H.E. eine Formel, welche zeigt, dass das betreffende Evangelium von seinen Lesern als Autorität anerkannt wurde, oder doch wenigstens voraussetzt, dass es als eine geachtete Schrift allgemein bekannt war.

Sein grosser Schüler Origenes hat, wie uns Hieronymus berichtet, dieses Evangelium oft berücksichtigt, wenngleich in den uns noch erhaltenen Schriften nur drei Stellen darauf hindeuten. Zwei dieser Stellen decken sich sowohl in der Citationsformel als auch im Citat selbst, sie lauten:

Hom. in Jerem. XV, 4: „*εἰ δέ τις παραδέχεται τὸ „ἄρτι ἔλαβε κ. τ. λ.*"

Comm. in Joh. Tom. II, 6: „*ἐὰν δὲ προσίεταί τις τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον ἔνθα αὐτὸς ὁ Σωτήρ φησιν· „ἄρτι ἔλαβε κ. τ. λ.*"

Digitized by Google

Nicholson (p. 4) macht hier auf zwei Dinge aufmerksam, 1) dass der Indicativ (προσίεται) stehe, welcher nach der griech. Grammatik die hypothetische Zulassung schon als gewiss voraussetze, 2) dass Origenes hier gerade das eigenthümlichste Fragment des H.E. anführe, dass er also entweder selbst dem fremden Evangelium zugethan war oder aber, dass es bei Vielen in solchem Ansehen stand, dass er ihm weder öffentlich entgegentreten, noch es mit Stillschweigen übergehen konnte.

Die dritte Stelle, welche sich im Comm. ad Matth. 19, 19 Tom. XV (ed. Delarue p. 671) nur in alter Uebersetzung erhalten hat, lautet: „Scriptum est in evangelio quodam quod dicitur secundum Hebraeos, si tamen placet alicui suscipere illud non ad auctoritatem, sed ad manifestationem propositae quaestionis: Dixit, inquit, ad eum alter divitum: Magister etc.“

Neben dem „scriptum est“, welche Formel für die Anführung kanonischer Schriften üblich war, findet sich auch hier wieder ein Zusatz, der erkennen lässt, dass dem H.E. nicht unbedingte Autorität beigelegt, sondern dass es blos zur Verdeutlichung und Erklärung einer schwebenden Frage beigezogen wurde. Was also bei Clemens Alex. noch ohne weitern Zusatz als anerkanntes Evangelium erscheint, das bedarf bei Origenes schon einer gewissen Entschuldigung und Rechtfertigung. Was wird wohl die Ursache davon sein? — Nicht der häretische Charakter des Evangeliums, sonst brauchte es ja Origenes nicht zu citiren, nicht die Abneigung seiner Leser, sonst brauchte er sie ja nicht daran zu erinnern. Der Grund dürfte wohl der sein, dass sich inzwischen der n. t. Kanon als Sammlung der kirchlich anerkannten Schriften fixirt hatte, und das H.E., das noch immer bei einzelnen Kreisen in Geltung war, davon ausgeschlossen war (vgl. Harnack, Dgm. Gesch. I, 2. Aufl. S. 324). Die Kirche hatte damit die übrigen Schriften auf eine höhere Stufe gehoben, infolge dessen musste dieses Evangelium den kanonischen Schriften gegenüber an Werth und Autorität einbüssen, gleichviel ob es hier und dort in einzelnen Kreisen noch in Ansehen stand. Wird uns auf diese Weise durch den Umschwung der äussern Verhältnisse die auffällige Citationsformel verständlich, so ist die andere Meinung, welche den Grund in dem aus dem seltsam lautenden Fragment erschlossenen häretischen Charakter des H.E. erkennen will, zum mindesten verfrüht, so lange sie nicht dieses Fragment selbst auf seinen häre-

Digitized by Google

tischen Charakter geprüft hat. Nebenbei sei hier bemerkt, dass, trotzdem bei Origenes die Zahl der allgemein anerkannten Evangelien auf die Vierzahl beschränkt ist und er diese von denjenigen der Häretiker bestimmt unterscheidet, er doch das H.E. nicht zu den letzteren gerechnet hat. Es müsste denn das H.E. identisch sein mit dem „evangelium secundum XII apostolos", was aber, wie sich später zeigen wird, nicht wahrscheinlich ist. Er sagt Hom. I in Luc: „Ecclesia quatuor habet evangelia, haereses plurima, e quibus quoddam scribitur secundum Aegyptios, aliud juxta duodecim apostolos. Ausus fuit et Basilides scribere evangelium et suo illud nomine titulare". Vom H.E. sagt er nichts, weil es in Alexandrien, wo es allein auch in der katholischen Kirche bekannt gewesen war, durch die vier kanonischen Evangelien bereits in den Schatten gestellt wurde.

Bei Eusebius erfahren wir zum ersten Mal etwas Näheres über das H.E. In seiner Aufzählung der kirchlich anerkannten Schriften (h. e. III, 25) rechnet er bekanntlich die johanneische Apokalypse zu den *νόθα*, zusammen mit den Acta Pauli, dem Pastor Hermae, der Apokalypse Petri, dem Barnabasbrief und der Apostellehre, fügt aber hinzu, dass sie von einigen auch zu den Homologoumena gerechnet werde. Dann fährt er fort:

„ἤδη δ' ἐν τούτοις τινὲς καὶ τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον κατέλεξαν, ᾧ μάλιστα Ἑβραίων οἱ τὸν Χριστὸν παραδεξάμενοι χαίρουσι".

Ob wir nun das *ἐν τούτοις* auf das unmittelbar vorangehende *ὁμολογούμενα* beziehen müssen oder auf das weiter oben stehende *νόθα*, ist eine untergeordnete Frage; auf beide Arten ergiebt sich als Resultat, dass das H.E. von Einigen den vier kanonischen Evangelien an die Seite gesetzt wurde. Mit dem *τινές* sind aber einzelne Kreise der katholischen Kirche gemeint, wie auch durch das *μάλιστα* des Relativsatzes angedeutet wird. Eusebius rechnet also das H.E. zu denjenigen Schriften, die zwar in andern Kreisen als heilige Schriften im Gebrauch waren, die aber in seiner Umgebung nicht als kanonisch galten, über welche demnach die Classificationsfrage eine offene war. Jene andern, von Eusebius zu den *νόθα* gerechneten Schriften weisen uns aber mit grosser Wahrscheinlichkeit nach Alexandrien, und damit stimmt es, dass uns das H.E. auch bei den Alexandrinern begegnet ist, also dort in der Grosskirche Freunde zählte oder wenigstens gezählt

Digitized by Google

hatte, während es in der antiochenischen Kirche wohl nur dem Namen nach bekannt war.

In der Beschreibung der Ebioniten sagt Eusebius (h. e. III, 27, 4), sie verwerfen die Briefe des Paulus *„ἀποστάτην ἀποκαλοῦντες αὐτὸν τοῦ νόμου· εὐαγγελίῳ δὲ μόνῳ τῷ καθ' Ἑβραίους λεγομένῳ χρώμενοι τῶν λοιπῶν σμικρὸν ἐποιοῦντο λόγον"*.

Während in der vorigen Stelle ganz allgemein von Hebräern die Rede war, welche Christum aufgenommen, so erscheint hier das H.E. in den Händen der Ebioniten, der eigentlichen Judenchristen, die sich durch ihre Lehre, mehr noch durch ihre Praxis von der Kirche unterschieden und seit dem 2. Jahrhundert als Häretiker betrachtet wurden. Eusebius unterscheidet freilich wie Origenes zwei Klassen von Ebioniten, solche, welche die jungfräuliche Geburt Christi annehmen, und solche, welche sie verwerfen, und schreibt den Gebrauch des H.E. den ersteren zu, die also der Kirche näher standen, während er über die Schriften der zweiten Klasse nichts berichtet. Da aber bei den gewöhnlichen Ebioniten von verschiedenen, gegeneinander abgeschlossenen Richtungen nicht die Rede sein kann, wie schon Nitzsch nachgewiesen hat, sondern bloss von verschiedenen Modificationen ihrer Lehre, je nachdem sie mit der grossen Kirche in Berührung kamen, so dürfen wir das H.E. bei allen Vulgär-Ebioniten voraussetzen.

Hierbei ist aber zu beachten, dass Eusebius nicht von einem Evangelium der Ebioniten, als verdanke es dieser Secte seinen Ursprung, sondern ganz allgemein von dem nach den Hebräern genannten (*λεγόμενον*) Evangelium spricht. Hebräer bedeutet aber nicht so viel wie Judenchrist, es ist vielmehr die Bezeichnung des Stammes, der sich durch Sprache und Sitte von der griechisch redenden Welt unterschied. Die Hebräer also, wenn sie zum Christenthum übergetreten waren, bedienten sich dieses Evangeliums, welches von ihnen wieder seinen Namen hatte. Und warum werden sie wohl dieses Evangelium den andern vorgezogen haben? — Wohl desshalb, weil es in ihrer Muttersprache abgefasst und ihnen desshalb verständlicher war als die kanonischen Evangelien. Das H.E. hätten wir uns demnach — nach Eusebius, von den Zeugnissen der Alexandriner sei hier abgesehen — in hebräischer Sprache zu denken, und dies wird auch durch Eusebius selbst bestätigt, welcher dasselbe aus

Digitized by Google

eigener Anschauung gekannt und in seiner Theophanie zweimal citirt hat.

In dem einen Citat, dessen Zusammenhang bloss in syrischer Sprache (translated by S. Lee, Cambridge 1843, p. 234) erhalten ist, wird es so eingeführt:

„as we have found in a place in the Gospel existing among the Jews in the Hebrew language in which is said: I will select etc. . ."

An der andern Stelle lautet der ursprüngliche Text (nov. Patr. bibl., Tom. IV, p. 155):

„*ἐπεὶ δὲ τὸ εἰς ἡμᾶς ἧκον ἑβραϊκοῖς χαρακτῆρσιν εὐαγγέλιον ... τὴν ἀπειλὴν οὐκ ἐπῆγεν*".

Beidemal citirt er es ohne einen eigentlichen Titel, ohne irgend eine nähere Bezeichnung, er sagt nur, dass es unter den Juden, eben unter den Hebräern, d. h. denjenigen, „welche Christum aufgenommen haben", im Gebrauch, und dass es in hebräischer Sprache, resp. mit hebräischen Buchstaben abgefasst sei. Die Benützung dieses Evangeliums, — (er braucht es an der zweiten Stelle zur vermeintlichen Richtigstellung von Matth. 25, 30) — zeigt, welch grosse Bedeutung er demselben beilegte, und in welchem Ansehen dasselbe auch bei katholischen Schriftstellern muss gestanden haben. Dass dieses hebräische Evangelium das H.E. ist, darüber kann kein Zweifel bestehen, wenn wir seine Aussagen mit denen des Hieronymus vergleichen. Wenn er es hier ohne nähern Titel einführt, so wird dies darin seinen Grund haben, dass das hebräische Exemplar ihm einen solchen nicht an die Hand gab, während der Name *καθ' Ἑβραίους*, den dies Evangelium bei den Kirchenvätern führte, und den Eusebius da, wo er nicht näher darauf eingeht, ebenfalls übernommen hatte, nichts Anderes bedeutet als eine Uebertragung des Namens der Leser auf das Evangelium selbst.

Ueber den Inhalt und den Charakter dieses Evangeliums sagt uns Eusebius nichts weiter, dagegen finden sich bei ihm noch zwei Notizen, welche auf das hohe Alter und das Ansehen desselben ein Licht werfen können. H. e. III, 39, 17 sagt er von Papias:

„*ἐκτέθειται δὲ καὶ ἄλλην ἱστορίαν περὶ γυναικὸς ..... ἣν τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον περιέχει*".

Im H.E. muss also eine solche Geschichte gestanden haben;

Digitized by Google

ob sie aber nun Papias aus diesem Evangelium citirt hat, oder ob diese Angabe nur eine schriftstellerische Reflexion des Eusebius ist, dies lässt sich nicht bestimmt entscheiden, es bleibt die Möglichkeit nach beiden Seiten offen. Für die letztere Meinung macht man geltend, dass Papias sich hauptsächlich an die ungeschriebene Ueberlieferung gehalten und, wie er selbst sage, aus dem lebendigen Fluss der Tradition mehr gelernt habe als aus den Büchern. Allein schon Zahn (Stud. u. Krit. 1866) hat es wahrscheinlich gemacht, dass er für die *λόγια κυριακά* schriftliche Quellen, das sind Evangelien, vor sich hatte, und Mangold (Bleek, Einl. III. Aufl. 1875 Anm. zu § 40) findet es sogar in den Worten des Papias selbst angedeutet, wenn derselbe schreibe (h. e. III, 39, 3) „*οὐκ ὀκνήσω δέ σοὶ καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον κ. τ. λ.*“, indem das *καὶ* („auch alles das“) neben der mündlichen auf eine schriftliche Quelle hinweise. Dass Papias diese Stelle aus dem H.E. und nicht aus der mündlichen Tradition hatte, scheint auch der Zusammenhang bei Eusebius anzudeuten, da der letztere diese Geschichte keineswegs zusammenbringt mit dem Fremdartigen und Fabelhaften, was Papias sonst gesammelt, sondern sie erwähnt im Anschluss an die Bemerkung, dass derselbe Zeugnisse aus 1. Joh. und 1. Petr. benützt habe. Das Gegentheil müsste doch auch wieder irgendwie angedeutet sein. Papias, der wohl den Titel *καθ' Ἑβραίους* noch nicht kannte, mag einfach aus dem hebräischen Evangelium citirt haben, und Eusebius, welcher nicht voreilig identificiren wollte, hat sich dann desswegen so unbestimmt ausgedrückt. Die Sache kann sich freilich auch anders verhalten. Doch sei dem, wie ihm wolle, die Wahrscheinlichkeit einer Benutzung durch Papias wird man nicht bestreiten können, wenn man auch die Wirklichkeit einer solchen nicht beweisen kann; es herrscht eben auch hier jenes unglückliche Verhängniss, welches so manchen Punkt in der Papiasfrage in undurchdringliches Dunkel hüllt.

Bleibt also die Benützung durch Papias fraglich, so lässt sich eine solche mit Bestimmtheit bei Hegesipp nachweisen. Eusebius sagt von ihm h. e. IV, 22, 8:

„*ἔκ τε τοῦ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίου καὶ τοῦ Συριακοῦ καὶ ἰδίως ἐκ τῆς Ἑβραΐδος διαλέκτου τινὰ τίθησιν, ἐμφαίνων ἐξ Ἑβραίων ἑαυτὸν πεπιστευκέναι. κ. τ. λ.*“

Digitized by Google

Die Stelle selbst ist dunkel, und all die verschiedenen Erklärungsversuche haben noch zu keinem einheitlichen Resultat geführt. Es handelt sich vor Allem darum, zu bestimmen, was Eusebius mit dem *τοῦ Συριακοῦ* gemeint hat, da es nach dem griechischen Sprachgebrauch nicht einfach allgemein heissen kann „aus dem Syrischen", sondern es muss, wie schon Rufin übersetzt hat („evangelium secundum Hebraeos et Syros"), *εὐαγγελίου* ergänzt werden. Dann erhält man ein syrisches Evangelium neben dem H.E. Mit diesem syrischen Evangelium, so hat man weiter geschlossen, sei das Diatessaron Tatians gemeint, was aber schon dadurch ausgeschlossen ist, dass Hegesipp sich durch die Benutzung der betreffenden Schriften als ehemaligen Juden ausweisen soll. Hilgenfeld erkennt darin das „chaldaeo syroque scriptum evangelium secundum Hebraeos", welches Hieronymus erwähnt, von welchem das zuerst genannte *εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους* eine griechische Uebersetzung wäre, sodass Hegesipp beides, Urschrift und Uebersetzung benützt hätte; welche Annahme aber, wie Gla (a. a. O. S, 111.) mit Recht bemerkt, nur dann einen vernünftigen Sinn hätte, wenn Urschrift und Uebersetzung inhaltlich sich nicht gedeckt hätten. Wie zuerst Eichhorn, so hat neuerdings Nicholson, um dieser Schwierigkeit zu entgehen, das erste *καὶ* als eine aus Versehen oder aus Missverständniss eines Abschreibers in den Text gekommene Interpolation gestrichen und zieht die beiden Angaben in eine zusammen, so dass sich als Quelle des Hegesipp ergiebt: das H.E., nämlich das syrische, wobei wir unter Syrisch die längst an die Stelle des Hebräisch getretene Volkssprache zu verstehen haben, welche man gewöhnlich Aramäisch nennt, und welche sich neben dem Griechischen bis in die Zeiten des Hieronymus erhalten hat. Eusebius hätte dann nicht von zwei verschiedenen Evangelien, auch nicht von einem unter zwei verschiedenen Namen, sondern nur von dem H.E. gesprochen, welches er auch sonst mehrmals erwähnt, und welches er selbst gekannt hat.

So anziehend einerseits diese Erklärung ist, und so leicht sie auch die Schwierigkeit zu lösen scheint, es stehen ihr andrerseits doch gewisse Bedenken entgegen, welche sie auf den ersten Blick als willkürlich erscheinen lassen. Vor allem ist das *καὶ* durch die Handschriften kritisch gesichert, und schon Rufin muss es gelesen haben. Auffallend ist ferner, dass Eusebius, der sonst

Digitized by Google

nichts über die Sprache beifügt, wo er das H.E. unter diesem Namen erwähnt, hier ausdrücklich bemerkt, es sei syrisch resp. aramäisch abgefasst gewesen. Allein dies lässt sich hier daraus erklären, dass er den Hegesipp sich als ehemaligen Hebräer will ausweisen lassen und desshalb für seine griechisch redenden Leser die fremde Sprache ausdrücklich erwähnt. Wenn er selbst aber diesen Zusatz für nöthig hält, dann ist es immerhin wahrscheinlich, dass es auch eine griechische Uebersetzung dieses hebräischen Evangeliums gab, die gerade in den Kreisen, welche das H.E. lasen und classificirt haben (h. e. III, 25.), in Geltung war, ja er scheint dies selbst anzudeuten, da er da, wo er vom *εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους* redet, nirgends bemerkt, dass es in einer andern als der allgemeinen Weltsprache, d. h. der griechischen abgefasst sei, während er dort, wo er es als das „hebräische Evangelium" citirt, sich des allgemeinen Namens enthält. Gab es aber eine solche Uebersetzung, so muss diese doch bald durch die kanonischen Evangelien verdrängt worden sein. Dann ist es aber sehr wohl möglich, dass diejenigen, welche nichts von einem hebräischen Original wussten oder wenigstens nichts von dessen Identität mit der Uebersetzung, aus der Angabe des Eusebius zwei Evangelien gemacht haben. Ein solches Missverständniss konnte bei der untergeordneten Rolle, welche die Judenchristen spielten, und bei der geringen Kenntniss, die man von ihnen hatte, schon früh eingetreten sein, um so früher, als ja, wie sich zeigen wird, schon bei Irenäus das hebräische Evangelium der Judenchristen mit der Tradition des hebräischen Matthäus verquickt und die Bezeichnung H.E. schon bei Epiphanius auf eine andere griechische Evangelienschrift übertragen wurde. Die Erklärung, welche durch Streichung des *καὶ* hier nur ein Evangelium findet, das aramäisch abgefasste sogenannte Hebräerevangelium (derselbe Wechsel von syrischer und hebräischer Sprache begegnet uns auch bei Hieronymus, weil sich für das Aramäische noch kein bestimmter Begriff gebildet hatte), scheint somit doch die leichteste und nächstliegende Deutung dieser schwierigen Stelle zu sein.

An der Benützung des H.E. durch Hegesipp kann nicht gezweifelt werden, und dass er es benützt, zeigt uns, in welchem Ansehen dasselbe bei ihm und, so dürfen wir weiter folgern, bei seinen Lesern gestanden haben muss, weil ein Mann wie er, welcher der Kirche von Rom und Korinth das Zeugniss, dass sie auf dem

Digitized by Google

rechten Weg sei, ausstellte, sich nicht an ein von der Kirche missachtetes Evangelium halten konnte. In diesem Fall ist es aber selbstverständlich, dass er neben den andern Evangelien auch dasjenige benützt hat, welches in seiner Muttersprache geschrieben und mit welchem er wohl zuerst bekannt geworden war, und darum wird er uns immer ein gewichtiger Zeuge für das Alter und das Ansehen dieses Evangeliums bleiben.

Aus dieser Stelle dürfen wir ferner, wenn wir recht gesehen haben, auf eine Uebersetzung dieses hebräischen Evangeliums schliessen. Eine solche angenommen, ergiebt sich als Abfassungsort derselben beinahe von selbst Alexandrien, wo schon seit langer Zeit die Juden griechischer Sprache und Cultur zugänglich waren, wo desshalb am ehesten das Bedürfniss sich geltend machen musste, das jüdische Evangelium in das Griechische zu übertragen, nämlich in den Kreisen der dortigen Christen jüdischer Abstammung. Auf solche Weise konnte dieses Evangelium auch in der Grosskirche eine gewisse Bedeutung erlangen zu einer Zeit, als dieselbe unter ihren Schriften noch keine officielle Auswahl getroffen hatte. Dies bestätigt uns die Benützung desselben durch Clemens Alex. und Origenes. Denn da auch sie nichts über die Sprache bemerken, so werden sie wohl eine solche griechische Uebertragung vor sich gehabt haben, welche freilich durch die andern Evangelien nach und nach verdrängt wurde (wie wir den Anfang dieses Processes schon bei Origenes beobachtet haben), bis sie endlich dadurch ausser Gebrauch gesetzt und damit der Vergessenheit anheimgegeben war.

Fassen wir das Bisherige kurz zusammen, so können wir vom H.E. Folgendes sagen:

1) Es war im Gebrauch bei den Christen aus den Hebräern, und die Judenchristen, welche als geschlossene Gemeinschaften der grossen Kirche gegenüber standen, hatten überhaupt kein anderes Evangelium.

2) Es stand auch bei einigen grosskirchlichen Christen in Ansehen und scheint erst durch die Bildung des N. T.'s allmählich zurückgedrängt worden zu sein, wie das Verhältniss des Origenes zu dem Buch, verglichen mit dem des Clemens zu ihm, beweist.

3) Es war hebräisch verfasst, scheint aber schon früh auch griechisch vorhanden gewesen zu sein.

Digitized by Google

4) Im Original haben es benützt: Papias(?), — Hegesipp, — Euseb; in der Uebersetzung: Clemens Alexandrinus. — Origenes: auch Eusebius' Angabe lässt auf eine mindestens früher vorhandene griechische Uebersetzung schliessen.

II.

Irenäus. — Epiphanius. — Theodoret.

Sowohl Hilgenfeld wie Nicholson haben zum Ausgangspunkt ihrer Untersuchungen über das H.E. die Angaben des Irenäus gemacht. Dies wird freilich nahe gelegt durch die Thatsache, dass Irenäus zuerst von einem Evangelium der Judenchristen spricht. Allein wir werden durch ihn auf einen falschen Weg gewiesen, weil er uns Voraussetzungen an die Hand giebt, welche selbst erst müssen bewiesen werden.

Er sagt adv. haer. I, 26: „(Ebionaei) solo autem eo quod est secundum Matthaeum evangelio utuntur et apostolum Paulum recusant, apostatem eum legis dicentes". Er ist der erste, welcher die Judenchristen als Ebionäer bezeichnet. Er wirft ihnen vor, dass sie die Erzeugung Jesu vom heiligen Geiste, sowie auch die Einheit von Gottheit und Menschheit in Christi Person nicht anerkennen, und sagt weiter III, 12: „Ebionaei etenim eo evangelio, quod est secundum Matthaeum, solo utentes, ex illo ipso convincuntur non recte praesumentes de Domino". — Die erste Stelle nennt also das judenchristliche Evangelium „secundum Matthaeum", und die zweite macht deutlich, dass er hierbei an den kanonischen Matthäus denkt. Hilgenfeld will freilich einen Unterschied constatiren zwischen dem Mtth. der Ebioniten und dem kanonischen, weil diese, wie Cerinth und Karpokrates, die jungfräuliche Geburt geläugnet haben, wie Irenäus selbst sage, und dieser Unterschied würde sich hauptsächlich durch das Fehlen von Matth. 1, 17—2, 23 bemerkbar machen. Allein der Zusatz, dass sie aus ihrem eigenen Evangelium ihrer falschen Lehre über Christus überführt werden können, zeigt deutlich, dass Irenäus einen solchen Unterschied nicht macht. Auch darüber, worauf es uns vor allem ankäme, nämlich über die Sprache, in welcher sie dies Evangelium gebrauchten, sagt er nichts, so dass wir keineswegs berechtigt sind, ihm irgend eine Unterscheidung dieser Art anzudichten. Wir können nicht anders als seine

Digitized by Google

Angaben, so wie sie dastehen, in gutem Glauben annehmen, dann verwickeln wir uns in unlösbare Widersprüche, oder aber wir müssen sie uns als auf einem Missverständniss beruhend erklären können, dann dürfen sie in einer Untersuchung über das H.E. nicht zum Ausgangspunkt gemacht werden.

Sehr unwahrscheinlich ist schon der Punkt, dass die Ebioniten ein Evangelium benützt haben sollen, welches ihrer eigenen Lehre widerspricht, welches sie selbst eines Bessern hätte belehren können. Hierüber hilft auch die Bemerkung nicht hinweg, dass die Judenchristen, welche ursprünglich mit der katholischen Kirche auf demselben Grunde standen, also auch dasselbe Evangelium benützten, dem dogmatischen Bewusstsein der Kirche eben nicht zu folgen vermochten. Wir werden vielmehr fragen, ob denn Irenäus in den abgelegenen Gemeinden von Vienne und Lyon wirklich im Stande war, uns über die Ebioniten sichere Auskunft zu geben, ob es ihm dort möglich war, die ihm zukommenden Nachrichten näher zu prüfen. Seine kurzen Anführungen tragen keineswegs das Gepräge eigener Beobachtungen, sondern scheinen allgemein verbreitete, zur stehenden Rede gewordene Ansichten über die Judenchristen zu reproduciren. Wohl kennt er, wie wir aus andern Stellen entnehmen können, die Tradition, dass der Apostel Matthäus sein Evangelium zuerst hebräisch geschrieben habe, allein dass er irgend ein hebräisches Evangelium gesehen oder vom Vorhandensein eines solchen in judenchristlichen Kreisen gehört hätte, davon sagt er nichts; er beschränkt sich auf die kurze Bemerkung, die Judenchristen gebrauchten das Evangelium Matthäi. Nun stimmt aber die Angabe des Irenäus fast wörtlich überein mit derjenigen des Euseb h. e. III, 27, 4, nur mit dem Unterschied, dass dieser an Stelle des Matthäusevangeliums das *εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους* setzt, ohne irgendwie zu bemerken, dass es auch anders genannt werde. Man kann freilich sagen, dass sich die beiden Namen keineswegs ausschliessen, allein Euseb, welcher ja öfters von diesem Evangelium spricht, es sogar selbst in Händen hatte, hätte es gewiss nicht unerwähnt gelassen, wenn dies Evangelium auf den Namen des Matthäus Anspruch gemacht hätte. Müssen wir aber zwischen beiden wählen, so verdient gewiss Euseb, welcher den Irenäus zu corrigiren scheint, bessern Glauben, da er in Palästina lebte und daher aus eigener Anschauung reden konnte.

Digitized by Google

Wir lassen also einstweilen die Angabe des Irenäus bei Seite, um später zu zeigen, wie er oder seine Gewährsmänner zu dieser Annahme gekommen sein mögen.

Weitere Zeugnisse über die Judenchristen finden sich in dem grossem Ketzerkatalog des Epiphanius, sind aber in noch höherem Masse unzuverlässig als die des Irenäus und bedürfen desshalb einer sorgfältigen Prüfung. Denn Epiphanius erweist sich hier nicht als selbständigen Forscher, als sorgfältigen Beobachter, wie es auf den ersten Blick den Anschein haben könnte, sondern als ungeschickten Compilator von Berichten Anderer, mit denen er das, was er aus eigener Erfahrung gesammelt hatte, nicht recht zu vereinigen wusste. Seine Angaben sind so confus als nur möglich.

Haben die kirchlichen Schriftsteller seit Justin bloss von verschiedenen Richtungen unter den Judenchristen gesprochen, welche alle unter den Namen Ebioniten befasst wurden, so spricht Epiphanius von zwei verschiedenen Häresieen unter ihnen, welche er als Nazaräer und Ebioniten einander gegenüberstellt. Unter Nazaräer fasst er diejenigen zusammen, deren Unterschied von der Kirche mehr in ihrer Stellung zum Gesetz, im Festhalten an ihren nationalen Sitten und Gebräuchen besteht, es sind die, welche bisher mit dem allgemeinen Namen Ebioniten genannt wurden. Dagegen bezeichnet er als Ebioniten diejenigen, welche sich mehr in Lehre und Theologie von der katholischen Kirche unterschieden, alle jene synkretistischen Religionsbildungen, die unter asiatischen Einflüssen das christliche Judenthum durch fremdartige Speculationen und durch ein asketisches Sittlichkeitsideal zur Universalreligion zu erheben suchten. Die Vulgär-Ebioniten, um mich kurz auszudrücken, verschwinden unter den Nazaräern. Epiphanius weiss nur von gnostischen Ebioniten, für welche die Sage schon bei Tertullian und Hippolyt einen Erzketzer als Urheber in der erdichteten Person des „Ebion“, des *πολύμορφον τεράστιον*, gefunden hat, und den Epiphanius folgendermassen charakterisirt: „*Σαμαρίτου ἔχει τὸ βδελυρόν, Ἰουδαίων τὸ ὄνομα, Ὀσσαίων καὶ Ναζαραίων καὶ Νασαραίων τὴν γνώμην, Κηρινθιανῶν τὸ εἶδος, Καρποκρατιανῶν τὴν κακοτροπίαν καὶ Χριστιανῶν βούλεται ἔχειν τὸ ἐπώνυμον μόνον.*“ (haer. 30, 3.) — Dieser doppelten Gestalt des Judenchristenthums muss aber auch eine doppelte Gestalt ihres Evangeliums

Digitized by Google

entsprechen, und diese lässt sich auch aus den verworrenen Angaben des Epiphanius nachweisen.

Von den ersteren, den Nazaräern, sagt Epiphanius haer. 29,9: „*ἔχουσι δὲ τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον πληρέστατον ἑβραϊστί· παρ᾽ αὐτοῖς γὰρ σαφῶς τοῦτο, καθὼς ἐξ ἀρχῆς ἐγράφη ἑβραϊκοῖς γράμμασιν ἔτι σώζεται. οὐκ οἶδα δὲ εἰ καὶ τὰς γενεαλογίας τὰς ἀπὸ Ἀβραὰμ ἄχρι Χριστοῦ περιεῖλον*“. Von dem Namen *καθ᾽ Ἑβραίους*, der uns bei Euseb begegnete, scheint also auch er nichts zu wissen, doch fügt er ausdrücklich hinzu, dass dies Evangelium in hebräischer Sprache gelesen werde. Dürfen wir daraus schliessen, dass das H.E. des Euseb identisch sei mit dem hebräischen Mtth., dass es auch diesen Namen führte, wie Hilgenfeld und Nicholson behaupten, oder beruht die letztere Bezeichnung vielleicht auch nur auf einem Missverständniss? Denn darüber kann ja kein Zweifel sein, dass Epiphanius und Euseb von demselben Evangelium reden, nämlich von dem, welches bei den Judenchristen, welche der katholischen Kirche näher standen, im Gebrauch war. Aus dem Zusatz geht hervor, dass Epiphanius in gleicher Weise wie Irenäus an den kanonischen Matthäus, aber in hebräischer Sprache, dachte; ebenso geht aber daraus hervor, dass er dieses Evangelium selbst nicht gesehen, ja nicht einmal genaue Erkundigungen darüber hatte einziehen können. Wir dürfen desshalb diese Angabe von einem „übervollständigen“ Mtth. nicht ohne weiteres annehmen. Die Art und Weise, wie er die hebräische Sprache motivirt, zeigt uns vielmehr, wie dieses Evangelium zu dem Namen des Matthäus kommen konnte. Seit Papias hatte sich in der alten Kirche die Meinung festgesetzt, der Apostel Matthäus habe sein Evangelium zuerst hebräisch geschrieben, und da nun die Judenchristen, welche die Nachkommen jener ersten palästinensischen Christengemeinden waren, ein hebräisches Evangelium benützten, welches wohl mit dem griechischen Mtth. manche Aehnlichkeit haben mochte, im Einzelnen aber nicht näher bekannt war, so lag es nahe, jene Tradition mit dieser Thatsache zu combiniren und zu sagen: die Judenchristen gebrauchen den hebräischen Mtth. Hierbei mag es einstweilen unbestimmt bleiben, wie diese Tradition bei Papias entstanden ist und ob sie mit dem hebräischen Evangelium der Judenchristen irgendwie zusammenhing; es genügt hier an die Möglichkeit zu erinnern,

Digitized by Google

dass von jener Tradition aus der Name sich für dieses Evangelium so festsetzen konnte. Diese Combination war schon vollzogen in den Nachrichten, welche Irenäus über die Judenchristen erhielt, und hatte sich im Bewusstsein der Kirche so sehr eingebürgert, dass er keinen Anstand nahm, den Ebioniten geradezu den kanonischen Matthäus zuzuschreiben, ohne weiter über die Sprache zu reflectiren.

Von der andern Klasse, den gnostischen Ebioniten, sagt Epiphanius: haer. 30, 3: „*καὶ δέχονται μὲν καὶ αὐτοὶ τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον· τούτῳ γὰρ καὶ αὐτοὶ ὡς καὶ οἱ κατὰ Κήρινθον καὶ Μήρινθον χρῶνται μόνῳ, καλοῦσι δὲ αὐτὸ κατὰ Ἑβραίους ὡς τὰ ἀληθῆ ἐστιν εἰπεῖν, ὅτι Ματθαῖος μόνος ἑβραϊστὶ καὶ ἑβραϊκοῖς γράμμασιν ἐν τῇ καινῇ διαθήκῃ ἐποιήσατο τὴν τοῦ εὐαγγελίου ἔκθεσίν τε καὶ κήρυγμα.*“ Also auch diese haben das Evangelium Mtth., und zwar, wenn sie es wie Cerinth gebrauchten, welcher nach 30, 4 wie Karpokrates vom Anfang des Mtth., also von der Genealogie aus die menschliche Abstammung Christi behauptete, muss es die Genealogie mit enthalten haben. Allein dazu stebt im Widerspruch, was Epiph. haer. 30, 13 sagt: „*ἐν τῷ γοῦν παρ᾽ αὐτοῖς εὐαγγελίῳ κατὰ Ματθαῖον ὀνομαζομένῳ, οὐχ ὅλῳ δὲ πληρεστάτῳ, ἀλλὰ νενοθευμένῳ καὶ ἠκρωτηριασμένῳ — Ἑβραϊκὸν δὲ τοῦτο καλοῦσι — ἐμφέρεται κ. τ. λ.*“, und als Erläuterung dazu bemerkt er 30,14, sie lassen die Genealogie weg und beginnen ihr Evangelium mit dem Auftreten des Johannes. Hier ist es also nur ein verstümmelter und verfälschter, nur sogenannter Mtth., und im Gegensatz dazu wird sich wohl das *πληρέστατον*, welches Epiphanius vom nazaräischen Mtth. aussagt, in seiner Reflexion von selbst ergeben haben. Dieses Evangelium — denn trotz des Widerspruchs in Betreff der Genealogie muss in beiden Stellen vom gleichen die Rede sein —, welches er nach Mtth. nennt, nennen die Ebioniten selbst „Hebräerevangelium“ oder auch kurz das „Hebräische“. Was den ersten Namen betrifft, so ist es schon an und für sich unwahrscheinlich, dass die Ebioniten ihr Evangelium selbst so genannt haben, wird aber durch die Motivirung des Epiphanius geradezu als falsch erwiesen. Denn eine solche Erinnerung an die hebräische Abfassung ihres Evangeliums hat gar keinen Sinn, wenn sie es in hebräischer Sprache vor sich hatten, sie müsste denn von einer

Digitized by Google

griechischen Uebersetzung desselben gelten, deren Ursprache sie sich dadurch immer gegenwärtig halten wollten. Einer Uebersetzung oder einem griechischen Exemplar scheint aber wieder der zweite Name zu widersprechen, den Epiphanius ihnen in den Mund legt. Sie sollen es auch „Hebraikon“ nennen. Dieser Titel passt nur auf ein hebräisches Evangelium. Aber im Munde der Hebräer selbst hat er wieder keinen Sinn, da sie ja bloss dieses eine Evangelium anerkannten, während die Kirchenväter das hebräische im Gegensatz zu den griechischen Evangelien so nennen konnten. Warum, so müssen wir fragen, wenn sie denn den hebräischen Mtth. gebrauchen, nennen sie ihr Evangelium nicht selbst „secundum Matthaeum“, warum begnügen sie sich mit so allgemeinen Namen? Freilich, wenn Epiphanius mit dem grössern Theil der Kirche in dem judenchristlichen Evangelium den hebräischen Mtth. der Tradition vermuthet, dann muss er die andern Namen, welche für dieses Evangelium in Umlauf waren und sich auch bei einzelnen Kirchenvätern fanden, den Judenchristen selbst zuschreiben, weil er sich dieselben bei seiner Voraussetzung nicht anders zu erklären vermag. Aber er thut es auf eine so ungeschickte Weise, dass ein jeder sehen muss, welche Schwierigkeiten es ihm macht, Wirklichkeit und Tradition zu vereinigen, dass er eben unter bekanntem Namen eine unbekannte Grösse einführt, die ihn hindert zu einem klaren, bestimmten Resultat zu kommen.

Was nun die beiden Evangelien und ihr gegenseitiges Verhältniss betrifft, so kann kein Zweifel sein, dass Epiphanius bei seinen Ebioniten im wesentlichen dasselbe Evangelium voraussetzt wie bei den Nazaräern, nur eben nicht *πληρέστατον*, sondern verstümmelt, verfälscht und in Folge dessen wohl auch mit einem doppelten Namen. Das Evangelium der Nazaräer hat er selbst nicht gekannt, dagegen citirt er einzelne Stellen, welche dem Ebionitenevangelium, „*καθ' Ἑβραίους*“ genannt, entnommen sein sollen, und es fragt sich nun, wie wir uns zu diesen stellen, ob wir in ihnen wirklich auch Fragmente des alten judenchristlichen Evangeliums zu erkennen haben, oder ob die beiden gar nicht zusammen gehören. Während wir nach den Angaben des Epiphanius die erste Frage bejahen müssten, so müssen wir sie nach den Fragmenten selbst verneinen. Diese Fragmente selbst legen aber noch eine andere Frage nahe, nämlich

Digitized by Google

ob dem Epiphanius eine hebräische oder eine griechische Schrift vorgelegen habe. Nicholson (p. 10) behauptet das erste und beruft sich dafür auf die Nachricht des jüdischen Convertiten Josephus, welcher nach Epiph. haer. 30, 6 in der Schatzkammer zu Tiberias eine hebräische Uebersetzung des Johannesevangeliums und der Apostelgeschichte sowie den hebräischen Mtth. gefunden haben soll, welche Schriften den Ebioniten angehört hätten; überhaupt sage Epiphanius nirgends, dass das H.E. eine Uebersetzung in die griechische Sprache sei. Allein wenn an dieser Geschichte etwas Wahres ist, so können die genannten Schriften nicht den Ebioniten des Epiphanius gehören, welche das Johannesevangelium nicht gebrauchten, dagegen nach haer. 30, 15 die *περίοδοι Πέτρου*, die *ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου* und apokryphe Apostelgeschichten neben ihrem Evangelium lasen, sondern würden sich auf die Vulgär-Ebioniten beziehen, welche Epiphanius Nazaräer heisst. Ueberhaupt scheint der Name Ebioniten, welchen Epiphanius so streng von dem andern der Nazaräer trennt, ihm zu manchem Missverständniss Anlass gegeben zu haben. Hilgenfeld betont mit Recht gegen Nicholson, dass Epiphanius nirgends die hebräische Sprache seines Ebionitenevangeliums hervorhebe, und dass die Fragmente selbst vielmehr eine griechische Abfassung verrathen. Dieses Ebionitenevangelium sei demnach eine spätere griechische Bearbeitung des hebräischen Nazaräerevangeliums und verhalte sich, was den Fortschritt besonders in der Christologie betreffe, zu dem letzteren, wie das Johannesevangelium zum kanonischen Mtth. Während für Hilgenfeld in Folge dessen die beiden streng auseinander fallen, hält Nicholson an der hebräischen Abfassung sowie an der theilweisen Ursprünglichkeit des Ebionitenevangeliums fest und rechnet dessen Fragmente noch mit zum H.E.

Die wenigen Fragmente, welche Epiphanius giebt, sind ungenau und nachlässig citirt, es finden sich sogar zwei verschiedene Anfänge dieses Evangeliums (haer. 30, 13), die Nicholson mit verschiedenen ungleichen Exemplaren erklären will, Hilgenfeld durch Unterscheidung eines Proömiums und des eigentlichen Anfangs zu vereinigen sucht, die aber doch zu dem Zweifel berechtigen, ob dem Epiphanius wirklich ein ganzes Evangelium vorgelegen hat, oder ob er bloss Einzelnes, das er hier und dort gehört, zu einem Ganzen vereinigen will. Der eine

Digitized by Google

Anfang, nach Hilgenfeld das Proömium, welches die XII Apostel (von denen aber nur acht genannt werden) in directer Rede einführt und in der speciellen Anrede an Matthäus gipfelt, hat wohl den Zweck, das Evangelium auf die Autorität der XII Apostel zurückzuführen, kann aber von vornherein keinen Anspruch auf Ursprünglichkeit oder auf hohes Alter machen. Wir haben hier wohl den Anfang jenes Evangeliums, welches unter dem Namen „secundum XII apostolos" bei den Kirchenvätern als eine häretische Schrift galt. Der zweite, nach Hilgenfeld der eigentliche Anfang des Evangeliums, berichtet von Johannes, dem Täufer. In den Angaben über die Herkunft des Johannes berührt sich diese Stelle ebensosehr mit Luc., als in der Beschreibung seiner Lebensweise mit Mtth. und verräth in der Abneigung gegen thierische Speise — die Nahrung des Täufers wird nach der Weise des a.t. Manna geschildert — ebenso ihre späte, wie in dem Gleichklang *ἐγκρίς* statt *ἀκρίς* (Mtth. 3, 4) ihre griechische Abfassung (vgl. 4. Mos. 11, 8 LXX, *ὡσεὶ γεῦμα ἐγκρὶς ἐξ ἐλαίου*).

Auch die Erzählung der Taufe Christi (haer. 30, 13), welche den Bericht, den uns Hieronymus für das H.E. aufbewahrt hat, ausschliesst, zeigt eine deutliche Abhängigkeit von Mtth. Die altjüdische Darstellung blickt zwar noch durch, sofern der Geist als in Jesum eingehend dargestellt wird, und die Himmelsstimme, an Ps. 2, 7 anklingend, an die erst durch die Salbung mit dem Geist vollzogene Erzeugung des Messias erinnert. Aber doch scheint hier die Mtth.-Darstellung die Grundlage gebildet zu haben, wie denn auch die Geschichte mit einer ähnlichen Antwort Jesu wie Mtth. 3, 15 schliesst.

Die Verwerfung des Opferdienstes, welcher den gnostischen Ebioniten für ungöttlich galt, findet ihren schärfsten Ausdruck in dem angeblichen Ausspruch Christi: „*ἦλθον καταλῦσαι τὰς θυσίας..*" (haer. 30, 16) *κ. τ. λ.* Sie zeigt sich auch, verbunden mit der Abneigung gegen den Fleischgenuss, in den Worten Christi beim Zubereiten des Abendmahles: „*μὴ ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα κρέας τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν*" (haer. 30, 22.), welche Stelle wieder an Luc. 22, 15 erinnert.

So verrathen die Fragmente überall eine secundäre Bildung und erweisen sich zum Theil als eine auf Grund ebionitischer Anschauungen und Lehren gemachte Ueberarbeitung des kano-

Digitized by

nischen Mtth. mit Beiziehung des Lucas, während eine gekünstelte Einleitung diesem Bastardwerk apostolische Autorität geben sollte. Epiphanius möchte somit Recht haben, wenn er dies Evangelium einen verstümmelten und verfälschten Mtth. nennt; aber mit dem H.E., welches von einigen Kirchenvätern mit Achtung citirt und zum Theil den übrigen Evangelien an die Seite gestellt wird, hat dieses Ebionitenevangelium nichts zu thun. Der Name „Hebraikon", welchen er den Ebioniten in den Mund legt, passt nicht auf dieses griechische Evangelium und muss desshalb auf einem Missverständniss des Epiphanius beruhen. Der zweite Name „καθ' Ἑβραίους", welchen er wohl mit Unrecht auf die Judenchristen selbst zurückführt, könnte zwar auf ein griechisches Evangelium gehen, allein die Art und Weise, wie er eingeführt wird, zeigt zur Genüge, dass auch er nicht hierher gehört, sondern erst durch Combination des Epiphanius hierher gezogen wurde. Der Grund dieses Missverständnisses ist, wenn wir recht gesehen haben, die strenge Scheidung von Nazaräer und Ebioniten, oder die Beschränkung des letztern Namens auf die gnostisirenden Judenchristen, während sich sonst die Begriffe Nazaräer und Ebioniten deckten, d. h. der letztere Name auch für die einfachere Gestalt des Judenchristenthums Geltung hatte. Diesen Ebioniten hatte Eusebius das H.E. beigelegt. Epiphanius, welcher das Evangelium „secundum apostolos" der gnostischen Ebioniten zu kennen scheint, hielt diese beiden, weil er das andere nicht kannte, für identisch und verbindet desshalb die Angabe des Eusebius mit dem, was ihm seine eigene Erfahrung an die Hand gab, weil es für ihn bloss diese gnostischen Ebioniten gab. Für das Evangelium der Nazaräer, welches eben das H.E. des Euseb ist, welches er aber nicht näher kannte, hielt er sich an die uns schon bei Irenäus entgegentretende, aber unbegründete Meinung der Kirche, dass dies der hebräische Mtth. sei, ohne dies irgendwie näher erklären oder belegen zu können. Dass Epiphanius mit dem Titel καθ' Ἑβραίους selbst keine klare Vorstellung verband, geht auch daraus hervor, dass er das Diatessaron des Tatian von einigen ebenso nennen lässt, ohne den darin enthaltenen Widerspruch zu empfinden (haer. 46, 1.). Da er also nur ungeschickt combinirt und keineswegs aus eigener Anschauung redet, so können wir seinen Angaben nichts Neues für das H.E. entnehmen ob-

Digitized by Google

schon man ihm als einem von jüdischen Eltern stammenden und lange Zeit in Palästina lebenden Manne gerade in diesem Punkte sollte Glauben schenken können. Das Urtheil, welches wir der Untersuchung seiner Angaben vorausgestellt haben, ist also nicht zu schroff gewesen, sondern hat im Verlauf derselben seine Bestätigung gefunden.

Als dritter in der Reihe der Ketzerbestreiter muss hier noch Theodoret genannt werden, welcher ebenfalls die judenchristlichen Evangelien erwähnt, von welchem wir aber auch nichts Neues erfahren. Im Gegentheil, das Judenchristenthum scheint bei ihm eine vergangene Grösse zu sein, die man nur noch vom Hörensagen kennt; es scheint seine Rolle ausgespielt zu haben, und Theodoret beschränkt sich darauf, das, was die bisherigen kirchlichen Schriftsteller darüber gesammelt haben, noch einmal kurz zu wiederholen. Die Unterscheidung zwischen Ebioniten und Nazaräer findet sich auch bei ihm, aber die Unterscheidungsgründe sind weggefallen. Er nennt die Nazaräer *Ἰουδαῖοι*, welche Christum als gerechten Mann verehren „*καὶ τῷ καλουμένῳ κατὰ Πέτρον εὐαγγελίῳ κεχρημένοι*“ (haer. fab. II, 2.), welche letztere Angabe sich aber schon dadurch als unrichtig erweist, dass die griechische Sprache und der doketische Charakter des Petrusevangeliums nicht zu diesen einfachen *Ἰουδαῖοι* passen will. Die Ebioniten theilt er wieder in zwei Klassen wie Origenes und Euseb, je nachdem sie die jungfräuliche Geburt Jesu annehmen oder verwerfen. Von der ersten Klasse sagt er (haer. fab. I, 1) „*εὐαγγελίῳ δὲ τῷ κατὰ Ματθαῖον κέχρηνται μόνῳ*“, indem er der oben besprochenen Tradition des hebräischen Mtth. folgt, und von der zweiten: „*μόνον δὲ τὸ κατὰ Ἑβραίους εὐαγγέλιον δέχονται, τὸν δὲ ἀπόστολον ἀποστάτην καλοῦσιν*“, indem er sich an die Worte Eusebs (h. e. III, 27, 4) anschliesst. Diese Scheidung aber, welche durch die verschiedenen Evangeliennamen, die die Tradition an die Hand gab, begünstigt wurde, findet sich in der betreffenden Stelle bei Euseb nicht, welcher nur von einem Evangelium, dem H.E., spricht und dies gerade den Ebioniten zuschreibt, welche die jungfräuliche Geburt anerkennen und neben dem Sabbath auch den Sonntag feiern, also denjenigen, welchen Theodoret das Mtth.-Evangelium zuschreiben will. Wir werden desshalb auch hier das Zeugniss des Eusebius demjenigen des Theodoret vorziehen müssen und in dem letzteren einen

Digitized by Google

Niederschlag der Tradition erkennen, wie sie sich, je weniger man mit den Judenchristen selbst in Berührung kam, um so freier und willkürlicher im Bewusstsein der Kirche festgesetzt hatte.

Folgende Sätze fassen das Bisherige kurz zusammen:

1) Diejenigen Kirchenväter, welche im H.E. den hebräischen Mtth. vermuthen oder diesen an die Stelle des H.E. setzen, haben das H.E. nicht gesehen, auch keine zuverlässige Kunde darüber eingezogen.

2) Wir haben kein Zeugniss, dass das H.E. diesen Anspruch selbst erhoben hat, vielmehr lässt sich jene Identificirung auf ein aus der Tradition des hebräischen Mtth. entstandenes voreiliges Urtheil zurückführen.

3) Der „verfälschte" Mtth. des Epiphanius hat mit dem H.E. nichts zu thun und dürfte wohl das bei Origenes und Hieronymus genannte häretische „evangelium secundum XII apostolos" sein.

4) Wir haben somit das H.E. sowohl aus der engen Verbindung mit dem hebräischen Mtth., als auch aus derjenigen mit dem Ebionitenevangelium des Epiphanius loszulösen.

III.
Hieronymus.

Wenn wir hier dem Hieronymus einen besondern Abschnitt widmen und seine Angaben nicht, wie es gewöhnlich geschieht, mit den Zeugnissen der andern Kirchenväter zusammenstellen, so geschieht dies darum, weil er die grundlegende Quelle ist, aus welcher wir für das H.E. schöpfen müssen. Hieronymus ist vermöge seiner vielen Reisen und seines langen Aufenthaltes in Palästina, vermöge seiner Kenntniss des Hebräischen, mit welcher er im kirchlichen Alterthum beinahe allein dasteht, auch vermöge seines Wissensdurstes und seines regen Interesses für alles, was irgendwie mit der Kirche zusammenhing, wie kein anderer befähigt, uns über dieses Evangelium Aufschluss zu geben. Es ist desshalb nicht zufällig, wenn er in dieser Frage unser Gewährsmann geworden ist. Und er ist dies auch nicht nur in einzelnen, wenigen Stellen; wir sehen vielmehr, dass ihn dies Evangelium in besonderer Weise beschäftigt; hat seine Angaben darüber, die sich in seinen Schriften hier und dort zerstreut

finden, umfassen einen Zeitraum von mehr als 30 Jahren, und die Aufmerksamkeit, die er demselben widmete, fiel so sehr auf, dass er sich von Theodor von Mopsueste den Vorwurf musste gefallen lassen, ein fünftes Evangelium eingeschmuggelt zu haben. Aber wenn Hieronymus einerseits der gelehrteste Kirchenvater jener Zeit ist, so müssen wir ihn doch, als Menschen beurtheilt, einen charakterlosen und in kirchlichen Fragen durchaus unselbständigen Mann nennen, welcher, um den Ruf seiner Orthodoxie aufrecht zu erhalten, allezeit bereit war, seine eigene freie Meinung ohne weiteres der Kirche zum Opfer zu bringen. Sein Verrath an Origenes und der daraus folgende Streit mit Rufin ist der deutlichste, aber nicht der einzige Beweis. Er hat stets gesucht, die ihm aus seinem bessern Wissen mit der Tradition der Kirche drohenden Conflicte zu vermeiden oder in schönen Worten zu umgehen. Wenn uns also diese seine schwachen Seiten auch in den Angaben über das H.E. entgegentreten, darf uns dies bei den verschiedenen Ansichten, welche darüber in Umlauf waren, nicht sonderlich wundern, um so weniger, als es ja immerhin in den Augen der orthodoxen Kirche ein gefährliches Unternehmen sein musste, sich mit einem Evangelium, welches in häretischen Kreisen Geltung hatte, so offenkundig abzugeben, wie dies Hieronymus that. Andrerseits aber dürfen wir auch wieder um so gespannter sein auf dieses Evangelium, dem er so viel Aufmerksamkeit gewidmet hat, weil er dadurch doch schon indirect bezeugt, welche Bedeutung es neben den kanonischen Evangelien muss gehabt haben.

Wir haben schon oben bemerkt, dass aus dem Vorhandensein eines hebräischen Evangeliums in den Händen der Judenchristen und der Tradition eines hebräischen Matthäus das Problem entsteht, wie sich diese beiden Evangelien zu einander verhalten; wir haben auch gesehen, wie bei Irenäus und Epiphanius dieses Problem durch Identificirung beider eine ebenso einfache als naheliegende Lösung gefunden hat, indem das H.E. von ihnen geradezu Evangelium Mtth. genannt worden war. Bei Hieronymus, welcher ausführlicher vom hebräischen Mtth. redet, welcher auch das judenchristliche Evangelium selbst in den Händen hatte, treten wir diesem Problem näher, die Entscheidung spitzt sich zu, wir erwarten ein bestimmtes, klares Urtheil, — aber wir warten vergebens. So sehr man gemeint hat, für die Identität

Digitized by Google

sowohl als für die Scheidung beider bestimmte Stellen anführen zu können, es bleibt gerade hier die Ausdrucksweise des Hieronymus so schwankend und unsicher, dass wir in einer besonderen Untersuchung seine eigene Meinung oder besser den wahren Sachverhalt erst mühsam herausdestilliren müssen.

Um hierzu einen festen Ausgangspunkt zu gewinnen, wenden wir uns zuerst zu den Stellen, wo er das H.E. direct oder indirect als solches, ohne Beziehung zum hebräischen Mtth., erwähnt. Wir werden dann seine Angaben über den hebräischen Mtth. prüfen, inwieweit sie auf Glaubwürdigkeit Anspruch machen können, und wie sie sich zum H.E. verhalten; ob er wirklich den hebräischen Mtth. für identisch hält mit dem H.E. und also der Meinung des Irenäus und Epiphanius beistimmt, oder ob die Sache anders liegt, nämlich wie wir es schon oben angedeutet haben, dass der Name des Matthäus dem H.E. gar nicht zukommt.

a.

Das H.E. wird bei Hieronymus an sieben Stellen unter diesem Titel erwähnt. Dieselben lauten nach der Zeitfolge der betreffenden Schriften geordnet:

1) *a. 392, ad Micham 7, 6:* „Qui legerit Canticum Canticorum et sponsum animae Dei sermonem intellexerit crediderit-que evangelio, quod secundum Hebraeos editum nuper translulimus, in quo ex persona Salvatoris dicitur: Modo me tulit etc."

Die hier citirten Worte finden sich zuerst bei Origenes, und die einführenden Worte haben dieselbe hypothetische Form wie dort, als sei es jedem freigestellt, diesem Evangelium Glauben zu schenken oder nicht. Ein solches Zusammentreffen ist gewiss nicht zufällig. Da Hieronymus an der folgenden Stelle sagt, Origenes habe dieses Evangelium oft benützt, da er also dessen Einführungsworte kennen musste, so scheint er diese hier sorgfältig zu wiederholen, sei es, weil er diesem Fragment, sei es, weil er dem ganzen Evangelium nicht recht traute.

2) *a. 392, de vir. ill. c. 2:* „Evangelium quoque quod appellatur secundum Hebraeos et a me nuper in Graecum Latinumque sermonem translatum est, quo et Origenes saepe utitur, post resurrectionem Salvatoris refert: Dominus autem cum dedisset etc."

Digitized by Google

Hier spricht er schon von einer doppelten Uebersetzung, die er von dieser Schrift verfertigt habe, sie muss ihn also gerade in jener Zeit sehr beschäftigt haben. Der Zusatz über den häufigen Gebrauch des Origenes klingt aber immer noch wie eine halbe Entschuldigung, indem er eine damals von der Kirche noch allgemein anerkannte Autorität dafür ins Feld führt, welche einen allfälligen Rückzug decken könnte.

3) *a. 398, ad Matth. 6, 11:* „In evangelio, quod appellatur secundum Hebraeos, pro supersubstantiali pane reperi מָחָר, quod dicitur „crastinum", ut sit sensus: Panem nostrum crastinum, id est futurum, da nobis hodie".

4) *a. 398, ad Matth. 27, 16:* „Barrabas .... Iste in evangelio, quod scribitur juxta Hebraeos, „filius magistri" eorum interpretatur, qui propter seditionem et homicidium fuerat condemnatus".

5) *a. 410, ad Jes. 40, 12:* „Sed in evangelio, quod juxta Hebraeos scriptum Nazaraei lectitant, Dominus loquitur: „Modo me tulit etc. . ."

Hier bringt er dieselbe origenistische Stelle wie oben, aber ohne jene besondern Einführungsworte, er scheint also zum Fragment oder zum Evangelium besseres Zutrauen gewonnen zu haben. Auch erfahren wir hier, dass die Nazaräer, d. h. die hebräisch redenden Judenchristen dieses Evangelium gebrauchten.

6) *a. 413, ad Ezech. 8, 7:* „Et in evangelio, quod juxta Hebraeos Nazaraei legere consueverunt, inter maxima ponitur crimina, qui fratris sui spiritum contristaverit".

7) *a. 416, adv. Pelag. III, 2:* „In evangelio juxta Hebraeos, quod Chaldaico quidem Syroque sermone, sed Hebraicis litteris scriptum est, quo utuntur usque hodie Nazareni, secundum apostolos, sive ut plerique autumant, juxta Matthaeum, quod et in Caesariensi habetur bibliotheca, narrat historia: „Ecce mater Domini etc. ."

Hier erhalten wir endlich bestimmte Angaben über Sprache und Leserkreis dieses Evangeliums. Es war also nicht in hebräischer, sondern in syrischer oder chaldäischer Sprache, aber mit hebräischen Buchstaben geschrieben, d. h. es war abgefasst in dem aramäischen Dialect, welcher schon lange vor Christus das Hebräische aus dem Munde des Volkes verdrängt hatte, welcher auch schon LXX Dan. 2, 4 „syrisch" heisst, und welchen

Digitized by Google

man fälschlich wegen Dan. 2, 4 „chaldäisch" nannte. Dieses Evangelium war also noch zur Zeit des Hieronymus bei den Nazaräern im Gebrauch, er selbst kannte ein Exemplar davon auf der Bibliothek zu Cäsarea, vielleicht dasselbe, aus welchem Eusebius seine Citate geschöpft hatte. Hier treten uns endlich auch zwei bestimmtere Namen für dieses Evangelium entgegen, „secundum apostolos" und „secundum Matthaeum", die aber wegen ihrer Beschränkung auf die „plerique" zuerst nach ihren Urhebern untersucht werden müssen, ehe wir sie gelten lassen können (siehe unten 10).

An acht weitern Stellen findet sich das H.E. ohne Namen citirt, dagegen wird durch Umschreibung angedeutet, dass dasselbe Evangelium gemeint ist. Dieselben lauten, ebenfalls chronologisch geordnet:

8) *a. 387, ad Eph. 5, 4:* „Ut in Hebraico quoque evangelio legimus, Dominum ad discipulum loquentem: Et nunquam, inquit, laeti sitis etc."

Das „Hebräische Evangelium" ist uns schon bei Eusebius als das H.E. entgegengetreten, dessen Text ihm sowohl als dem Hieronymus vorgelegen hat. Hier haben wir die früheste Erwähnung des H.E. durch Hieronymus; er mag wohl kurz vorher damit bekannt geworden sein, wesshalb er es einfach als „hebräisches Evangelium" einführt, vielleicht noch ohne die Identität desselben mit dem der Judenchristen zu vermuthen. Er zieht es hier bei zur Erklärung von Eph. 5, 4 und gebraucht es ohne weiteres als eine Schrift, welche von einem jeden Anerkennung verlangt.

9) *a. 392, de vir. ill. c. 16:* „Ignatius scripsit epistolam ad Smyrnaeos, in qua et de evangelio, quod nuper a me translatum est, super persona Christi ponit testimonium dicens: Ego vero et post resurrectionem eum vidi . . . etc."

Aus c. 2 derselben Schrift haben wir gesehen, dass er das H.E. „neulich" ins Griechische und Lateinische übersetzt haben will; der Zusatz in c. 16 kann sich also nur darauf beziehen, und des Hieronymus Meinung kann nur die sein, Ignatius habe hier das H.E. benützt. Dieselbe Stelle muss aber auch dem Eusebius in den Ignatiusbriefen aufgefallen sein, er citirt sie ebenfalls (h. e. III, 39, 11), fügt aber hinzu, dass er nicht wisse, woher sie genommen sei. Man hat daraus schliessen wollen, dass Hieronymus sie unvorsichtiger Weise dahin versetzen wollte, oder

Digitized by Google

dass sie vielleicht erst später im H.E. gestanden habe, da Origenes diese Stelle in die „doctrina Petri“ setze (Orig. de princ. prooem. I, 47). Hieronymus spielt aber noch an einer andern Stelle auf das „incorporale daemonium“ an (ad Jes. prol. lib. XVIII), wo er dies wieder als im H.E. stehend bezeichnet, so dass diese oder eine gleichlautende Stelle darin muss gestanden haben; denn das „evangelium Hebraeorum“, welches die Nazaräer gebrauchen, kann kein anderes sein als das „evangelium juxta Hebraeos“ (vgl. unten 15). Nun wäre es immer noch möglich, dass diese Stelle erst später in das H.E. gekommen wäre und zwar eben aus der „doctrina Petri“ des Origenes, und dass sie Ignatius auch von dort her citirt hätte. Dies ist die Meinung Zahns (Ignatius, S. 601), weil sich die Stelle durch das καὶ vor dem ὅτε selbst als ein Citat aus einer schriftlichen Quelle gebe, und es unwahrscheinlich scheine, dass Ignatius bei seiner Stellung zu den Judenchristen ein Evangelium derselben auch nur einmal benützt habe. Ferner würden dazu die weitern Worte, welche den Gedanken des Citates zum Abschluss bringen „διὰ τοῦτο καὶ θανάτου κατεφρόνησαν“, vortrefflich passen, wenn sie aus einer Schrift genommen wären, welche die letzten Lebensschicksale des Petrus (und Paulus) erzählt hätte. Allein Ignatius könne auch aus einer dritten, uns unbekannten Schrift citirt haben. Aber ist die problematische „doctrina Petri“ identisch mit der „praedicatio Petri“, wie dies auch Holtzmann annimmt, und kann die letztere wegen der nicht unwahrscheinlichen Abhängigkeit von Hermas doch schwerlich vor 140 geschrieben sein, während die Abfassung der Ignatiusbriefe, ihre theilweise Aechtheit vorbehalten, nicht später als 140 möglich ist, so kann von einer Benützung der nach Petrus benannten Schrift nicht die Rede sein. Warum sollte Ignatius nicht das hebräische Evangelium der Nazaräer haben benützen können, wenn es doch, wie die Alexandriner zeigen, bei einzelnen Kreisen der Kirche in Ansehen gestanden hat? Dass Eusebius, welcher das H.E. selbst gesehen hatte, trotz seiner grossen Genauigkeit hier seine Unkenntniss in Betreff der Herkunft dieser Stelle ausspricht, mag wohl befremden, ist aber doch erklärlich, da er bei seiner sonstigen grossen Belesenheit den hebräischen Text dieses Evangeliums nicht immer gegenwärtig haben konnte. Hieronymus, der wohl den Text des betreffenden Briefes nicht vor sich hatte, sondern einfach dem

Digitized by Google

Eusebius nachzuschreiben scheint, hat dann diese Lücke ergänzt. Und wenn Origenes etwas Aehnliches in der „doctrina Petri“ gelesen hat, so sind wir bei dem Wenigen, was wir über diese Schrift wissen, nicht berechtigt, das H.E. davon abhängig zu denken, wenn wir keine andern Gründe dafür geltend machen können; vielmehr, da alles für das höhere Alter des letzteren spricht, werden wir das Abhängigkeitsverhältniss umkehren, wenn nicht, was auch möglich wäre, beide aus derselben Tradition geschöpft haben. Ignatius selbst hat seine Quelle nicht angegeben, und doch muss er, wie aus dem *καὶ* vor dem *ὅτε* hervorgeht, aus einer schriftlichen geschöpft haben. Es wird sich hier wohl ähnlich verhalten wie bei Papias, wo auch erst Eusebius den Zusatz machte, dass dieser eine Geschichte aus dem H.E. erzählt habe, nur dass Eusebius sich allgemeiner, Hieronymus sich bestimmter ausdrückte, und dass wir den letzteren in Bezug auf das Fragment controlliren können. Erinnern wir uns endlich daran, dass Ignatius zu einer Zeit schrieb, wo der n. t. Kanon sich noch nicht fixirt hatte, wo also das judenchristliche Evangelium neben den andern Evangelien bestehen und auch in kirchlichen Kreisen Geltung finden konnte, so werden wir nach der Erwägung der Gründe und Gegengründe dem Hieronymus glauben dürfen, dass Ignatius das H.E. benützt hat, wenn wir es auch nicht sicher beweisen können.

10) *a.* 398, *ad Mtth.* 12, 13: „In evangelio, quo utuntur Nazaraei et Ebionitae, quod nuper in Graecum de Hebraeo sermone transtulimus et quod vocatur a plerisque Matthaei authenticum: homo iste, qui aridam habet manum, caementarius scribitur etc.“

Durch Erinnerung an seine Uebersetzung wird hier wieder des H.E. gedacht, welches bei den Nazaräern und den Ebioniten im Gebrauch sei. Mit diesen Namen sind bei Hieronymus nicht verschiedene Secten gemeint, sondern ein und dieselbe, vielleicht bloss mit dem Unterschied, dass er diejenigen Nazaräer nennt, die er aus eigener Anschauung im Ostjordanlande kennen gelernt hatte, während Ebioniten der Ausdruck ist für die Judenchristen überhaupt. Hieronymus weiss nichts von den gnostischen Ebioniten des Epiphanius, und desshalb kann er kurzweg den Judenchristen den Gebrauch dieses Evangeliums zuschreiben.

Wie unter Nr. 7, so finden wir auch hier wieder einen Zu-

Digitized by Google

satz, in welchem er vom H.E. sagt, es werde für den hebräischen Mtth. gehalten oder, wie es hier heisst, geradezu so genannt. Diese Bemerkung wird aber durch das „a plerisque" auf bestimmte Kreise beschränkt, denen gegenüber die entgegengesetzte Meinung die Wahrheit zu enthalten scheint. Es fragt sich zunächst, wer diese „plerique" sind, ob er damit Judenchristen bezeichnen will, oder ob er dabei andere Gewährsmänner im Auge hat. Nun bemerkt aber Hieronymus nirgends, dass das H.E. unter dem Namen des Mtth. bei den Judenchristen im Gebrauch sei, vielmehr nennt er immer nur den einen Namen „secundum Hebraeos", wenn er von seinem Gebrauch durch die Nazaräer spricht. Das „plerique" steht auch ohne jegliche Beziehung auf diese, ja sie werden durch die Stellung des Nachsatzes geradezu ausgeschlossen, — und doch hat dieser Nachsatz den Zweck, dieses Evangelium von einer neuen Seite zu beleuchten. Was kann nun aber diese neue Seite anderes bedeuten, wenn sie eine gewisse Geltung beanspruchen soll, als das Bewusstsein der Gelehrten der Kirche? Und in der That, wir haben ja bei Irenäus und Epiphanius gesehen, dass die Kirche in dem judenchristlichen Evangelium den hebräischen Mtth. vermuthete und solange vermuthen konnte, als sie das betreffende Evangelium nicht näher kannte. Hieronymus musste diese Tradition kennen, und da er dies Evangelium vor sich hatte, war er befähigt, dieses Urtheil zu rechtfertigen oder es für falsch zu erklären. Er thut es nicht, er referirt bloss die betreffende Ansicht als zur Sache gehörig, ohne dazu direct Stellung zu nehmen. Die Art und Weise, wie er die „plerique" einführt, lässt freilich schliessen, dass er nicht zu ihnen gehört, dass er ihre Meinung nicht theilt, aber er spricht dies nicht aus, so dass dieser Zusatz für uns eigentlich bedeutungslos wird, so lange wir nur nach der Meinung des Hieronymus fragen. Für ihn aber war er dies keineswegs; die „plerique" waren in der Kirche bekannt, und wenn er auf diese Weise an sie erinnerte, so hatte er damit immer eine Stütze, auf welche er sich für den Gebrauch dieses Evangeliums berufen konnte, wenn ihm jemand entgegentreten sollte. Darum lag auch diese unbestimmte Ausdrucksweise in seinem eigenen Interesse. Wären unter den „plerique" Judenchristen gemeint, dann hätte es Hieronymus gewiss nicht unterlassen, dies besonders hervorzuheben. Wenn aber die kirchlichen Schriftsteller, welche sich in dieser

Digitized by Google

Frage haben verlauten lassen, damit gemeint sind, dann zeigt uns gerade sein objectives Referiren, dass er die Meinung derselben nicht bestätigt gefunden hat.

11) *a.* 398, *ad Mtth.* 23, 35: „In evangelio, quo utuntur Nazareni, pro filio Barachiae filium Jojadae reperimus".

12) *a.* 398, *ad Mtth.* 27, 51: „In evangelio, cujus saepe fecimus mentionem, superliminare templi infinitae magnitudinis fractum esse atque divisum legimus".

Ohne Namen, das bekannte, oft citirte Evangelium. Welches gemeint ist, zeigt sich aus dem folgenden Citat.

13) *a.* 398, *ad Hedib. ep.* 120: „In evangelio autem, quod Hebraicis litteris scriptum est, legimus non velum templi scissum, sed superliminare templi mirae magnitudinis corruisse".

Das mit hebräischen Buchstaben geschriebene Evangelium ist dasselbe wie das „hebräische Evangelium", welches er im ersten Citat ebenso kurz angedeutet hatte.

14) *a.* 410, *ad Jes.* 11, 2: „Nequaquam per partes ut in caeteris Sanctis, sed juxta evangelium quod Hebraeo sermone conscriptum legunt Nazaraei: descendet super eum etc. . . . . . Porro in evangelio, cujus supra fecimus mentionem, haec scripta reperimus: Factum est autem, cum ascendisset etc. . . ."

15) *a.* 413, *ad Jes. prolog. lib.* XVIII: „Cum enim apostoli eum putarent spiritum vel juxta evangelium, quod Hebraeorum lectitant Nazaraei, incorporale daemonium, dixit eis: (folgt Luc. 24, 38. 39.)."

Aus dieser Stelle sehen wir, dass nach der Meinung des Hieronymus die Hebräer nicht ganz zusammenfallen mit den Nazaräern, dass also die letztern nicht ein eigenes, selbst überliefertes Evangelium gebrauchten, sondern das der Hebräer, d. h. der hebräisch redenden Christen, welche selbst von den ersten palästinensischen Gemeinden abstammten, und aus welchen mit der Zeit das Judenchristenthum hervorgegangen war. Auch können wir hier erkennen, wie der allgemein geläufige Name „secundum Hebraeos" entstanden ist, und was ihm für eine Bedeutung zukommt, dass er jedenfalls dieser Schrift ursprünglich nicht angehörte, sondern ihr von den Kirchenvätern beigelegt wurde, um das Evangelium der Christen aus den Hebräern von den griechischen zu unterscheiden. Darum konnte es auch kürzer bloss das „Hebraicum" genannt werden. Jedenfalls geht aus dieser naheliegenden, ohne

Digitized by Google

jegliche Tendenz entstandenen, rein sprachlichen Bezeichnung deutlich hervor, dass es ein altes, angesehenes und in früher Zeit auch in kirchlichen Kreisen anerkanntes Evangelium war, welches die Aufmerksamkeit, die ihm Hieronymus hat zu Theil werden lassen, hinreichend rechtfertigt, und welches gerade desshalb zu einer Verwechselung mit dem hebräischen Mtth. der Tradition selbst die Hand bieten konnte.

b.

Dass das H.E. nicht der hebräische Mtth., d. h. nicht die in unserm kanonischen Mtth. übersetzte Urschrift des Apostels ist, steht wegen der verschiedenen Abweichungen, welche nicht nur den Inhalt, sondern auch den Gesammtcharakter betreffen, ausser Zweifel. Allein wir haben gesehen, dass einzelne Kirchenväter eine andere Meinung verbreiteten. Hieronymus, der diese Tradition sowohl als auch das H.E. kannte, der sich also über den wahren Sachverhalt klar werden konnte und auch schliesslich klar sein musste, hat sich darüber so unbestimmt ausgedrückt, dass sich seine Angaben die verschiedenartigsten Auslegungen haben gefallen lassen müssen und man bis heute über seine Ansicht noch zu keinem einheitlichen Resultat gekommen ist. Die Hauptstelle, welche hier in Betracht kommt, lautet: *a.* 392, de vir ill. c. 3: „Matthaeus, qui et Levi, ex publicano apostolus, primus in Judaea propter eos qui ex circumcisione crediderant, evangelium Christi Hebraicis litteris verbisque composuit, quod quis postea in Graecum transtulerit, non satis certum est. Porro ipsum Hebraicum habetur usque hodie in Caesariensi bibliotheca, quam Pamphylus martyr studiosissime confecit. Mihi quoque a Nazaraeis, qui in Beroea urbe Syriae hoc volumine utuntur, describendi facultas fuit. In quo animadvertendum, quod ubicunque evangelista, sive ex persona sua, sive ex persona Domini Salvatoris, veteris scripturae testimoniis abutitur, non sequatur LXX translatorum auctoritatem, sed Hebraicam, e quibus illa duo sunt: „Ex Aegypto vocavi filium meum“ et „Quoniam Nazarenus vocabitur“.

Nimmt man diese Stelle in gutem Glauben an, so wie sie dasteht, so hätte Hieronymus den hebräischen Mtth. selbst in Händen gehabt, ihn auch deutlich von dem c. 2 der-

Digitized by Google

selben Schrift genannten H.E. unterschieden. Darauf sich stützend hat denn auch Meyer und neuerdings Gla behauptet, Hieronymus habe sowohl den hebräischen Mtth. als das H.E. benützt, könne also unmöglich die Meinung der Kirchenväter von der Identität beider getheilt haben. Einen sicheren Anhalt sollen noch zwei weitere Stellen bieten (Gla, a. a. O. S. 92). Zu Mtth. 21, 9 verweist Hieronymus anstatt einer Erklärung des „osanna“ auf einen Brief an Damasus von Rom (ep. 20 ad Damas.), worin es heisst: „Denique Matthaeus, qui evangelium Hebraeo sermone conscripsit, ita posuit: Osanna barrama, id est: Osanna in excelsis“. Aber diese Stelle ist im Zusammenhang jenes Briefes, wo er dies Wort aus alttestamentlichen Stellen erklärt, so untergeordneter Natur und der Inhalt derselben so unbedeutend, dass es auch bloss eine von Hieronymus ausgesprochene Vermuthung sein kann, Mtth. habe ursprünglich so geschrieben. Diese Vermuthung selbst mochte ihren Anhaltspunkt an dem Wortlaut des H.E. finden, ohne dass er damit das letztere direct dem Mtth. zugeschrieben hätte, wie Anger behauptet hatte. Die Benützung des hebräischen Mtth. wird auch durch die zweite Stelle, welche Gla dafür geltend macht, nicht erwiesen. Ep. 120 ad Hedib. c. 8 heisst es: „Mihique videtur evangelista Matthaeus, qui evangelium Hebraico sermone conscripsit, non tam vespere dixisse, quam sero.“ Schon abgesehen davon, dass das „videtur“ eine directe Berufung auf den Urtext unsicher macht, verliert diese Stelle vollends alle Beweiskraft, da sie, wie Anger gezeigt hat, direct aus Eusebius (Quaest. II ad Marin.) herübergenommen ist.

Dieser Brief an die Hedibia stammt übrigens aus demselben Jahre wie der Commentar zum griechischen Mtth., worin er das H.E. wenigstens fünfmal citirt, den hebräischen Mtth. dagegen nicht einmal erwähnt. Hätte er den letztern gekannt, so hätte er ihn gerade hier doch nicht ganz übergehen können. Nun kann man ja freilich sagen, dass dieser Matthäuscommentar der flüchtigste und oberflächlichste all seiner Commentare ist, und dass Hieronymus dies im Prolog dazu selbst eingestehe und sich durch die grosse Eile, in welcher er dieses Werk vollbracht, und durch körperliches Unwohlsein, welches ihn in dieser Zeit niedergedrückt habe, zu entschuldigen suche. Aber gerade dann hätte es noch viel näher gelegen, das fremde Nazaräer-

Digitized by Google

evangelium bei Seite zu lassen und sich nur an den Urtext zu halten, wenn er wirklich die Wahl zwischen beiden gehabt hätte.

Für das Vorhandensein des hebräischen Mtth. zur Zeit des Hieronymus sind wir also nur auf die oben genannte Stelle (de vir. ill. c. 3) angewiesen, weil sich sonst nirgends eine bestimmte Aeusserung hierüber findet; und da es nicht gerade in seinem Charakter liegt, mit seinen Entdeckungen und Leistungen zurückzuhalten, so werden wir aus seinem Stillschweigen schliessen dürfen, dass er den hebräischen Mtth. gar nicht kennt, dass er selbst nicht mehr darüber weiss als die Kirche, und dass also seine einzige sichere Angabe darüber auf einem Missverständniss oder auf einer Verwechselung beruhen muss. Nun stimmt aber das, was er dort vom hebräischen Mtth. ausgesagt hat, ziemlich überein mit dem, was er adv. Pelag. III, 2 vom H.E. sagte, nämlich, dass das betreffende hebräische Evangelium bei den Nazaräern im syrischen Beroea in Gebrauch sei, und dass ein Exemplar davon sich in der Bibliothek zu Cäsarea befinde. Das eine (hebräischer Mtth.) habe er abgeschrieben, das andere (H.E.) habe er übersetzt; das eine schreibt er dem Mtth. zu, das andere wird nur „a plerisque“ nach Mtth. genannt. Die Aehnlichkeit dieser beiden Angaben führt eigentlich von selbst dazu, in ihnen ein und dieselbe Schrift zu erkennen, nämlich das H.E., und um nun den Unterschied in Betreff der Benennung oder des apostolischen Ursprungs zu erklären, sagt man, Hieronymus habe wohl zuerst mit der Kirche im H.E. den hebräischen Mtth. vermuthet, dann sich aber überzeugt, dass sich die Sache anders verhalte, und sich desshalb später vorsichtiger ausgedrückt (so seit De Wette die meisten neueren Kritiker). Diese Ansicht beruht auf der Voraussetzung, dass das „ipsum Hebraicum“ (c. 3) von dem c. 2 genannten H.E. verschieden sei, nämlich ein anderes hebräisches Exemplar, welches er noch nicht näher geprüft hatte und desshalb mit der Tradition für den hebräischen Mtth. halten konnte. Credner hat vermuthet, der Zwischensatz „porro ipsum Hebraicum — facultas fuit“, sei von Hieronymus, weil er das betreffende Evangelium noch nicht näher geprüft hatte, an den Rand geschrieben und von einem unvorsichtigen Abschreiber in den Text hineingezogen worden. Andere, wie z. B. Weiss, ohne sich durch ein so gewagtes Kunststück zu helfen, meinen, Hieronymus hätte eben in gutem Glauben diese

Digitized by Google

Bemerkung hinzugefügt, ehe er sich von der Wahrheit derselben überzeugt hatte, da er es wohl nicht selbst abgeschrieben, sondern durch Andere habe abschreiben lassen. Diese Auffassung hat ihre Stütze hauptsächlich darin, dass die zweite Stelle, wo er sich vorsichtiger ausdrückt (adv. Pel. III, 2), mehr als 20 Jahre später geschrieben ist, während welcher Zeit Hieronymus wohl von einer voreilig ausgesprochenen Behauptung zurückkommen musste. Allein es ist nicht zu erweisen, dass unter dem „ipsum Hebraicum“ und dem c. 2 genannten H.E. verschiedene Schriften gemeint sind. Es ist auch sehr unwahrscheinlich, dass Hieronymus von zwei Exemplaren dieses Evangeliums so genau gesprochen hätte, wenn er sie nicht näher gekannt hätte, und für das letztere giebt er uns selbst einen Beweis, indem er von den a. t. Citaten desselben sagt, dass sie nicht nach der LXX, sondern nach dem hebräischen Urtext gegeben seien. Denn dass die letztere Bemerkung sich nicht auf den griechischen Text bezieht, „evangelista“ also nicht, wie Weiss will, den Uebersetzer bedeuten, sondern nur den bezeichnen kann, der zuerst das „evangelium Christi composuit“, dies scheint mir aus dem Zusammenhang der ganzen Stelle deutlich hervorzugehen. Und wenn er wirklich aus mangelnder Kenntniss in diesen zwei Exemplaren zuerst den hebräischen Mtth. vermuthet, sich aber später von der Unrichtigkeit dieser Vermuthung überzeugt hätte, so würde er gewiss in späterer Zeit die Meinung der „plerique“ nicht nur so kurz referirt, sondern irgendwie dazu Stellung genommen haben, und gerade dies scheint er dort absichtlich zu vermeiden.

Vermögen wir also auch mit einem solch voreiligen Schluss des Hieronymus die Schwierigkeiten nicht zu heben, so lässt sich immer noch fragen, ob er nicht vielleicht mit vollem Wissen und Willen im H.E. den hebräischen Mtth. erkannt hatte, ob nicht gerade dies seine eigentliche Meinung vom H.E. gewesen und auch geblieben sei, wenn er sie auch nur hier so deutlich ausspricht, — eine Frage, welche alle diejenigen bejahend beantwortet haben, welche im H.E. selbst gern den hebräischen Mtth. finden möchten. Hilgenfeld bemerkt hierzu, man brauche ihm nicht die Ansicht beizulegen, dass der kanonische Mtth. eine wörtliche Uebersetzung des H.E. sei, da die Fragmente des letztern ja bedeutende Abweichungen aufweisen; auch scheine

Digitized by Google

Hieronymus in den Worten „quod quis postea transtulerit, non satis certum est“ selbst anzudeuten, dass seinen wörtlichen Uebersetzungen, die er so oft hervorhebe, eine freiere vorangegangen sei, welche die seinigen nicht überflüssig mache. Er folge eben der alten Neigung, welche im H.E. den hebräischen Mtth. finden wollte, und wenn er sich auch in späterer Zeit vorsichtiger ausdrücke, so sei damit noch nicht erwiesen, dass er seine frühere Meinung aufgegeben habe, er sei vielmehr durch äussere Widersprüche, die sich gegen ihn erhoben (Theodor von Mopsvestia) zu einer gewissen Zurückhaltung seines Urtheils gedrängt worden. Allein wenn sich die Sache so verhielte, müssten wir doch fragen, warum er diese seine Ansicht nicht schon früher z. B. in c. 2 ausgesprochen hat, wo er das H.E. citirt, warum gerade und nur allein da, wo er ganz allgemein von dem betreffenden Evangelium spricht, ohne ein bestimmtes Fragment einzuführen. Warum sucht er denn das c. 3 genannte „Hebraicum“ von dem in c. 2 erwähnten H.E. absichtlich zu unterscheiden, indem er das eine selbst gefunden haben, den Gebrauch des andern dagegen durch die Berufung auf Origenes erst rechtfertigen will, ohne die Identität dieser beiden auch nur mit einem Wort zu berühren? Wenn er wirklich die Meinung des Irenäus und Epiphanius bestätigt gefunden hätte, warum hätte er nicht ebensogut wie diese dazu stehen sollen? — Obgleich er auch später zweimal bemerkt, dass das H.E. „a plerisque“ für den authentischen Mtth. gehalten werde, so thut er es doch so kurz und so objectiv, dass man sehen muss, er selbst rechnet sich nicht zu diesen „plerique“, wendet aber die grösste Sorgfalt an, um nicht zu wenig und nicht zuviel zu sagen. Und was endlich den Widerspruch des Theodor von Mopsvestia betrifft, welcher den Hieronymus zum Zurückhalten seines Urtheils soll gebracht haben, so ist vor allem zu bemerken, dass ihm Theodor nicht vorwirft, fälschlicher Weise das H.E. mit dem hebräischen Mtth. identificirt zu haben, sondern von ihm bloss sagt, er habe ein fünftes Evangelium eingeschmuggelt, welches er in der Bibliothek des Palästinensers Eusebius gefunden habe, welches aber zum Ausgangspunkt einer Ketzerei geworden sei, nämlich derjenigen, welche sagen: „*φύσει καὶ οὐ γνώμῃ πταίειν τοὺς ἀνθρώπους*“ und sich dafür auf Christum selbst beriefen, welcher nach dem H.E. (adv. Pel. III, 2) sich als unbewusst sündig

bekannt habe und desshalb zur Taufe gegangen sei (Photii Biblioth. 177). Der Vorwurf bezieht sich also nicht auf den Namen, sondern auf die Benützung dieses Evangeliums, kann auch für das Urtheil des Hieronymus nicht bestimmend gewesen sein, da Theodor ja erst bei der von ihm der Zeit nach zuletzt citirten Stelle (adv. Pel. III, 2) einsetzt. Es ist dieselbe Stelle, die auch Pelagius zu seinen Gunsten ausbeutete, und auf die sich Julian dem Augustin gegenüber berief (Augustin, opus imperf. contra Julian. lib. IV, 88), dass sie Hieronymus aus einem fünften, von ihm übersetzten Evangelium genommen habe und sie als Zeugniss benütze, „Christum non solum naturale verum etiam voluntarium habuisse peccatum propter quod se cognoverit Johannis baptismate diluendum". Augustin aber, ohne ein Wort über dieses fünfte Evangelium zu sagen, begnügt sich damit, die Rechtgläubigkeit des Hieronymus zu betonen. Wenn also überhaupt von einem Widerspruch der Kirche gegen das H.E. die Rede sein kann, so hat er seinen Ausgangspunkt nicht in einer dem Evangelium fälschlich zugeschriebenen Benennung, sondern in der Umdeutung einer bestimmten Stelle, die Hieronymus erst in seinem letzten Citat aus dem H.E. vorgetragen hatte. Dieser Widerspruch passt also auch zeitlich nicht, um ihn zur Zurückhaltung seines Urtheils zu bestimmen.

Die Annahme, dass die Identität dieser beiden Schriften wirklich die innerste Ueberzeugung des Hieronymus war, dass er sich aber später aus irgend welchen Gründen öffentlich nicht mehr darüber aussprechen mochte, hat somit auch kein anderes Zeugniss für sich als die Stelle de vir. ill. c. 3, während alles andere dagegen zu sprechen scheint. Wir müssen desshalb versuchen, auf eine andere Weise über diese Schwierigkeiten hinwegzukommen, nämlich dadurch, dass wir diese Stelle im Zusammenhang des ganzen Werkes betrachten, darnach ihren Zweck bestimmen; dann können wir auch verstehen, wie er wirklich dazu kam, das H.E. für die Schrift des Apostels Mtth. auszugeben.

Dass Hieronymus in seinen Biographien berühmter Männer, die 3 ersten Jahrhunderte anlangend, lediglich ein flüchtiges Excerpt aus Eusebius geliefert, welches er hie und da mit einigen Reminiscenzen aus seiner Privatlectüre bereichert hat, bedarf keines Beweises. Diese Reminiscenzen sind einerseits das einzig Werthvolle an dem Buch, andrerseits fordern sie aber die Kritik

Digitized by Google

heraus, weil sie theils tendenziös, theils leichtfertig und ganz ungenau sind. In c. 3 handelt es sich um ein kurzes Bild des Apostels Matthäus und seiner schriftstellerischen Thätigkeit; (denn hauptsächlich diesen Punkt bei den einzelnen Männern hervorzuheben, ist der ausgesprochene Zweck dieser ganzen Schrift). Für Mtth. lag ihm nun das Papiasfragment bei Eusebius vor, und dieses hat er mit einigen sich von selbst ergebenden Zusätzen wiedergegeben. Aus dem „ἡρμήνευσε δὲ .... ἕκαστος“ ist sein „quod quis postea .... non satis certum est“ geworden. Bis hierher gab er also nichts weiter als die kirchliche Tradition. Die Schrift sollte aber ein Gegenstück sein zu Plutarch's de vir. ill. und war für das grosse gebildete Publicum berechnet, nicht für die Kirche. Durfte man sich nun jenem gegenüber auf eine blosse Tradition berufen, ohne dieselbe auch belegen zu können? Dies konnte nicht im Interesse der Kirche sein, dies konnte aber auch der bekannte Ehrgeiz des gelehrten Kirchenvaters nicht über sich bringen, auf diese Weise ein öffentliches „ignoramus“ auszusprechen. Nun hatte er aber ja ein hebräisches Evangelium auf der Bibliothek zu Caesarea gesehen, hatte bei den Nazaräern im syrischen Beröa ein solches abgeschrieben; dies Evangelium wurde im Allgemeinen „secundum Hebraeos“ genannt, galt aber in gewissen Kreisen für den apostolischen Mtth. Was sollte ihn hindern, der letztern Meinung gemäss dies Evangelium hierherzuziehen, wenn er auch diese Meinung selbst nicht theilte, da er ja keineswegs kritische Fragen über die Evangelien erörtern, sondern nur die schriftstellerische Thätigkeit des Apostels Mtth. sicher stellen, sowie seine eigene Kenntniss des Hebräischen und sein Verdienst als Entdecker beleuchten wollte? Ein gewisses Recht hierzu hatte er in der Tradition, und wenn er, gestützt auf diese, das bei den Nazaräern im Gebrauch stehende Evangelium hierherzog, so konnte er als der einzige, welcher in der hebräischen Sprache wohl bewandert war, von Niemandem des Gegentheils überführt werden, so lange er auf die bisher als aus dem H.E. citirten Fragmente keine Rücksicht nahm. Anderntheils aber konnte er sich so durch seinen Scharfsinn und seinen thätigen Eifer als einen den beschriebenen Männern würdigen Nachfolger erweisen. Thun wir damit seiner Bescheidenheit Abbruch? — Sie ist ja auch sonst nicht sein charakteristisches Merkmal wie bei Eusebius. Oder treten wir etwa seiner Eitel-

Digitized by Google

keit zu nahe, wenn wir uns die Sache so zurechtlegen? — Es ist doch zu beachten, dass er in dem betreffenden Zusatz eigentlich nichts weiter über den hebräischen Mtth. sagt, als dass er wisse, wo er sich befinde, dass er ihn gesehen und abgeschrieben habe, während uns doch alles andere darüber mehr interessiren würde. Aber er fügt ja noch eine weitere Bemerkung hinzu in Betreff der alttestamentlichen Citate! — Diese ist jedoch so allgemein gehalten, dass sie verschiedene Auslegungen erfahren hat, indem sie bald auf den kanonischen Mtth., bald auf den hebräischen Text bezogen wurde. Und betrachten wir die Citate selbst, die er als Beispiele aufführt (Mtth. 2, 15 u. 2, 23), so sind diese im kanonischen Mtth. allerdings nicht nach der LXX citirt; es sind aber nicht, wie Hilgenfeld meint, zwei erste beste Citate, sondern es sind diejenigen, deren Ursprung in der damaligen Zeit überhaupt Gegenstand besonderer Aufmerksamkeit war (besonders das „*Ναζαραῖος κληθήσεται*"), und die Hieronymus hier ganz allgemein als Beispiele für die Citate aus dem Urtext anführt. Ist es nicht textgemäss, wie wir schon oben angedeutet haben, unter „evangelista" den griechischen Uebersetzer zu verstehen und diese ganze Bemerkung auf den griechischen Mtth. zu beziehen, so wird eine solche Beziehung auch noch dadurch unmöglich, weil dort ja die alttestamentlichen Citate zum grössten Theil gerade aus der LXX stammen. Sie muss sich also auf das betreffende hebräische Evangelium beziehen und kann, wenn sie nicht etwas selbstverständliches sagen will, nur im Gegensatz zum griechischen Mtth. gesagt sein, weil es einem hebräisch schreibenden Schriftsteller gewiss näher lag, den alttestamentlichen Text einfach herüberzunehmen als Einzelnes aus der LXX in die aramäische Sprache umzusetzen. Damit ist aber nicht gesagt, dass die als Beispiele aufgeführten Citate auch in diesem hebräischen Evangelium gestanden haben, er nimmt vielmehr diese zwei auf, weil sie ihm gerade gegenwärtig sind, eben weil sie allgemein zum Gegenstand dieser Frage geworden waren; und er thut es, ohne sich dadurch beirren zu lassen, dass er dieselben vom griechischen Mtth. her kannte, weil er hier ja doch über das Mtth.-Evangelium reden wollte. Er kehrt somit am Schlusse wieder zu dem Evangelium des Mtth. zurück, womit er begonnen hatte, und thut dies mit einer geschickten Wendung dadurch, dass er das Interesse vom Evangelium selbst auf die Citate über-

leitet, damit seine Zwischenbemerkung, wo er dies Evangelium gesehen, nicht so sehr in den Vordergrund trete. Denn dort hatte er dem hebräischen Mtth. das H.E. untergeschoben, obschon er wusste, dass die beiden nicht identisch sind. Die Stelle de vir. ill. c. 3 ist also weder ein Beweis für das Vorhandensein des hebräischen Mtth., noch für die Meinung des Hieronymus, dass das H.E. sich mit dem hebräischen Mtth. decke, sie lässt sich aber auch nicht aus einem wegen mangelnder Kenntniss übereilten Urtheil erklären, sondern Alles weist darauf hin, dass hier eine absichtliche Täuschung vorliegt, zu welcher die Tradition, welche im H.E. den hebräischen Mtth. vermuthete, den Deckmantel gegeben hat, so dass er dabei eigentlich nichts anderes zu thun brauchte, als sein eigenes Urtheil zu unterdrücken. Hatte er in späterer Zeit gegen seine innere Ueberzeugung der Kirche oder besser seinem guten Rufe in der Kirche zu lieb den grossen Origenes zum Opfer gebracht, warum sollte er auch hier nicht seinen Lesern, welche doch Laien waren, eine kleine Mystification vormachen, auch in majorem ecclesiae gloriam? — Was wir von ihm und seinen Charaktereigenschaften wissen, steht dieser Annahme nicht entgegen, sondern würde ihr vielmehr zur Stütze dienen, und wenn wir noch in Betracht ziehen, dass er über das H.E. überhaupt kein bestimmtes Urtheil abgiebt, dessen Verhältniss zum hebräischen Mtth. gar nicht berührt, vielmehr an einzelnen Stellen sichtbar bestrebt ist, die beiden nahe zusammenzurücken, so verliert auch eine solche Unterschiebung etwas von dem Befremdlichen, welches ihr anhaftet, und sie wird uns an einem Manne wie Hieronymus verständlich, wenn wir sie auch keineswegs rechtfertigen können.

c.

Suchen wir nun aus den verschiedenen Angaben die eigene Meinung des Hieronymus über das H.E. uns zu vergegenwärtigen, so wird es kurz die sein, dass er darin eine evangelische Ueberlieferung gefunden hat, welche den kanonischen Evangelien zur Berichtigung und zur Ergänzung dienen kann, welche also das Gepräge hohen Alters an sich trug und desshalb auf Glaubwürdigkeit vollen Anspruch machen konnte. Ueber die Apostolicität desselben lässt er uns im Unklaren, er sagt (adv. Pel. III, 2): „Quibus testimoniis, si non uteris ad auctoritatem, utere saltem ad antiqui-

Digitized by Google

tatem, quid omnes ecclesiastici viri senserint". Er stellt damit die Gültigkeit desselben als Autorität einem jeden frei, allein nicht ohne an das hohe Alter und an das Ansehen, durch welches es von jeher ausgezeichnet worden war, zu erinnern. Wenn er es den Zeugnissen aus den kanonischen Schriften an die Seite setzt, so thut er es in der Meinung, dass jenem so gut geglaubt werde als diesen (vgl. ad Mich. 7, 6; ad Eph. 5, 11). Die grosse Bedeutung, welche er ihm beilegte, geht auch daraus hervor, dass er es in Schriften citirt, die einen Zeitraum von mehr als 30 Jahren umfassen, dass er es sogar zweimal (gewiss nicht dreimal, wie Gla vermuthet), nämlich ins Lateinische und ins Griechische übersetzt haben will, von welchen Uebertragungen uns freilich weiter nichts bekannt ist, die er auch bei der Aufzählung seiner Schriften (de vir. ill. c. 135) nicht erwähnt, obschon sie nach c. 2 damals schon vorhanden gewesen wären. Dieser letztere Punkt fällt aber um so mehr ins Gewicht, als Hieronymus ja im Gegensatz zum Abendland von den alttestamentlichen Apokryphen nichts wissen wollte und sich sogar ernstlich entschuldigt, dass er zwei derselben auf besonderes Verlangen rasch („unius diei laborem arripui" epist. ad Chromat. et Heliod.) übersetzt habe, während er die Uebersetzung des H.E. mehrmals betont. Steht somit die Bedeutung desselben für ihn ausser Zweifel, so musste diese durch den Inhalt, nicht durch den Namen dieses Evangeliums bedingt sein. Er sagt auch nirgends, dass dies Evangelium den Anspruch mache, vom Apostel Mtth. herzustammen, wie dies die kirchliche Tradition meinte; die Abweichungen desselben vom kanonischen Mtth. mussten ihm gerade das Gegentheil beweisen, aber er enthält sich vorsichtig irgendwelcher directen Erklärung, sei es nach dieser, sei es nach jener Seite, gerade als wollte er die Verantwortlichkeit nicht auf sich nehmen. Wenn aber einerseits die Abweichungen eine Verschiedenheit von dem kanonischen Mtth. aufweisen, so müssen doch andrerseits auch manche Aehnlichkeiten zwischen beiden vorhanden gewesen sein, welche den Gedanken einer Verwandtschaft beider nahe legten, so dass Hieronymus, um auch dieser Beobachtung gerecht zu werden, darin einen, wenn auch ungenügenden Grund finden konnte, das H.E. möglichst nahe an den hebräischen Mtth. heranzurücken. Wir haben gesehen, wie er de vir. ill. c. 3 beide geradezu identificirte. Nicht so deut-

Digitized by Google

lich, aber immerhin für sein Schwanken charakteristisch ist folgende Stelle. Im Commentar ad Jes. XI, 1 citirt er zuerst das hebräische Evangelium, welches die Nazaräer lesen, und fährt unmittelbar fort: „In eodem Matthaei volumine legimus illud, quod in consequentibus scribitur: esse puer.“ etc. Die citirte Stelle steht im kanonischen Mtth. 12, 18, den er hier auch deutlich nennt, allein das „eodem“ weist doch auf das unmittelbar vorhergehende H.E. zurück, sowie dieses gleich nachher wieder eingeführt wird mit den Worten „in evangelio, cujus supra fecimus mentionem“.

Diese Unsicherheit, dieses Schwanken in einem so wichtigen Punkte, zeigt deutlich, dass Hieronymus die Meinung der Tradition nicht bestätigt fand; denn nichts hätte ihn gehindert, sich deutlich und offen dafür auszusprechen. Dass er aber bestimmte Gründe haben musste, welche ihn hinderten, ihr geradezu entgegenzutreten, geht ebenfalls daraus hervor. Diese Gründe werden freilich mehr persönlicher als sachlicher Natur gewesen sein. Vor allem wird er sich gescheut haben, die Angaben früherer Kirchenväter wie Irenäus und Epiphanius zu dementiren, und dann hätte er sich ja in den Augen der Kirche des Rechtes beraubt, dieses hebräische Evangelium zu benützen. Darum dürfen wir uns durch sein absichtliches Schwanken oder besser Stillschweigen über diesen Punkt nicht täuschen, sondern müssen uns damit genügen lassen, dass er zwar das H.E. sehr hoch stellt, dagegen über seinen wirklichen Verfasser oder seinen Ursprung nicht mehr gewusst hat als Eusebius.

Fassen wir das Bisherige kurz zusammen, so ergiebt sich:

1) Das H.E. war noch zur Zeit des Hieronymus bei den Nazaräern in Syrien im Gebrauch.

2) Er selbst kannte es in zwei Exemplaren; das eine auf der Bibliothek zu Cäsarea (wohl das des Eusebius), das andere hatte er bei den Nazaräern abgeschrieben.

3) Es war aramäisch verfasst, und die alttestamentlichen Citate waren dem Urtext, nicht der LXX entnommen.

4) Er citirt es oft als glaubwürdige Quelle und will es sogar zweimal übersetzt haben.

Digitized by Google

5) Er kennt die Meinung einzelner Kirchenväter, welche das H.E. für den hebräischen Matthäus halten, wagt aber nicht ihr entgegenzutreten, trotzdem er sie selbst nicht theilt.

6) Vom hebräischen Matthäus weiss er nicht mehr als die Tradition der Kirche, und was er de vir. ill. c. 3 dafür ausgiebt, ist das H.E.

IV.

Beda. — Nicephorus. — Codex Tischendorfianus III.

Während Theodor von Mopsveste (siehe oben S. 58) den Hieronymus tadelt, dass er noch ein fünftes Evangelium einführte, so rechnet Beda († 735) das H.E., gerade weil ihm Hieronymus solche Aufmerksamkeit schenkte, „inter ecclesiasticas historias“ (in Luc. I, 1).

In der Stichometrie des Nicephorus († 828), welche sich genau an den Kanon des Eusebius anschliesst, erscheint das H.E. unter den Antilegomena mit 2200 Stichen.

Endlich hat der Codex Tischendorf. III [1]), eine griechische Minuskelhandschrift aus dem 9. Jahrh., welche die Evangelien Mtth. und Marc. enthält, neben den Scholien vier Randbemerkungen mit dem Zusatz: *τὸ ἰουδαϊκὸν* sc. *εὐαγγέλιον*, und da eine dieser Bemerkungen übereinstimmt mit einem Fragment des Hieronymus aus dem H.E., so ist wohl unter dem „*ἰουδαϊκόν*“, wie schon Tischendorf bemerkt, das H.E. zu verstehen. Nun war freilich in jener Zeit, auf welche diese Handschrift zurückreicht, das H.E. nicht mehr vorhanden, wenigstens findet sich nirgends mehr eine Spur davon. Jene vier Randbemerkungen können daher nicht aus dem H.E. selbst geschöpft sein, sonst hätte der betreffende Abschreiber noch weitere Abweichungen constatiren können, geben uns also auch keine weitern Anhaltspunkte über dasselbe. Es sind nichts als alte Glossen, welche uns noch einzelne Worte des H.E. durch die Jahrhunderte gerettet haben.

1) Tischendorf, notitia editionis codicis bibl. Sinaitici, 1860, p. 58.

Digitized by Google

Dritter Abschnitt.

Die erhaltenen Fragmente.

Im Folgenden sollen die erhaltenen Fragmente, deren Einführungsformeln wir im vorangehenden Abschnitt besprochen haben, zusammengestellt und erläutert werden. Ihre Zahl ist leider nur eine geringe, auch sind wir über den Zusammenhang, welchem sie entnommen sind, nur insoweit unterrichtet, als sich derselbe aus ihrem Inhalt selbst erschliessen lässt, und dies trifft allein bei den geschichtlichen Stücken zu, während die Redestücke hierfür gar keinen Anhaltspunkt bieten. Es ist desshalb unmöglich, die Reihenfolge derselben der Anlage und dem Charakter des Ganzen entsprechend richtig zu bestimmen. Hilgenfeld und Nicholson, welche beide im H.E. den hebräischen Mtth. vermuthen, legen ihrer Reconstruction des H.E. den kanonischen Mtth. zu Grunde, in der Meinung, dass die beiden im Wesentlichen identisch waren. Allein haben wir nach dem Bisherigen das H.E. vom hebräischen Mtth. zu trennen, und machen wir die Beobachtung, dass die Fragmente eine Fülle eigenen Stoffes aufweisen, so möchte es sich empfehlen, hier zunächst anders zu verfahren und die Fragmente nicht nach ihrer muthmasslichen Reihenfolge, sondern nach bestimmten Gruppen zusammenzustellen. Wir brauchen uns so im einzelnen Fall nicht auf blosse Vermuthungen zu stützen und bewahren damit dem H.E. seine Selbständigkeit, auch gewinnen wir auf diese Weise eine bessere Uebersicht über Charakter und Darstellungsweise desselben. — Unter diesen Fragmenten lassen sich nämlich drei Gruppen unterscheiden, je nachdem sie sich

a) auf die Person Christi als solche beziehen, also Geschichte geben wollen, — oder

Digitized by Google

b) den persönlichen Umgang Jesu mit Einzelnen beleuchten und demgemäss Wechselreden enthalten, — oder endlich
c) auf einzelne Sprüche, Reden, Gleichnisse hinweisen, welche an die Jünger oder an das Volk überhaupt gerichtet waren.

Wir stellen die geschichtlichen Stücke voran, weil sie ohne Zweifel das Gerippe des ganzen Evangeliums gebildet haben.

---

a) Geschichtliches.

Taufe.

1) *Hieron. adv. Pelag. III, 2:* „Ecce mater Domini et fratres ejus dicebant ei: Johannes baptista baptizat in remissionem peccatorum, eamus et baptizemur ab eo. Dixit autem eis: Quid peccavi, ut vadam et baptizer ab eo, nisi forte hoc ipsum, quod dixi, ignorantia est."

Diese Geschichte, welche in den Synoptikern keinerlei Parallelen hat, will die keineswegs selbstverständliche Frage beantworten, wie es zu erklären sei, dass der gottgesandte Messias sich der Busstaufe des Johannes unterzogen habe, und sie thut dies auf eine einfache, klare und in ihrer Einfachheit grossartige Weise, die uns auch besser verständlich wird als die allgemeine Motivirung Mtth. 3, 15. Gegen die Weigerung des Johannes, Christum zu taufen (Mtth. 3, 14), welche aus dem christlichen Bewusstsein heraus ihren ganz guten Sinn hatte, die sich aber doch von selbst als eine spätere Reflexion, als ein Rückschluss von der Persönlichkeit des Messias auf diejenige seines Vorläufers zu erkennen giebt, ist es natürlicher und dem erwachenden Messiasbewusstsein Christi näher liegend, wenn Christus selbst sich zuerst der Taufe fern halten will. Denn die Taufe war mit einem Sündenbekenntniss verbunden, und Christus, der sich Gott und den Menschen gegenüber keiner Sünde bewusst war, hatte ja keine Sünde zu bekennen. Man hat schon früh gerade in den obigen Worten eine Art Sündenbekenntniss finden wollen, allein ein solches liegt hier nicht vor, sondern Christus setzt bloss unter dem Vorbehalt seiner bewussten Unsündlichkeit die Möglichkeit, dass vor Gott dies Bewusstsein selbst eine unbewusste Sünde sein könnte. Es ist derselbe Gegensatz, wie Christus einerseits bei Johannes mit Recht sagen konnte: „Wer kann mich einer Sünde zeihen", und andrerseits

Digitized by Google

doch wieder das Prädicat gut von sich ablehnte mit den Worten: „Niemand ist gut, denn der einige Gott". Dieser sittliche Ernst, dieses reine Gewissen einerseits und die kindliche Demuth vor Gott andrerseits erklärt sowohl seine anfängliche Weigerung die Taufe betreffend als auch, dass er sich derselben nachher unterzog. Damit bekommt aber auch das Wort Mtth. 3, 15 *πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην* erst seinen concreten Inhalt.

Diese Vorgeschichte zur Taufe zeigt uns Christum noch ganz im Kreise seiner Familie, ohne jegliches Bestreben, die Gottheit Christi hier schon geltend zu machen wie in den apokryphen Evangelien, ohne Anstoss zu nehmen an seiner menschlichen Abstammung und an seinen leiblichen Geschwistern, wie das letztere schon im Petrusevangelium der Fall ist. Seine Mutter, seine Brüder, welche bei den Synoptikern (Mtth. 12, 47. Mrc. 3, 31. Luc. 8, 19) nur auftreten, um jenes schöne Herrenwort von der geistigen Verwandtschaft mit Christus einzuleiten, werden hier unbedenklich erwähnt als die, welche ihn zur Taufe auffordern, wie sie ihm auch im Anfang seiner Lehrwirksamkeit nach der ursprünglichen Tradition (Mrc. 3, 21) noch zur Seite gestanden haben.

2) *Hieron. ad Jes. 11, 1:* „Factum est autem cum ascendisset Dominus de aqua, descendit fons omnis spiritus sancti et requievit super eum et dixit illi: Fili mi, in omnibus prophetis exspectabam te, ut venires et requiescerem in te. Tu es enim requies mea, tu es filius meus primogenitus qui regnas in sempiternum".

Diese Taufgeschichte weicht von den Berichten der kanonischen Evangelien bedeutend ab, steht aber den alttestamentlichen Vorstellungen viel näher als jene und trägt desshalb auch einen alterthümlicheren Charakter zur Schau. Es war die allgemeine Erwartung des jüdischen Volkes, dass der Messias mit ausserordentlicher Geisteskraft, mit dem Geiste Gottes selber ausgerüstet sein werde, und da diese Geistesmittheilung an einem bestimmten Ereigniss ihren Anknüpfungspunkt haben musste, so war es das Nächstliegende, sie mit der Taufe zu verbinden, in der Taufe also die Messiasweihe zu erblicken. Aber während diese Geistesmittheilung in den kanonischen Evangelien als ein äusseres, sinnlich wahrnehmbares Zeichen geschildert wird, — das sich Oeffnen des Himmels und das Herabkommen der Taube

Digitized by Google

deutlich als Thatsache gegeben bei Luc., als Vision gedacht bei Mrc. und Mtth. — ist es hier bloss ein innerer Vorgang, welcher, der Bedeutsamkeit des Augenblicks angemessen, in prophetischer Rede wiedergegeben wird. Das Erwachen des Messiasbewusstseins, welches der Taufe unmittelbar folgte, wird auf den in allen Propheten schon theilweise wirksamen Gottesgeist zurückgeführt, der sich in jenem Augenblick auf Christum herabgelassen habe, ohne dass weiter von einem sichtbaren Zeichen oder einer wunderbaren Erscheinung die Rede wäre. Die Taube als Symbol des Geistes hat bei den Synoptikern nicht nur den Zweck, die Mittheilung des Geistes anzudeuten, sondern sie soll vor Allem Jesum als den Messias sichtbar beglaubigen und zwar für Jesum selbst (bei Mrc.), für den Täufer (bei Mtth. und Joh.), wogegen die sie begleitende Himmelsstimme in den Hintergrund tritt, wie sie denn auch Joh. weggelassen hat. Statt der Taube senkt sich hier, für das Auge nicht wahrnehmbar, die ganze Fülle des Gottesgeistes auf Christum nieder, um ihn in feierlicher Anrede als Messias zu erklären und bei ihm Wohnung zu nehmen. Der Geist ist personificirt, er redet Christum als seinen Sohn an, und in dieser Sohnschaft ist das einzigartige Verhältniss ausgedrückt, welches den Messias vor allen Propheten auszeichnet, in denen die Fülle des Gottesgeistes nicht Wohnung nehmen konnte. Desshalb wird der Sohn auch der „erstgeborne“ genannt; er war von Anfang an zum Messias bestimmt, und diese Vorherbestimmung wird in der messianischen Hoffnung zum Vorhergezeugtsein; darum ist er der Ruhepunkt des Geistes, weil dieser nicht mehr von ihm zurückkehrt wie von den Propheten, sondern in ihm gleichsam sein eigenes Selbst wiedergefunden hat und desshalb mit ihm herrschen wird in Ewigkeit. Diesen im Geiste Gottes vorherbestimmten, aus dem Geiste gebornen Sohn, der als Träger des theokratischen Berufs eine neue Zeit herbeiführen, als der Erstgeborne durch seine Herrschaft diesen Geist auch andern vermitteln sollte, diesen hatte der Geist in den Propheten vergeblich gesucht, nun aber in Christo gefunden und desshalb bei ihm Wohnung genommen. Die Taufe Christi ist also im H.E. mit der ächt jüdischen Anschauung der Messiasweihe verbunden, wie sie, auf alttestamentlichen Voraussetzungen mit apokalyptischer Färbung beruhend, im Bewusstsein jener Zeit lebendig war.

Auffallend ist auf den ersten Blick das „fons omnis spiritus“. Der Sinn davon ergiebt sich leicht, nämlich nicht wie bei den Propheten, welche nur stückweise den Gottesgeist hatten, sondern die „ganze Fülle“ desselben ist auf den Messias herabgestiegen. Ob aber das „fons“ dem ursprünglichen Wortlaut entspricht und auch im aramäischen Texte gestanden hat, in welchem Falle das lebendige Hervorsprudeln das tertium comparationis bilden würde, oder ob es nicht vielmehr auf einer ungenauen Uebersetzung des Hieronymus beruht, ist natürlich nicht auszumachen. Die beigefügte Verba: descendit, requievit, dixit, lassen eher auf das letztere schliessen.

Versuchung.

3) Das Vorhandensein der Versuchungsgeschichte im H.E. wird durch den *Codex Tischendorf. III.* behauptet, welcher zu *Mtth. 4, 5* die Randbemerkung hat: *τὸ ἰουδαϊκὸν οὐκ ἔχει· εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν ἀλλ' „ἐν ἰλημ“* (Ἱερουσαλήμ). Hier tritt uns zuerst eine sichere Parallele zu unsern Synoptikern, resp. zu Mtth. und Luc. entgegen, aber da wir nicht wissen, in wie weit die Darstellung des H.E. mit den letztern übereingestimmt hat, können wir dieser Bemerkung nichts weiteres entnehmen. Hilgenfeld, welcher den kanonischen Mtth. aus dem H.E. hervorgehen lässt, will daran einen Fortschritt des ersteren über das letztere constatiren, insofern im H.E. Christus vom Teufel in der (ἐν) Stadt ergriffen worden sei, während er beim kanonischen Mtth. schon auf eine wunderbare Weise aus der Wüste in die heilige Stadt entrückt werde. Nicholson, der sich vor einer solchen Weiterbildung scheut, lässt die Worte „ἐν ἰλημ“ auf „ἐπὶ τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ“ folgen, oder das „ἐν“ könne auch soviel heissen wie „εἰς“ bei Verben der Bewegung. — Wir bemerken bloss, dass das H.E. nach der obigen Notiz statt des umständlichen „εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν“ die einfachere Lesart „Jerusalem“ hatte, wie sich dieselbe auch Luc. 4, 9 findet, und dass diese Variante jene Glosse zu Mtth. 4, 5 veranlasst hatte.

Verklärung. (?)

4) a. *Origenes in Joh. 2, 6: „ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν μου καὶ ἀπήνεγκέ με εἰς τὸ ὄρος τὸ μέγα Θαβώρ.“*

b. *Origenes hom. in Jerem. 15, 4: „ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ*

Digitized by Google

μου τὸ ἅγιον πνεῦμα καὶ ἀνήνεγκέ με εἰς τὸ ὄρος τὸ μέγα Θαβώρ.

c. *Hieron. ad Mich. 7, 6:* „Modo me tulit mater mea sanctus spiritus in uno capillorum meorum“.

d. *Hieron. ad Jes. 40, 12:* „Modo me tulit mater mea spiritus sanctus“.

Eine solche Rede im Munde Christi scheint befremdlich; denn wir haben sonst nirgends eine Andeutung, dass sich Christus solch ekstatischer Reden bedient hat, im Gegentheil, seine Worte sind immer einfach, klar, leicht verständlich und frei von apokalyptischen Sentenzen. Man hat desshalb hier sogleich gnostische Gedanken gewittert, hat die persönliche Fassung des Geistes und sein Verhältniss zu Christo zusammengestellt mit der „*σοφία*“ der Valentinianer und dadurch ein Hauptargument für den apokryphischen Charakter des H.E. in die Hand bekommen, hat aber dabei dies eine übersehen, worauf schon Credner aufmerksam gemacht hatte, dass die weiblichen Functionen, welche hier dem Geiste zugeschrieben werden, nur einer hebräischen Conception entstammen können und nicht einer hellenischen. Und wäre dieses Fragment wirklich so apokryph, wie es den Anschein hat, so müsste es uns höchlichst verwundern, wie es Origenes, und noch mehr, wie es Hieronymus, und zwar jeder zweimal, citiren durfte, wie sie daran ein so besonderes Interesse haben konnten und es sogar zur Erklärung biblischer Stellen heranzuziehen wagten. Nun haben wir aber schon bei der Taufe gesehen, dass der Geist Gottes im H.E. personificirt erscheint und Christum in Folge dessen als seinen Sohn anredet, und dass hierbei dieselben altjüdischen Anschauungen zu Grunde liegen, welche die ganze Messiasidee bestimmt haben. Wird aber der Gottesgeist als das den Sohn erzeugende Lebensprincip gefasst, so kann er, wenn er personificirt wird, nur mit weiblichen Functionen ausgestattet werden, weil רוּחַ im Hebräischen femininum ist, er wird also zur Mutter Christi, während Gott das väterliche Element vertritt. Und ist die Taufe die Messiasweihe, die Mittheilung des Gottesgeistes zur bleibenden Ausrüstung, so ist sie auch die höhere Erzeugung Christi zur Gottessohnschaft, und das Medium, durch welches dieselbe zu Stande kam, konnte auf diese Weise im bildlichen Ausdruck zur Mutter Christi werden, wie denn

Digitized by Google

auch im Tauffragment der heilige Geist Christum als seinen Sohn anredet. Damit ist nun freilich dies Fragment noch keineswegs annehmbarer gemacht; denn dass der heilige Geist Jesum an einem seiner Haare ergreift und ihn auf den Berg Tabor entrückt, klingt immer noch höchst verwunderlich und scheint ganz besonders apokryph. Allein die ähnlichen Stellen Ezech. 8, 3 und Bel cum drac. 36 zeigen, dass dies die Grenze alttestamentlicher Apokalyptik keineswegs überschreitet, obschon jenen Stellen gegenüber in unserm Fragment sich eine gewisse Steigerung nicht verkennen lässt, insofern hier nicht nur von einer „Locke des Hauptes" oder vom „Scheitel", sondern sogar von einem Haar die Rede ist, an welchem der Geist Christum ergreift. Diese Steigerung kann aber im Zusammenhang der ganzen Stelle, in der Steigerung der betreffenden Vision selbst ihren Grund haben. Mit einfachern Ausdrücken kommt das plötzliche Ergriffen- und Entrücktwerden durch den Geist Gottes auch sonst vor. Nicholson erinnert an 1 Reg. 18, 12; 2 Reg. 2, 16 und Hilgenfeld an Act. 8, 39. Solche Stellen liegen auf derselben Linie und sind nicht minder wunderbar, zeigen uns aber deutlich, wie nahe es dem jüdischen Bewusstsein lag, auch solch äussere Thatsachen wie einen Ortswechsel, bei Gottesmännern auf die Wirksamkeit oder besser auf ein directes Eingreifen des Gottesgeistes zurückzuführen. Zudem ist an diesen Stellen der einfachere Ausdruck schon dadurch bedingt, dass sie objective Geschichte geben wollen. Hier dagegen ist es die subjective Erzählung eines Erlebnisses, und desshalb ist sie oder ihre Form noch mit bestimmt durch den Eindruck, den dieses Erlebniss auf die betreffende Person ausgeübt hat. Warum sollte Jesus nicht einmal einen Höhepunkt augenblicklicher Begeisterung in prophetisch-ekstatischer Rede wiedergegeben haben? — Leider wissen wir den Zusammenhang dieser Worte nicht, aber es muss etwas vorhergegangen sein, auf welches das „ἄρτι" Bezug nimmt. Wir sehen aus andern Fragmenten, dass im H.E. Manches stand, was den Synoptikern fremd ist, dass Manches eine grössere Ursprünglichkeit hat und auch eine reinere Tradition verräth; wir dürfen darum gegen Origenes und Hieronymus diese Stelle nicht einfach als apokryph erklären, weil sie uns nicht mehr völlig durchsichtig ist. Sie kann in ihrer Unverständlichkeit vielmehr gerade ein Zeichen für die Alterthümlichkeit des H.E. sein. Wenn wir aus unsern Evan-

Digitized by Google

gelien die eine oder andere abstruse Stelle wie Mtth. 12, 43 von dem unsaubern Geist, der dürre Stätten durchwandelt, heute als Fragment eines unbekannten Evangeliums auffinden würden, was würden wir von diesem Evangelium halten? Weist nicht auch, wie Hilgenfeld mit Recht bemerkt, das Mtth. 8, 30 genannte Ausfahren der Dämonen in die Schweine einen ebenso befremdlichen wie alterthümlichen Zug auf? Und wenn Nicholson jener Rede Mtth. 1, 18 und Luc. 1, 35 gegenüberstellt, so bietet das H.E. in der That weniger Schwierigkeiten dar als jene kanonischen Stellen und kann füglich mit demselben Recht Anspruch auf Glaubwürdigkeit resp. auf hohes Alter erheben.

Man hat versucht diese Stelle in einen passenden Zusammenhang einzugliedern, indem man sie bald mit der Versuchung in Verbindung brachte (Schneckenburger, Schwegler, Nicholson), bald mit der Verklärung. Nicholson (p. 75) macht dafür geltend, dass bei der Versuchung auch der Geist Jesum an den Ort derselben trieb, und glaubt, diese Worte könnten entweder eine Antwort sein, mit welcher Jesus den Versucher abwies, oder aber ein Stück aus dem Berichte Jesu über die Versuchungsgeschichte in der Synagoge zu Nazareth, da nach den Synoptikern Nazareth die Stadt war, in welcher Jesus nach der Versuchung zuerst einkehrte, zugleich aber auch die Stadt, welche in der Nähe des Tabor sich befand. Allein schon Baur, freilich indem er gnostische Einflüsse darin erkennen wollte, dachte an die Verklärung, und ihm ist Hilgenfeld (p. 23) gefolgt, indem er auf den Ausdruck „ἀναφέρειν", der sonst nur bei Sachen gebräuchlich sei, aufmerksam macht, während derselbe gerade wie hier auch bei Mtth. 17, 1; Mrc. 9, 2 von Personen gebraucht werde. Eine solche Verzückung Jesu, aus welcher heraus diese Worte gesprochen sind, scheint in der That besser auf die Verklärung zu passen. Dann hätten wir wohl hier die Quelle jener Legende zu suchen, welche die Verklärung auf den Berg Tabor verlegt, wie sie sich zuerst bei Origenes findet und seit Cyrill von Jerusalem und Hieronymus widerspruchslos Anerkennung gefunden hat. Sie würde also hier durch ein Wort Christi selbst als auf Wahrheit beruhend bestätigt, wogegen das Stillschweigen der Synoptiker nicht aufkommen könnte, deren Bericht die Nähe des Verklärungsberges bei Cäsarea keineswegs sicher stellt. Jedenfalls zeigen diese Worte, wenn sie sich auf die Verklärung

Digitized by Google

beziehen, dass das H.E. eine von den Synoptikern abweichende, ältere und gewiss ursprünglichere Darstellung derselben enthalten haben muss, vielleicht gerade als Erzählung Jesu selbst von einem nur ihm bekannten Vorgang, aus welcher dann die Tradition, welche den Synoptikern zu Grunde liegt, eine Geschichte gemacht hätte.

Einzug in Jerusalem.

5) Wir haben bei der Besprechung der Angaben des Hieronymus aus dem Briefe an Damasus folgende Stelle angeführt: „Denique Matthaeus, qui evangelium Hebraeo sermone conscripsit, ita posuit: **Osanna barrama** id est osanna in excelsis". Da Hieronymus einen hebräischen Mtth. nicht kannte, so können sich diese Worte nur auf das H.E. beziehen, wenn sie nicht eine blosse Vermuthung ausdrücken sollen. Wir hätten demnach hier den aramäischen Wortlaut für das „*ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις*" (Mtth. 21, 9), womit uns das Vorhandensein des Einzugs Christi im H.E. bezeugt würde.

Leidensgeschichte.

6) *Codex Tischendorf. III. ad Mtth.* 26, 74: *τὸ ἰουδαϊκόν.* „*καὶ ἠρνήσατο καὶ ὤμοσεν καὶ κατηράσατο*".

Diese Randbemerkung bezieht sich auf die Verläugnung Petri. Würde das H.E. wirklich, wie man ihm angedichtet hat, auf eine Ueberhebung des Petrus ausgehen auf Kosten der andern Apostel, so hätte es gewiss diese für den grossen Judenapostel keineswegs erhebende Geschichte weggelassen. Luc. hat (22, 56 ff.) die Verläugnung mit weniger heftigen Worten wiedergegeben, Mtth. dagegen lässt den Petrus in absichtlicher Steigerung der Ausdrücke zuerst läugnen, dann schwören und endlich fluchen, dass er Jesum nicht kenne, kommt aber im dritten Glied wieder auf das schwächere zweite zurück („*τότε ἤρξατο καταθεματίζειν καὶ ὀμνύειν*"). Das H.E. aber hat auch noch im letzten Glied, wie aus der betreffenden Randbemerkung hervorgeht, die Steigerung richtig erhalten und zeigt damit eine sorgfältigere Hand als das Matthäusevangelium.

7) *Hieron. ad Mtth. 27, 16:* „Barabbas — iste in evangelio quod scribitur juxta Hebraeos **filius magistri** eorum interpretatur, qui propter seditionem et homicidium fuerat condemnatus."

Digitized by Google

Diese Stelle wird seit E. G. Paulus bis in die neueste Zeit (Credner, De Wette, Bleek, Delitzsch, Holtzmann u. A.) immer als Beweis aufgeführt, dass dem H.E. eine griechische Schrift, nämlich unser kanonischer Mtth. als Grundlage gedient habe. Dem Worte Barabbas, so sagt man, liege das hebräische בַּר אַבָּא zu Grunde, da aber dieses Wort beim kanonischen Mtth. zufällig nur im Accusativ vorkomme, so hätte man es aus blossem Missverständniss von בַּר רַבָּן abgeleitet und es demgemäss auch mit „filius magistri“ übersetzen können. Dieser Beweis ist aber, da sich die Sache ebensogut anders verhalten kann, heute aufgegeben. Denn wenn auch das griechische „*Βαραββᾶς*“ die Ableitung vom aramäischen בַּר אַבָּא nahe legt, so kann im hebräischen Sprachgebrauch doch „Sohn des Vaters“ soviel bedeuten, wie „Sohn des Meisters“, da das Wort „Vater“ (אב) auch in uneigentlichem Sinne gebraucht wurde (vergl. Mtth. 23, 9) und dann zur ehrenden Anrede an Priester, Propheten und Lehrer dienen (wie die Namen Abba, papa, pater, Kirchenvater etc.) und so an die Stelle des gleichklingenden רַבָּאן treten konnte. Darum konnte im H.E. dieser Name mit „filius magistri“ interpretirt werden, ohne dass ein Uebersetzungsfehler braucht vorher gegangen zu sein.

Wie der Text im H.E. gelautet hat, darüber sind verschiedene Ansichten möglich, die Entscheidung hängt auch davon ab, ob man den Zusatz „eorum“ dem Text selbst oder dem Berichte des Hieronymus zuschreiben soll. Das wahrscheinlichere ist, dass es nur eine nähere Bezeichnung des Hieronymus ist, sowie auch mit den folgenden Worten „qui propter — condemnatus“ nicht der Text des H.E. gegeben wird, sondern blos ein erklärender Zusatz des Hieronymus. In diesem Fall hätte nicht das H.E., sondern Hieronymus die Bedeutung des Eigennamens wörtlich übersetzen wollen, es hätte dann dort בַּר רַבָּא gestanden, welches als Eigenname (als solcher ist Barabbas im Talmud häufig) בַּרַבָּא geschrieben, im kanonischen Mtth. einfach in *ᾶς* gräcisirt wurde. Im andern Fall müsste Hieronymus dort בַּר רַבְהוֹן oder nach Anger בַּר אַבָּא דְהוּא בַּר רַבְהוֹן gelesen haben, und dies hätte dann dort nicht die Bedeutung eines Eigennamens, sondern eines Zunamens gehabt, wesshalb auch Nicholson vermuthet, im H.E. habe noch ein anderer Name gestanden, der uns noch in einzelnen Handschriften bei Mtth. erhalten sei und „Jesus“ gelautet habe, so dass sich der bedeutsame Gegensatz von dem

Jesus, „der genannt wird Christus“, und Jesus „dem Rabbinensohn“ auf das H.E. zurückführen liesse (so auch Credner). Doch ist die Beweisführung, die er hierfür geltend macht, nicht stringent, und die Behauptung vermag sich nicht über die Grenze einer blossen Vermuthung zu erheben. Was endlich die schon von Schneckenburger angedeutete Erklärung betrifft, welche das אֲבָּא oder רַבָּא als witzige Andeutung auf den Teufel bezieht als den Urheber des Mordes und der Empörung, wie dieser auch Joh. 8,44 „der Vater“ der Juden genannt wird, so ist sie durch nichts angedeutet und verräth sich der sonstigen einfachen Darstellungsweise des H.E. gegenüber als in die Worte eingetragen.

8) a. *Hieron. ad Matth. 27,51:* In evangelio — — — „superliminare templi infinitae magnitudinis fractum esse atque divisum“ legimus.

b. *Hieron. ep. 120 ad Hedib.:* In evangelio — — — legimus, „non velum templi scissum, sed superliminare templi mirae magnitudinis corruisse“.

Hieronymus giebt zur Erklärung dieser Stelle ep. 18 ad Damas. über Jes. 6, 4 folgende Erläuterung: „Quod autem sublatum est, inquit, superliminare et domus impleta est fumo, signum est templi Judaici destruendi et incendendae universae Jerusalem, quam videmus nunc destructam. Nonnulli vero in superioribus consentientes in extrema parte dissentiunt. Nam superliminare sublatum illo tempore praedicant, quando velum templi scissum est et universa domus Israel erroris nube confusa“. Die Synoptiker reden an dieser Stelle von einem Zerreissen des Vorhangs im Tempel, welcher das Allerheiligste verschloss, als von einem göttlichen, den Tod Christi begleitenden Zeichen, welches Zeichen aber nicht etwa mit dem Mtth. 27, 52 genannten Erdbeben in Verbindung gebracht wird, wie auch Mrc. und Luc. dies letztere nicht kennen. Man hat desshalb dieses Zerreissen des Vorhangs symbolisch verstehen wollen von dem durch Christi Tod für Alle, die an ihn glauben, eröffneten Zutritt zu Gott, wie auch Christus, das ist „sein Fleisch“, im Hebräerbrief 10, 20 selbst der Vorhang genannt wird. Liegt aber diesem Berichte eine Thatsache zu Grunde, dass wirklich beim Tode Christi ein solches göttliches Zeichen sich im Tempel ereignete, nämlich durch das bei Mtth. genannte Erdbeben, so liegt die Vermuthung nahe, dass der einfachere, unbedeutendere Bericht des H.E. dasselbe

Digitized by Google

wahrheitsgetreuer erhalten habe, als der gekünstelte und absichtlich ins Wunderbare gesteigerte Bericht der Synoptiker. Denn wenn wir das Zerreissen des Vorhangs aus einer als Thatsache sich gebenden bildlichen Redensart erklären können, so möchte es nicht leicht möglich sein, dasselbe auch von dem Bericht des H.E. zu behaupten, weil es uns ganz an Parallelen fehlt, in welchen das Einstürzen der Oberschwelle symbolisch gedeutet wird. Das Beben derselben in der von Hieronymus erwähnten Stelle Jes. 6, 4 und der Rauch im Tempel hat dort keine andere Bedeutung, als die heilige Majestät Gottes zum Ausdruck zu bringen. Man könnte höchstens an Amos 9, 1 erinnern, wo der Prophet aufgefordert wird, an den כַּפְתּוֹר, den Knauf der Säulen, zu schlagen, dass die Pfosten erbeben, zum Zeichen, dass das Gericht Gottes beginnen soll, welche Stelle aber nicht mehr als den Anstoss bieten kann, eine Thatsache so zu deuten, nicht aber dieselbe erst zu erfinden. Die oben genannte Bemerkung des Hieronymus zeigt, dass das Zerreissen des Vorhangs und das Einstürzen der Oberschwelle sehr gut nebeneinander hergehen konnten; was er im Namen der „nonnulli“ abweist, ist bloss die Deutung des letzteren auf die Zerstörung des Tempels und den Untergang Jerusalems. Es dürfte daher nicht so unwahrscheinlich aussehen, wenn wir behaupten, dass uns das H.E. die einfache Thatsache, die Synoptiker dagegen die naheliegende symbolische Deutung derselben erhalten haben, oder wenigstens das H.E. die ursprünglichere, die Synoptiker die weiter ausgebildete Legende.

Erscheinungen.

9) *Hieron. de vir. ill. c. 2:* „Dominus autem cum dedisset sindonem suam servo sacerdotis, ivit ad Jacobum et apparuit ei. Juraverat enim Jacobus, se non comesturum panem ab illa hora, qua biberat calicem Domini, donec videret eum resurgentem a mortuis.“ — Rursusque post paululum: „Afferte, ait Dominus, mensam et panem“ — statimque additur — „Tulit panem et benedixit ac fregit, et post dedit Jacobo Justo et dixit ei: Frater mi, comede panem tuum, quia resurrexit filius hominis a dormientibus.“

Das neue Testament kennt drei Personen mit dem Namen Jakobus, nämlich den Bruder des Johannes oder Jakobus den „Aeltern“, den Sohn des Alphäus oder Jakobus den „Kleinen“

Digitized by Google

und endlich den nach der Notiz Joh. 7, 5 zuerst ungläubigen, nachher aber zur Hauptstütze der jerusalemischen Gemeinde gewordenen Jakobus, den Bruder des Herrn. Da die Identification des letzten mit dem an zweiter Stelle genannten heute aus guten Gründen aufgegeben ist, so kann in unserm Fragment nur der letzte gemeint sein.

In diesem Fragment sind zunächst zwei Gründe, welche ohne weiteres für dessen relative Ursprünglichkeit sprechen:

Erstens wird hier eine hohenpriesterliche, nicht eine römische Wache am Grabe Christi vorausgesetzt, entsprechend dem Umstande, dass das Synedrium selbständige Polizeigewalt besass und ausübte, wie denn auch bei der Verhaftung Christi die Knechte des Hohenpriesters (Malchus) betheiligt waren (vgl. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes, II, S. 160). Schon Credner sah in diesem einfachen Bericht die Beseitigung der Schwierigkeiten, welche die Parallelstelle bei Mtth. den Auslegern bietet.

Zweitens ist hier von einer Erscheinung des Herrn vor Jakobus die Rede, von welcher zwar die kanonischen Evangelien nichts wissen, die aber durch das Zeugniss des Paulus (1. Cor. 15, 7) beglaubigt und als eine in Jerusalem allgemein bekannte Thatsache erwiesen wird. Wenn diese Erscheinung hier als die erste nach der Auferstehung erscheint, während die Berichte der Synoptiker dies ausschliessen und auch bei Paulus schon andere scheinen vorhergegangen zu sein, so fällt dieser Punkt nicht so sehr ins Gewicht bei der grossen Verschiedenheit der synoptischen Berichte, welche, sowohl was den Ort als die Zeit der Erscheinungen betrifft, ebenfalls bedeutend von einander abweichen und damit zeigen, dass es in diesem Punkte eine einheitliche Tradition nicht gab.

Andrerseits scheinen aber ebenso zwei Punkte auf eine spätere, allmählich um den berühmten Namen entstandene Ausschmückung der Tradition hinzuweisen. Das ist zunächst die Bemerkung, dass Jakobus hier schon den Namen „Justus“ trägt. Doch ist dies von untergeordneter Bedeutung, da Jakobus diesen Beinamen schon bei Lebzeiten erhalten haben kann, wie ja auch Hegesipp (Euseb. h. e. II, 23) sagt: „*ὁ ὀνομασθεὶς ὑπὸ πάντων δίκαιος ἀπὸ τῶν τοῦ κυρίου χρόνων μέχρι καὶ ἡμῶν*“. Jedenfalls wird er in der Ueberlieferung schon früh zum Unterschied von den gleichnamigen Aposteln so genannt worden sein.

Digitized by Google

Wichtiger ist dagegen, dass Jakobus, der Bruder des Herrn, den „Kelch des Herrn“ soll getrunken, also mit andern Worten dem letzten Abendmahl Jesu mit seinen Jüngern soll beigewohnt haben, welcher Zug den Synoptikern gegenüber mehr als bedenklich erscheinen muss und durch die Bemerkung Nicholsons, dass die Worte Mtth. 26, 20 „μετὰ τῶν δώδεκα μαθητῶν“ und Luc. 22, 14 „οἱ ἀπόστολοι“ nicht absolut ausschliessend seien, nicht glaubwürdiger gemacht wird. Während desshalb Hilgenfeld hierin die Gesinnung der palästinensischen Urgemeinde, welche den später so gefeierten Jakobus soviel als möglich den übrigen Aposteln gleichstellen wollte und ihm aus diesem Grunde am Ende des Lebens Jesu noch eine solch bedeutungsvolle Stelle anwies, zum Ausdruck kommen lässt, also hier eine zu Gunsten des Jakobus erdichtete Erzählung erkennen will, so hält Nicholson an der Glaubwürdigkeit dieser Stelle fest und findet gerade beim Abendmahl, wo Jesus von seinem nahe bevorstehenden Tode und seiner baldigen Auferstehung gesprochen hatte (Mtth. 26, 32), den besten Anknüpfungspunkt für den Eid des Jakobus. Wenn man sich für die eine oder andere Meinung entscheiden muss, so wird man eher der Ansicht Hilgenfelds beistimmen; denn abgesehen davon, dass die Evangelien kein Zeugniss bieten für die Anwesenheit des Jakobus beim letzten Mahl, so möchte eine solche auch aus innern Gründen unwahrscheinlich sein, da Jesus in seiner Abschiedsstunde gewiss nur diejenigen um sich versammelt haben wird, die ihm bisher als seine Anhänger und beständigen Begleiter gefolgt waren, und die er zu seinen Nachfolgern geweiht hatte. Es scheinen freilich schon in der ältesten Zeit verschiedene Ansichten über die Zahl der Theilnehmer beim Abendmahl vorhanden gewesen zu sein, wie dies aus einem Fragment der sog. apostolischen Kirchenordnung hervorgeht, nach welchem sogar Frauen, nämlich Martha und Maria, demselben hätten beiwohnen können, wenn sie nicht durch unbefugtes Lachen ihren Ausschluss selbst verursacht hätten (vgl. A. Harnack, Texte und Unters. II, 5. S. 28 ff.). Allein diese Pericope, die wohl einem unbekannten Evangelium angehört, ist zu fragmentarisch überliefert, als dass wir daraus weitere Schlüsse ziehen könnten.

Nun hat aber schon Lightfoot (Epist. to the Galatians, p. 266) vermuthet, es möchte in dem Satze „qua biberat calicem

Digitized by Google

Domini" statt „Domini" der Nominativ „Dominus" zu lesen sein, weil es dem Context besser entspreche; er konnte sich dafür auf die alte griechische Uebersetzung berufen, welche ebenfalls den Nominativ „*κύριος*" hat. Dann sei aber unter dem Kelch nicht der Abendmahlskelch gemeint, sondern das Leiden und der Tod des Herrn, wie dieser ja selbst oft von seinem künftigen Leiden unter dem Bilde eines bittern Kelches gesprochen habe, den er trinken müsse (Mtth. 20, 22—23; 26, 39—42 und Parallelstellen). Ein unvorsichtiger Abschreiber des Hieronymus habe dann gemäss dem üblichen Sprachgebrauch „calicem Domini" statt „Dominus" geschrieben.

Dieser Conjectur sucht Nicholson mit dem Hinweis zu begegnen, dass die Handschriften dafür keinen Anhaltspunkt bieten, und dass es bei dem Uebersetzer mit seinen lateinischen Sprachkenntnissen nicht gut müsse gestanden haben, weil dieser ein paar Linien weiter oben das „apparuit ei" mit „*ἤνοιξεν αὐτῷ*" wiedergegeben habe, welcher Fehler aber weder zur Annahme einer verderbten Handschrift noch zum Zweifel an den nöthigen Sprachkenntnissen des Uebersetzers berechtigt, sondern ein einfaches Versehen ist, wie es auch dem Besten einmal begegnen kann. Dagegen sprechen für die Ansicht Lightfoot's folgende drei von Nicholson selbst citirte Stellen, welche alle den Eid des Jakobus an den Tod Christi anknüpfen und nicht an das Abendmahl:

1) *Gregor von Tours*, hist. Frank. I, 21: „Fertur Jacobus apostolus, cum Dominum jam mortuum vidisset in cruce, detestatum esse atque jurasse nunquam se comesturum panem, nisi Dominum cerneret resurgentem. Tertia demum die rediens Dominus, spoliato Tartaro cum triumpho, Jacobo se ostendens, ait: „Surge Jacobe, comede, quia jam a mortuis resurrexi"."

2) *Pseudo-Abdias*, hist. apost. VI, 1: „Quorum minor natu Jacobus Christo Salvatori in primis semper dilectus tanto rursus desiderio in magistrum flagrabat, ut crucifixo eo cibum capere noluerit, priusquam a mortuis resurgentem videret, quod meminerit sibi et fratribus a Christo agente in vivis fuisse praedictum. Quare ei primum omnium ut et Mariae Magdalenae et Petro apparere voluit, ut discipulum in fide confirmaret, et ne diutinum jejunium toleraret, favo mellis oblato ad comedendum insuper Jacobum invitavit."

Digitized by Google

3) *Jacob. de Voragine*, legenda aurea, 67: „In Parasceue autem, mortuo Domino, sicut dicit Josephus et Hieronymus in libro de viris illustribus, Jacobus votum vovit se non comesturum, donec videret Dominum a mortuis surrexisse. In ipsa autem die resurrectionis, cum usque in diem illam Jacobus non gustasset cibum, eidem Dominus apparuit ac eis, qui cum eo erant, dixit: „Ponite mensam et panem". Deinde panem accipiens benedixit et dedit Jacobo Justo, dicens: „Surge, frater mi, comede, quia filius hominis a mortuis resurrexit".

Diese drei Stellen gehen sämmtlich auf jenes Fragment des H.E. bei Hieronymus zurück und reproduciren es in mehr oder weniger freier Weise, doch alle so, dass sie den Eid des Jakobus an den Tod Christi anknüpfen; sie müssen also sämmtlich „Dominus" gelesen haben. Dies wird aber auch durch den Context selbst nahe gelegt. Einmal müsste es uns wundern, wenn, mit Beibehaltung der falschen Lesart, die Judenchristen das Abschiedsmahl Jesu als den „Kelch des Herrn" bezeichnet hätten, da dieser Ausdruck doch sonst nirgends dafür gebraucht wird, sondern nur für die unter den Christen übliche Nachfeier desselben, und in diesem speciellen Sinne schon früh muss in Gebrauch gekommen sein (vgl. 1 Cor. 10, 21). Dann aber weist schon der Gegensatz zur Auferstehung, welcher den Anknüpfungspunkt für den Eid darbot, auf den vorangehenden Tod Christi als den Anlass desselben hin, während das Abendmahl einen solchen Eid noch keineswegs nahe legte. Damit ist also zugleich angedeutet, dass, wenn wir „Dominus" lesen, unter dem „calicem bibere" der Kreuzestod zu verstehen ist, wie es die oben genannten Herrnworte selbst nahe legen. Nicholson bemerkt dagegen, dass dies wohl die Sprache prophetischer Rede oder verzückter Devotion, keineswegs aber die Sprache einfacher Geschichtserzählung sei, als welche sich das H.E. sonst gebe. Allein sobald diese bildliche Redensart sich auf Christum selbst zurückführen liess, so konnte sie auch durch die Tradition auf jenes geschichtliche Ereigniss angewendet werden. Dann ist es aber andrerseits auch wieder leicht möglich, dass einzelne Abschreiber des Hieronymus dies nicht mehr verstanden und dann statt an den Todeskelch, an den Abendmahlskelch gedacht haben; so z. B. *Sedulius Scotus ad 1 Cor. 15, 7*, welcher sagt: „Alphaei filio, qui se testatus est a coena Domini non comesturum panem, usque quo videret

Christum resurgentem, sicut in evangelio secundum Hebraeos legitur". Sedulius sagt nichts davon, dass Jakobus selbst der „coena Domini" beigewohnt habe, braucht also selbst noch nicht, wie Nicholson behauptet, „Domini" gelesen zu haben, sondern kann das „calicem bibere" anstatt auf den Tod, auf das Passah-Abendmahl bezogen und an den Passahkelch gedacht haben, von welchem es Luc. 22, 17 heisst, dass ihn Jesus, der jüdischen Sitte gemäss, zum Beginn der Mahlzeit den Jüngern herumgereicht habe. Bei dieser Deutung mochte es dann nahe liegen, dem gewöhnlichen Sprachgebrauch gemäss das „Dominus" in „Domini" zu verwandeln. Wie in diesem Fall der Wortlaut keineswegs absichtlich zu Gunsten des berühmten Hauptes der jerusalemischen Gemeinde abgeändert worden wäre, so empfiehlt sich also die Conjectur Lightfoots auch keineswegs nur desshalb, um das H.E. von diesem Vorwurf zu befreien, sondern lässt sich aus dem innern Zusammenhang dieser Stelle als näher liegend erweisen. Der bittere Todeskelch, den Jesus getrunken, verbunden mit der unerschütterlichen Zuversicht seines Sieges, die er in der Ankündigung seiner Auferstehung ausgesprochen hatte, mochte am Besten dazu geeignet sein, in seinem ungläubigen (Joh. 7, 5) oder bisher noch zweifelnden Bruder Jakobus einen solchen Umschwung der Gesinnung hervorzurufen, dass er den Glauben an die Messianität Jesu auf die Erfüllung seines Wortes abstellte und gelobte, sich bis dahin der leiblichen Nahrung zu enthalten. Was den Eid selbst betrifft, so war es, wie wir aus Act. 23, 12 sehen, unter den damaligen Juden etwas Gewöhnliches, sich bei Uebernahme eines feierlichen Gelübdes zur Enthaltung vom Essen und Trinken zu verpflichten, bis dasselbe seine Lösung gefunden hatte.

Durch das „rursusque post paululum" scheint angedeutet, dass sich das Folgende nicht unmittelbar an das Vorangehende anschloss. Auch wird hier eine Mehrzahl von Personen vorausgesetzt, während vorher von Jakobus allein die Rede ist. Es scheint hier eine zweite Erscheinung des Herrn vorzuliegen, wo Jesus allen Jüngern erscheint, dem Jakobus aber besondere Aufmerksamkeit widmet, wie bei Johannes dem Thomas. Darauf beruht es vielleicht auch, dass hier Jakobus zum Unterschied von den gleichnamigen Aposteln mit seinem Beinamen „Justus" genannt wird. Während Jesus bei Luc. 24, 36 fragt, ob sie

Digitized by Google

nichts zu essen hätten, gebietet er hier, Tisch und Speise zu bringen, und sein Austheilen wird mit denselben Worten wie bei der wunderbaren Speisung (Mtth. 14, 19) und bei den Emmausjüngern (Luc. 24, 30) beschrieben. Die Anrede „frater mi", die hier unbedenklich ausgesprochen wird, bestätigt von neuem, dass Jesus leibliche Brüder hatte. Auch von dieser Erscheinung wissen die kanonischen Evangelien nichts; vielleicht ist sie angedeutet bei Paulus, welcher 1 Cor. 15, 7 an die Erscheinung vor Jakobus eine solche vor den Aposteln anschliesst („*ἔπειτα τοῖς ἀποστόλοις*"), während er schon V. 5 u. 6 eine Reihe von Erscheinungen aufgezählt hat, welche unter sich ebenfalls scheinen zusammen zu gehören.

10) a. *Hieron. de vir. ill.* c. 16: „Ego vero et post resurrectionem in carne eum vidi et credo quia sit. Et quando venit ad Petrum et ad eos, qui cum Petro erant, dixit eis: „Ecce, palpate me et videte, quia non sum daemonium incorporale". Et statim tetigerunt eum et crediderunt."

b. *Hieron. ad Jes.* prol. lib. XVIII: „Cum enim apostoli eum putarent spiritum, vel juxta evangelium, quod Hebraeorum lectitant Nazaraei, „incorporale daemonium", dixit eis etc."

c. *Ignat. ad Smyrn.* c. 3: „*Ἐγὼ γὰρ καὶ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐν σαρκὶ αὐτὸν οἶδα καὶ πιστεύω ὄντα. Καὶ ὅτε πρὸς τοὺς περὶ Πέτρον ἦλθεν, ἔφη αὐτοῖς· Λάβετε, ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε ὅτι οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον. Καὶ εὐθὺς αὐτοῦ ἥψαντο καὶ ἐπίστευσαν κρατηθέντες τῇ σαρκὶ αὐτοῦ καὶ τῷ πνεύματι. Διὰ τοῦτο καὶ θανάτου κατεφρόνησαν, ηὑρέθησαν δὲ ὑπὲρ θάνατον. Μετὰ δὲ τὴν ἀνάστασιν συνέφαγεν αὐτοῖς καὶ συνέπιεν ὡς σαρκικός, καίπερ πνευματικῶς ἡνωμένος τῷ πατρί.*"

Hieronymus scheint diese Stelle einfach aus Eusebius (h. e. III, 36, 11) herübergenommen zu haben. Aber während dieser nicht mehr wusste, welcher Schrift sie entnommen war, so erinnerte sich Hieronymus, dieselbe im H.E. gelesen zu haben, und fügt dies, wie wir S. 49 gesehen haben, ausdrücklich bei. In der Unachtsamkeit des Abschreibens begegnet ihm aber, weil ihm die betreffende Stelle im H.E. doch nicht genau gegenwärtig war, ein Fehler, indem er das „*οἶδα*" mit „vidi" übersetzte und so die Worte des Ignatius ebenfalls in das Citat hineinzog, während dasselbe doch deutlich erst durch das „*καὶ*" als solches eingeleitet

Digitized by Google

ist. Die Ueberführung von der Wirklichkeit der Auferstehung begründet dann bei Ignatius die Todesverachtung der Gläubigen („*διὰ τοῦτο καὶ θανάτου κατεφρόνησαν*“), womit der Zweck des Citates erreicht ist (Zahn, a. a. O. S. 600). Wenn dann weiter fortgefahren wird: „*μετὰ δὲ τὴν ἀνάστασιν συνέφαγεν αὐτοῖς καὶ συνέπιεν — τῷ πατρί*“, so möchte dies wohl nicht mehr dem H.E., sondern der abschliessenden Reflexion des Ignatius angehören.

Was nun das Fragment selbst betrifft, so hat man es mit Luc. 24, 36—43 in Beziehung gesetzt, und zwar sollte dieser die Grundlage bilden, welche hier wieder einmal zu Gunsten des Petrus umgearbeitet wäre. Allein wir sehen ja, dass Petrus nicht nur im H.E., sondern auch bei den Synoptikern einen hervorragenden Platz unter den Jüngern Jesu einnimmt, weil er denselben eben in Wirklichkeit eingenommen hatte. Dazu ist es nicht nöthig, unter den „*οἱ περὶ Πέτρον*“ bloss an die „Elf“ zu denken, welchen nach Luc. 24 die Erscheinung zu Theil wird, sondern es können damit auch andere Anhänger Jesu gemeint sein, welche sich um Petrus gesammelt hatten. Uebrigens macht sich neben der Aehnlichkeit mit Luc. 24 auch eine grosse Verschiedenheit geltend, so dass man schon desshalb zweifeln könnte, ob wirklich in beiden Stellen dieselbe Geschichte zu Grunde liegt. Die Aehnlichkeit besteht nur in der Aufforderung Christi, sich durch Betasten von seiner Körperlichkeit zu überzeugen, worauf schon Zahn aufmerksam gemacht hatte. Während im H.E. dieser Aufforderung nachgekommen wird, ist dies bei Luc. gerade ausgeschlossen. Jesus muss hier seinen Jüngern noch einen zweiten Beweis seiner Körperlichkeit geben, weil sie vor Staunen und Ueberraschung seinen Worten noch nicht glauben können und desshalb seiner ersten Aufforderung nicht Folge leisten, und er thut dies, indem er sich vor ihren Augen zu Tische setzt und Speise zu sich nimmt. So steht es wenigstens, wenn wir die Worte „*καὶ εὐθὺς ἥψαντο καὶ ἐπίστευσαν*“ als ebenfalls dem H.E. entnommen betrachten. Man kann dafür anführen, dass Eusebius und nach ihm Hieronymus das Citat hier abschliessen lassen. Allein, da die bei Ignatius unmittelbar sich anschliessenden Worte „*κρατηθέντες τῇ σαρκὶ αὐτοῦ καὶ τῷ πνεύματι*“ offenbar nicht mehr dazu gehören, so könnte das eigentliche Citat schon mit dem „*δαιμόνιον ἀσώματον*“ schliessen.

Digitized by Google

In diesem Fall könnte dem H.E. doch im Wesentlichen dieselbe Geschichte zu Grunde liegen wie bei Luc., und Ignatius hätte dann nur den Anfang citirt, um daran zu erinnern, den Rest aber verkürzt, mit seinen eigenen Worten gegeben, wie er nachher auch noch in einem abschliessenden Satz kurz das Essen und Trinken des Auferstandenen erwähnt. Dies möchte trotz Eusebius das Wahrscheinlichere sein, da dieser sich ja des Zusammenhangs der Originalstelle nicht mehr erinnerte und das Citat auch schon mit Worten des Ignatius eingeleitet hatte. Die Hauptsache an diesem Fragment ist offenbar das „*δαιμόνιον ἀσώματον*“. Dies hat die Aufmerksamkeit der Kirchenväter erregt, wie denn auch Hieronymus noch an einer andern Stelle (s. S. 83) darauf anspielt, und wie es Origenes aus der Praedicatio Petri erwähnt, in welche es ebenfalls übergegangen ist. Gerade diese zwei Worte aber bekunden eine grössere Anschaulichkeit und lebendigere Auffassung, entsprechen auch den damaligen jüdischen Anschauungen besser als das abstractere, schon der griechischen Begriffswelt angehörende „*πνεῦμα*“ des Lucas. Das Abhängigkeitsverhältniss, wenn ein solches wirklich vorhanden ist, dürfte desshalb mit grösserem Rechte umgekehrt werden, die Ursprünglichkeit also auf Seiten des H.E. zu suchen sein.

---

b) Dialoge.

11) *Codex Tischendorf. III* ad Mtth. 16, 17: „*Βαριωνᾶ· τὸ ἰουδαϊκὸν υἱὲ Ἰωάννου*“.

Im H.E. stand auch, wie aus dieser Bemerkung hervorgeht, das Bekenntniss des Petrus, und zwar hat sich hier an dasselbe ebenfalls eine feierliche Antwort von Seiten Jesu angeschlossen wie in der Parallelstelle bei Mtth., während eine solche bei Mrc. und Luc. fehlt. Wir dürfen wohl vermuthen, dass diese Antwort des H.E. mit derjenigen des Mtth. wird übereingestimmt haben (Mtth. 16, 17), wie denn auch das „Vater im Himmel“ bei Mtth. dem Sprachgebrauch des H.E. entspricht. Das „*υἱὲ Ἰωάννου*“ ist, wie Hilgenfeld sagt, eine genaue Uebersetzung des hebräischen בַּר־יוֹחָנָן, und da Petrus auch Joh. 1, 43 und 21, 15—17 ein Sohn des Johannes genannt wird, so hat uns das H.E. diesen Namen besser erhalten als Mtth., welcher das erste Wort ara-

Digitized by Google

mäisch gab, das zweite aber in der schon bei der LXX (4 Reg. 25, 23) vorkommenden griechischen Verkürzung „Ἰωνᾶς“.

12) *Hieron. ad Mtth* 12, 13: „In evangelio, quo utuntur Nazaraei — — homo iste, qui aridam habet manum caementarius scribitur, istius modi vocibus auxilium precans: „Caementarius eram, manibus victum quaeritans. Precor te, Jesu, ut mihi restituas sanitatem, ne turpiter mendicem cibos“.

Dass durch diesen Zusatz die betreffende Heilungsgeschichte anschaulicher wird, hat noch Niemand geläugnet. Man wollte aber gerade darin ein Zeichen späterer Einschiebung erkennen, indem man einerseits die Heilung durch die versuchende Frage Anderer für genügend motivirt, es andrerseits aber auch für schöner und edler hielt, wenn Jesus schon durch den blossen Anblick des Kranken zur Heilung angeregt wurde (Frank). Nun ist aber zu beachten, dass Christus in seiner ganzen Heilspraxis immer erst auf geschehene Anrufung hin dem Kranken seine Hülfe zu Theil werden liess, d. h. wenn er im Kranken den Glauben an seine Wundermacht lebendig sah, und dass er dort, wo seine Hülfe nicht gesucht wurde, den Kranken, ehe er ihn heilte, noch darauf aufmerksam machte mit der Frage: „Willst du gesund werden?“ (Joh. 5, 6.) Dann aber möchte es gewiss auch dem ganzen Wesen Jesu besser entsprechen, wenn er eine Heilung am Sabbat auf eine vorangehende Bitte hin unternimmt, als bloss aus Trotz gegenüber den Pharisäern, um ihnen zu zeigen, dass er ein Herr auch des Sabbats sei. Bei der Erzählung der Synoptiker passt aber diese Einleitung, man möchte sagen, als nothwendige Ergänzung in den Zusammenhang und giebt der abstracten und tendenziös zugespitzten Darstellung erst Leben und Farbe, oder, wie Credner es ausdrückt, scheint dort eine fühlbare Lücke auszufüllen. Wenn man die Rede des caementarius schleppend genannt hat, so ist nicht zu läugnen, dass dieses Prädicat mit demselben Recht auch von der Rede des Hauptmanns (Mtth. 8, 9) gelten müsste, welche Geschichte hierzu gewissermassen eine Parallele bieten könnte. Solch kleine, lebenswarme Züge und umständliche Beschreibungen, die man heute für das höhere Alter einzelner Stücke in den Evangelien (bes. bei Mrc.) geltend macht, sichern hier auch dem H.E. seinen alterthümlichen Charakter.

Digitized by Google

13) a. *Hieron. adv. Pel. III, 2:* „Si peccaverit, inquit, frater tuus in verbo et satis tibi fecerit, septies in die accipe eum. Dixit illi Simon, discipulus ejus: „Septies in die“? — Respondit Dominus et dixit ei: „Etiam ego dico tibi, usque septuagies septies; etenim in prophetis quoque, postquam uncti sunt spiritu sancto, inventus est sermo peccati.“

b. *Codex Tischend. III ad Mtth. 18, 22:* „*τὸ ἰουδαϊκὸν ἑξῆς ἔχει μετὰ τὸ ἑβδομηκοντάκις ἑπτά· καὶ γὰρ ἐν τοῖς προφήταις μετὰ τὸ χρισθῆναι αὐτοὺς ἐν πνεύματι ἁγίῳ εὑρίσκετο ἐν αὐτοῖς λόγος ἁμαρτίας.*“

Wenn wir diesen kurzen Dialog über das Mass der Versöhnlichkeit mit der Formulirung, wie sie unser Mtth. hat, vergleichen, so ergiebt sich aus innern Gründen, dass die Ursprünglichkeit auf Seiten des H.E. ist, wie uns auch Luc. 17, 4 den Ausspruch Jesu vom siebenmaligen Vergeben an einem Tage richtig erhalten hat, freilich zusammengearbeitet mit anderen Sprüchen, wesshalb bei ihm der Dialog ganz weggefallen ist, während er bei Mtth. verstümmelt erscheint. Die Frage des Petrus, welche bei Mtth. ohne Begründung bleibt, wird hier treffend durch den Ausspruch Christi vom siebenmaligen Vergeben motivirt. Denn soll die Zahl sieben eine unbestimmte Zahl sein, — sonst hätte sie keine weitere Bedeutung — so ist die Steigerung siebenzigmalsieben von Jesus nur dann möglich, wenn die erste Zahl als bestimmt aufgefasst worden ist. Die Veranlassung der Steigerung ist also nicht die Unkenntniss des Petrus mit den Geboten christlicher Bruderliebe und Versöhnlichkeit, sondern ein Missverständniss der Worte Jesu (Luc. 17, 4), dadurch entstanden, dass er die von Jesus genannte Zahl als bestimmt genommen hatte und desshalb seinen Meister hierüber interpellirte. Dass dieser einfachen und natürlichen Darstellung gegenüber die Variante Mtth. 18, 21. 22 sich als eine verunglückte Kürzung erweist, möchte nicht leicht zu läugnen sein.

Der Zusatz, welcher auch durch den Codex Tischendorf. bezeugt wird, soll das Gebot der Versöhnlichkeit durch die allgemeine Sündhaftigkeit begründen, von welcher nicht einmal die Propheten ausgenommen seien. In diesem Hinweis auf die Sünde der Propheten hat man häretische, besonders essenische Gedanken finden wollen, allein mit Unrecht. Dieser Zusatz steht

Digitized by Google

keineswegs mit dem Urtheil, welches Christus sonst über die Propheten kund giebt, im Widerspruch, sondern dient diesem vielmehr nach einer bestimmten Seite hin zur nothwendigen Ergänzung. Dass die Propheten mit dem heiligen Geist gesalbt sind, ist die allgemeine jüdische Ansicht, die auch Jesus theilt; dass sie aber desswegen nicht ohne Sünde sein können, weil der Geist Gottes sich auf ihnen ja noch nicht bleibend niedergelassen hat, oder mit andern Worten, dass sie, trotzdem sie eine göttliche Sendung empfangen und mit göttlicher Kraft dazu ausgerüstet worden waren, damit noch nicht die volle sittliche Höhe der Gotteskindschaft erreicht haben, spricht Jesus selbst aus, wenn er Luc. 7, 28 sagt, dass auch der Geringste, der zum Reiche Gottes gehöre, noch grösser sei als Johannes der Täufer, und doch gilt ihm ja andrerseits Johannes wieder als der grösste Prophet vom Weibe geboren. Das Ansehen der Propheten bleibt ja auch in unsrer Stelle vollständig gewahrt, sofern sie als mit dem Geiste Gottes gesalbt betrachtet werden, eine Ansicht, welche z. B. die gnostischen Ebioniten nicht mehr theilten, da sie zwischen Aaron und Christus keinen Propheten mehr gelten liessen. Gerade die einfache und natürliche Anschauung, welche diesen Worten hier zu Grunde liegt, hat den Stempel hoher Alterthümlichkeit.

Der Ausdruck „in verbo", der hier die Versöhnlichkeit auf die Wortsünden zu beschränken scheint, während Mtth. und Luc. vom Sündigen überhaupt reden, ist nicht, wie Frank meint, eine ungehörige nähere Bestimmung zu „peccatum", da ja einerseits in der Stelle Mtth. 5, 22 gerade die Wortsünden gegenüber dem Bruder, wie sie im Zorn und in der Erbitterung leicht über die Lippen gehen und den Menschen verunreinigen, mit besonders schweren Strafen belegt werden; andrerseits kann er aber auch wie das folgende „sermo peccati" dem hebräischen דָּבָר entsprechen, welches wie das griechische „ῥῆμα" ganz allgemein zur Umschreibung gebraucht werden kann.

Würde Mtth. 18, 21—22 dieselbe abgekürzte Form haben wie Luc., so würde man gewiss weiter als Zeichen späterer judaistischer Abfassung anführen, dass hier Petrus wieder eine besondere Rolle spiele, wie man es auch beim grossen Fragment des H.E. aus Origenes gethan hat. Da aber Mtth. den Namen des Petrus ebenfalls hat, so ist das ein Beweis, dass eben Petrus

schon früh in der Ueberlieferung, weil in Wirklichkeit, eine bevorzugte Persönlichkeit war, und wenn hier noch die nähere Bezeichnung „discipulus ejus“ hinzutritt, so möchte gerade dies auf eine frühe Abfassung hinweisen, da es bei der Bedeutung des Petrus in der judenchristlichen Gemeinde je später, um so weniger eines solchen Zusatzes bedurft hätte.

14) *Origenes (vetus interpres) ad Mtth. 19, 16*: „Dixit ad eum alter divitum: „Magister, quid bonum faciens vivam?“ Dixit ei: „Homo, legem et prophetas fac.“ Respondit ad eum: „Feci“. Dixit ei: „Vade, vende omnia quae possides et divide pauperibus et veni sequere me.“ Coepit autem dives scalpere caput suum et non placuit ei. Et dixit ad eum Dominus: „Quomodo dicis: Legem feci et prophetas? — quoniam scriptum est in lege: „Diliges proximum tuum sicut te ipsum“, et ecce multi fratres tui filii Abrahae amicti sunt stercore morientes prae fame, et domus tua plena est multis bonis, et non egreditur omnino aliquid ex ea ad eos“. Et conversus dixit Simoni discipulo suo sedenti apud se: „Simon, fili Joannae, facilius est camelum intrare per foramen acus, quam divitem in regnum coelorum.“

Origenes führt hier das H.E. an, weil ihm die betreffende Erzählung im kanonischen Mtth. einen Widerspruch zu enthalten scheint: Wie kann Christus den reichen Jüngling noch zur Vertheilung seiner Güter auffordern, nachdem dieser doch schon bekannt hatte, dass er alle Gebote, also auch das der Nächstenliebe, gehalten habe; oder wie kann der Reiche behaupten, alle Gebote erfüllt zu haben, da es doch unvereinbar ist, reich zu sein und das Gebot der Nächstenliebe erfüllt zu haben? Origenes ist desshalb geneigt, die Hinzufügung dieses Gebotes zum Dekalog (Mtth. 19, 19) für eine Interpolation zu halten, findet aber eine Lösung der Schwierigkeit im H.E., welches auch hier, gegenüber dem kanonischen Mtth., einen klareren Gedankenzusammenhang bietet.

Das Fragment des H.E. beginnt mit einem „alter divitum“, scheint also einen ersten Reichen vorauszusetzen, der ebenfalls mit Christo gesprochen hat, und Hilgenfeld, (dem auch Nicholson p. 49 folgt), erinnert hierbei an die paarweise Zusammenstellung, welche auch im Mtth.-Evangelium an verschiedenen Stellen

Digitized by Google

bemerklich ist (Mtth. 4, 18 ff.; 8, 19—22. 28; 9, 27 ff.; 11, 3; 20, 30; 21, 1—2). An unsrer Stelle ist freilich bei Mtth. nur von einem die Rede, aber wenn wir nicht nach dem von der neuern Textkritik vorgezogenen Wortlaut, sondern nach dem Textus receptus lesen, so scheinen, wie auch in den Parallelen bei Mrc. und Luc., zwei Antworten Jesu in eine zusammengezogen zu sein, nämlich die Antwort auf die Anrede „guter Meister" und auf die Frage „was man Gutes zu thun habe", während die Auseinanderhaltung der beiden einen strengern Fortschritt der Rede bezeichnet. Demnach würde die Anrede dem ersten Reichen zugehören; durch die ablehnende Hinweisung Jesu auf den allein guten Vater würde die Hauptfrage zunächst zurückgedrängt, aber dann vom zweiten Reichen aufgenommen. Was für diese Auffassung spricht, ist Folgendes: einmal kennen schon die ältesten Zeugen (Justin. Dial. cap. 101; Apol. I, cap. 16; die Marcosier bei Iren. adv. haer. I, 20, 2; die Naassener bei Hippolyt. Philos. V, 7; Clem. Hom. 18, 3, 17; auch Tatians Diatessaron (Zahn, S. 173)) das „*διδάσκαλε ἀγαθέ*" und die darauffolgende Abweisung Jesu; in dem erhaltenen Fragment des H.E. findet aber das „*εἷς ἐστὶν ἀγαθός*" keine Stelle, auch weist der „alter divitum" auf einen unmittelbar vorangehenden andern Reichen zurück; endlich ist die von Lachmann und Tischendorf für Mtth. 19, 16—17 vorgezogene Lesart nicht vor Origenes nachzuweisen, erscheint auch durch die gesuchte, der Frage nicht direct entsprechende Antwort undurchsichtig, gekünstelt, und legt desshalb den Gedanken nahe, es seien in ihr die beiden Momente in einen zusammengezogen worden, indem man die einfache Anrede des H.E. an den Anfang stellte und den Hinweis auf den „allein Guten" an die Frage nach dem Guthandeln anzuknüpfen suchte. Es wäre dies in einer Zeit geschehen, als man es nicht mehr verstehen konnte oder es auch nicht mehr für passend hielt, dass Jesus das Prädicat „gut" von sich ablehnte, und dies eben durch eine solche Zusammenziehung zu umgehen suchte.

Die Darstellung bei Mtth. scheint die Lehre von einer höhern Gerechtigkeit, von einer selbst zu erreichenden Vollkommenheit (19, 21) zu begünstigen, da das Gebot der Gütertheilung noch zu der Erfüllung der andern Gebote als etwas besonderes hinzutritt. Dass aber dies nicht der Sinn von Jesu Worten sein kann,

Digitized by Google

bedarf keiner weitern Erklärung und wird uns aus vielen Stellen der Evangelien deutlich, wie auch in den Parallelen bei Mrc. und Luc. eine solche Steigerung nicht hervortritt. Das H.E. dagegen zeigt eine davon gar nicht berührte Redaction dieser Geschichte, es weiss nichts von einer solchen übergesetzlichen Vollkommenheit, und darum ist auch die ganze Darstellung eine andere. Statt der einzelnen Gebote, welche bei den Synoptikern aufgezählt werden, steht hier der Collectivname „Gesetz und Propheten", und wenn wir dies im Sinne Christi verstehen wollen nach Mtth. 7, 12 und 22, 40, so appellirt er hier bei dem Reichen nicht bloss an sein juristisches, sondern auch an sein moralisches Gewissen, er weist ihn an die Summa der alttestamentlichen Religion, welche in den zwei Geboten der Gottes- und der Nächstenliebe ihre höchsten Anforderungen stellt, in denen alles Andere, auch der Dekalog, mit eingeschlossen, ohne die aber auch ein eigentliches Guthandeln nicht möglich ist. Auf diese Art an das Gesetz zu erinnern, entspricht auch dem Sprachgebrauch nicht nur, sondern dem Charakter der Lehrthätigkeit Christi besser, als die trockene Aufzählung der einzelnen Gebote, da er ja, der gekommen war, nicht um Gesetz und Propheten aufzulösen, sondern zu erfüllen (Mtth. 5, 17), sonst auch nicht an den Dekalog erinnert, ohne dessen Gebote durch eine tiefere Begründung und umfassendere Deutung zu schärfen oder umzugestalten. Gerade in dieser Zusammenfassung liegt aber auch die Pointe der ganzen Erzählung. Durch die nun folgende Aufforderung Jesu zur Vertheilung der Güter und zu seiner Nachfolge soll die innere Gesinnung des Reichen, der sich so schnell gerechtfertigt hat, auf die Probe gestellt werden. Jesus will also nicht zu einer höhern Vollkommenheit ermahnen, sondern der Reiche soll vielmehr selbst zur Prüfung angeregt werden, wie weit er im Grunde von der Gesetzeserfüllung noch entfernt sei, da seine eingebildete Gerechtigkeit schon durch die darbenden Volksgenossen, die er um sich her findet, Lügen gestraft wird. Darum kann ihn auch Christus auf seine sichtliche Verlegenheit hin fragen, wie er denn behaupten könne, Gesetz und Propheten zu erfüllen, da er ja das erste Gebot, das der Nächstenliebe, ganz ausser Acht gelassen habe. Hierbei ist der Begriff des Nächsten noch ganz jüdisch auf die Volksgenossenschaft beschränkt, indem er mit dem Namen „filius Abrahae" (derselbe Ausdruck bei

Digitized by Google

Luc. 19, 9; 13, 36) bezeichnet wird, wodurch die ganze Erzählung auch an Anschaulichkeit gewinnt.

Was man hier als spätere Zusätze hat erkennen wollen, trägt doch das Gepräge ursprünglicher, unreflektirter Geschichtserzählung, so der etwas unschöne, aber um so charakteristischere Zug, dass sich der Reiche hinter den Ohren kratzt, womit seine innere Verlegenheit auch äusserlich zur Darstellung kommt; so auch der drastische Gegensatz zwischen dem mit Gütern gesegneten Hause des Reichen und den armen Volksgenossen. Solche Züge erinnern an die vielen kleinen nebensächlichen Bemerkungen, durch welche sich das Marcusevangelium auszeichnet und die diesem seine grössere Alterthümlichkeit sichern. Und wie lebendig und anschaulich schliesst sich das Folgende an! Jesus wendet sich von dem Reichen ab zu Petrus, der neben ihm sitzt, und spricht jenes bekannte Wort Mtth. 19, 24, wie schwer es sei, dass ein Reicher ins Himmelreich komme. Die feierliche Anrede ist durch die Bedeutsamkeit dieses Spruches genügend motivirt, wenn auch jede persönliche Beziehung auf Petrus fehlt. Die Bemerkung „sedenti apud se" giebt uns ein anschauliches Bild der Lehrwirksamkeit Christi, ohne dass man in dieser Wendung eine tendenziöse Hervorhebung des Petrus zu finden hat, vielmehr zeigt auch hier wieder die Hinzufügung des „discipulus", dass wir es nicht mit einer gekünstelten, abstracten, sondern mit einer einfachen, natürlichen Tradition zu thun haben.

15) *Euseb. h. e. III, 39, 17*: (Papias) — „*ἐκτέθειται δὲ καὶ ἄλλην ἱστορίαν περὶ γυναικὸς ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις διαβληθείσης ἐπὶ τοῦ κυρίου ἣν τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον περιέχει.*"

Diese Notiz des Eusebius lässt uns im Unklaren nicht nur, ob Papias wirklich das H.E. benützt hat, sondern auch welcher Art diese Geschichte von dem sündigen Weib gewesen sei und in welchem Verhältniss sie zu der Luc. 7 erwähnten Geschichte von der Sünderin oder zu der Joh. 7 genannten von der Ehebrecherin gestanden habe, so dass, da seine Worte weder auf die eine noch die andere genau passen, hier auch von einer dritten, uns unbekannten Geschichte die Rede sein kann. Dies letztere ist die Ansicht Hilgenfelds, welcher, da gerade in geschichtlichen Einleitungen eine Eigenthümlichkeit des H.E. be-

Digitized by Google

stehe, eine solche uns verlorene Geschichte dem Gespräch über die Ehescheidung (Mtth. 19, 3 ff.) möchte vorangehen lassen. Ebrard dagegen hatte hier die Luc. 7 berichtete Salbung der Sünderin erkennen wollen, weil sich das H.E. auch sonst mit Luc. berühre. Allein dem widerspricht das „διαβληθῆναι ἐπὶ τοῦ κυρίου". Das letztere scheint besser auf die Joh. 7 erwähnte Geschichte von der Ehebrecherin zu passen. Diese Geschichte, welche bei Johannes den Zusammenhang unterbricht, die auch in den meisten Handschriften desselben fehlt, in andern durch Asterisken verdächtigt ist, erweist sich auch, was Sprache und Charakter betrifft, mehr den synoptischen Berichten ähnlich, wesshalb sie von den meisten alten und neueren Kritikern für später in den johanneischen Text eingeschoben gehalten wird. Nicholson (p. 53) sucht ihr eine ursprüngliche Stelle im H.E. anzuweisen, indem er sich hierfür hauptsächlich auf das Zeugniss des Rufin beruft, welcher die obigen Worte des Eusebius folgendermassen wiedergiebt: „aliam historiam de muliere adultera quae accusata est a Judaeis apud Dominum"; Rufin aber sei durch seine frühern intimen Beziehungen zu Hieronymus, und zwar zu einer Zeit, wo dieser sich viel mit dem H.E. beschäftigt und es sogar übersetzt habe, in den Stand gesetzt, die Worte des Eusebius genauer zu präcisiren, durch ihn sei es somit bezeugt, dass das H.E. die Geschichte einer Ehebrecherin enthalten habe. Allein dieses Argument ist nicht beweiskräftig, da wir sonst nirgends eine Aeusserung des Rufin haben, aus welcher wir auf seine Bekanntschaft mit dem H.E. schliessen könnten, und wenn er hier auf Grund eigener Beobachtung die Worte des Eusebius hätte corrigiren wollen, so hätte er gewiss das „aliam" vor historiam weggelassen, da dies ja sonst gerade im Gegensatz zu der Geschichte im Johannesevangelium aufgefasst werden könnte. Die Aenderung des Rufin wird vielmehr seiner eigenen Reflexion entsprungen sein, weil er sich gerade an die johanneische Geschichte erinnerte, sodass er der erste wäre, welcher die Gleichstellung der beiden vollzogen und damit die Identification beider verschuldet hätte. Wären sie aber wirklich identisch gewesen, so hätte Hieronymus, welcher die johanneische Perikope kannte und darüber reflectirte, dies gewiss nicht unerwähnt gelassen. Ein zweites Argument gewinnt Nicholson dadurch, dass er nachzuweisen sucht, wie diese Erzählung in das Johannesevangelium

Digitized by Google

gekommen sei: Papias nenne als seine Gewährsmänner Aristion und den Presbyter Johannes (Eus. h. e. III, 39), Eusebius könne aber dies von Papias nur dann sagen, wenn dieser, da wo er eine der *παραδόσεις* des Presbyter Johannes erzählte, auch den Namen ihres Urhebers mitgegeben habe. Nun habe wohl Papias bei der Geschichte von dem sündigen Weibe den Presbyter Johannes als Gewährsmann genannt, und dieser sei dann mit dem Apostel verwechselt worden. So habe man diese Geschichte dem vierten Evangelium angehängt und sie dann später in dasselbe eingefügt. Allein wenn auch die Geschichte auf eine ähnliche Weise in das Johannesevangelium gekommen sein kann, so dürfen wir bei den dürftigen Nachrichten, die wir darüber besitzen, doch nicht ohne weiteres den Papias dafür verantwortlich machen, um so weniger, als Eusebius diese Geschichte ja keineswegs auf Johannes (weder den Presbyter noch den Apostel) zurückführt, auch gar nicht andeutet, dass Papias jedesmal seinen Gewährsmann besonders genannt habe. Dies aber müsste doch zuerst selbst bewiesen werden, ehe man damit etwas anderes beweisen will. Mit Recht macht ferner Hilgenfeld (p. 24) gegen Nicholson geltend, dass ein Weib verläumden (*διαβάλλω*) etwas anderes sei, als es ertappen (*καταλαμβάνω*), und dass viele Sünden noch nicht ein Ehebruch seien; Eusebius müsste sich denn hier sehr ungenau ausgedrückt haben. Alle Vermuthungen über den Zusammenhang dieser johanneischen Perikope mit dem H.E. führen also zu keinem sichern Resultate, wir müssen uns desshalb mit der Angabe des Eusebius begnügen, dass eine ähnliche Geschichte im H.E. gestanden hat, ohne dieselbe näher bestimmen zu können.

---

c) Sprüche, Reden, Gleichnisse.

16) *Clem. Alex. strom. II, 9, 45:* „ὁ θαυμάσας βασιλεύσει καὶ ὁ βασιλεύσας ἀναπαήσεται.“

Wenn auch diese Stelle in dem Zusammenhang, in welchem sie bei Clemens steht, mehr den Charakter einer philosophischen Reflexion als den einer göttlichen Lehre zu enthalten scheint und eher an griechische Elemente erinnert als an jüdische oder christliche, so zeigt sich bei näherer Prüfung doch, dass wir Recht thun, sie aus neutestamentlichen Voraussetzungen zu er-

Digitized by Google

klären. Hilgenfeld und Nicholson bringen diesen Spruch in Verbindung mit der *ἀνάπαυσις* Mtth. 11, 29 und dem Sinne nach gewiss mit Recht; es wären demnach hier in prägnanter Form die einzelnen Stufen genannt, welche der Mensch durchlaufen muss, um zur Seligkeit zu gelangen, nämlich durch Verwunderung, welche den Glauben weckt, zur Theilnahme an der Herrschaft über die Welt und durch diese wieder zur seligen Ruhe. Allein dieses „*ἀναπαύειν*" braucht nicht nothwendig in geistigem Sinne verstanden zu werden, auch wird die geistige Herrschaft der Gläubigen über die Welt in den Evangelien nicht so deutlich ausgesprochen. Das Nächstliegende ist vielmehr, diesen Spruch wörtlich zu nehmen, wesshalb wohl Ewald Recht haben wird, wenn er ihn zu den Weissagungen über die äussere Vollendung des Gottesreiches rechnet; in chiliastischem Sinne wird er wohl auch von den Nazaräern gedeutet worden sein. Was das befremdliche „*θαυμάζειν*" betrifft, so wird sonst nirgends im N.T. die Verwunderung direct als der Anfang eines tiefern Verständnisses für religiöse Wahrheiten bezeichnet, ja sie erscheint oft sogar als das charakteristische Merkmal des Unglaubens und wird dem Glauben direct entgegengesetzt (Luc. 24, 41; 8, 25). Aber es finden sich doch auch mehrere Stellen, wo aus der Verwunderung gerade der Glaube hervorwächst, wo die Wunderthaten Christi zum Preise Gottes führen (Mtth. 9, 8; 15, 31). Deutlich ist dies ausgesprochen Joh. 5, 20, wo es heisst, dass der Vater den Sohn noch grössere Werke werde thun heissen, damit sie sich wunderten, und wie dieses „verwundern" gemeint ist, ergiebt sich aus V. 23, es führt dazu, den Sohn und den, der ihn gesandt hat, zu ehren. Wir werden hier freilich überall ein stärkeres Wort an die Stelle setzen müssen, etwa staunen, sich entsetzen, und das, wovor man sich entsetzt, sind die grossen Thaten Gottes, die den Menschen zur Unterwerfung unter Gottes Macht führen sollen. Auf eine solche Entwickelung des Glaubens, der Anerkennung Christi, führt uns auch Mtth. 11, 21, wenn von Tyrus und Sidon gesagt wird, dass sie auf solche Thaten hin Busse gethan hätten. In diesem Sinne kommt das Verwundern schon im A.T. vor (Hab. 1, 5). Der Prophet mahnt dazu, weil dadurch allein ein Insichgehen des Volkes möglich gemacht wird. Demnach wäre „*θαυμάζειν*" an die Stelle des תמה getreten, und das scheinbar Fremdartige

Digitized by Google

dieses Spruches ist damit beseitigt. — Der Spruch selbst, welcher die jüdische Erwartung des messianischen Reiches treffend charakterisirt und sich desshalb als sehr alt erweist, wird aber wohl schwerlich in diesem Sinne von Christus selbst herrühren und möchte vielleicht aus einer uns verlorenen Apokalypse in das H.E. gekommen sein, wie uns ja auch bei den Synoptikern solche Reminiscenzen begegnen.

17) *Euseb. syr. Theoph.* (translated by S. Lee, London 1842, p. 234): „I will select to myself these things: very, very excellent are those, whom my Father who is in heaven has given to me".

Eusebius führt diese Worte an zur Erklärung von Mtth. 10, 34 u. 35; sie sollen zur Erläuterung dienen, inwiefern es wirklich wahr ist, dass Christus gekommen sei, nicht den Frieden, sondern das Schwert zu bringen und die Familienglieder gegeneinander zu erregen. Der erste Satz des Fragments scheint auf etwas Vorangegangenes zurückzuweisen, der zweite die Begründung des ersten zu enthalten. Während sich nun bei den Synoptikern keine Parallele dazu findet, so scheint eine gewisse Aehnlichkeit mit Joh. 17, 6 u. 9, wenigstens im Wortlaut, vorhanden zu sein, insofern Christus hier ebenfalls von denjenigen, welche sein Wort behalten haben, sagt, der Vater habe sie ihm gegeben; ferner findet sich das doppelte „*ἀμὴν ἀμήν*" ebenfalls nur bei Johannes. Doch berechtigt dies allein noch nicht zu dem Urtheil Ewalds, welcher in diesem Spruch einen spätern, schwächern Nachhall johanneischer Gedanken erkennen will. Seine Uebersetzung: „Ich wähle mir die Guten; die Guten sind es, welche mir mein himmlischer Vater gegeben hat", ist ungenau, wie Hilgenfeld (p. 22) auf die Autorität von Merx hin angedeutet hat. Allein auch Hilgenfeld zieht die bei Eusebius einige Zeilen weiter unten stehende Variante: „I will select to myself the very excellent (the good), those whom my father who is in heaven has given to me" als die ursprüngliche Lesart jener ersten vor, während diese sich schon durch ihren umständlicheren, aber dafür klareren Ausdruck, dann aber auch durch ihre Rückbeziehung auf Vorhergehendes (these things) als die richtige erweist. Die Uebersetzung Hilgenfelds und nach ihm Nicholsons: „Ich wähle mir die Guten, jene Guten, welche mir mein himmlischer Vater gab", scheint dem Ausspruch Christi Mtth. 9, 13,

Digitized by Google

dass er gekommen sei, die Sünder zur Busse zu rufen und nicht die Frommen, zu widersprechen, wesshalb auch der erstere mit Berufung auf Clem. Rec. I, 51 (invitare venit ad regnum justos etc. . . . . . injustos vero et impios — — dignis ultionibus tradet) die Frage aufwirft, ob im H.E. auch das Zusammenessen Jesu mit den Zöllnern und Sündern wie Mtth. 9, 10—13 könne enthalten gewesen sein, da es zu dem hier ausgesprochenen, ächt judaistischen Grundsatz nicht passe. Allein die Abfassung der pseudoclementinischen Schriften fällt schon in ziemlich späte Zeit, setzt auch zum Theil schon das elkesaitische Christenthum voraus, welches, wie die damit verwandten gnostischen Ebioniten, einzelne Herrensprüche nicht bloss einseitig deutete, sondern auch, wenn es zum System passte, gerade in das Gegentheil umzukehren wagte. Es möchte desshalb nicht richtig sein, jene Grundsätze schon im H.E. finden zu wollen. Auch liegt der Schwerpunkt unseres Spruches nicht darin, dass Jesus nur die Guten auswählt, sondern darin, dass er das, was ihm Gott giebt, für das Gute hält und es demgemäss für sich erwählt, wie dies deutlich aus dem Citat der ersten Stelle hervorgeht. Inwiefern Eusebius diesen Spruch zur Erklärung von Mtth. 10, 34 u. 35 benützt hat, ist uns, weil wir den Zusammenhang desselben im H.E. nicht kennen, nicht mehr durchsichtig. „These things" könnte sich sowohl auf Personen als auf Sachen beziehen, das letztere liegt hier sogar näher, und es wäre in diesem Fall darunter eben der Unfriede, die Zwietracht im eignen Hause, das Schwert zu verstehen, welches Christus auf Erden gebracht hat, was alles an und für sich zwar das Prädicat „gut" nicht verdient, aber von Jesus, weil es sein himmlischer Vater so bestimmt hat, als solches angesehen und desshalb auch erwählt wird. Die zweite Stelle scheint dagegen eine persönliche Fassung der Objecte nahe zu legen, wobei sie freilich Eusebius nur indirect zur Erklärung hätte beiziehen können, da sie so in den Zusammenhang nicht gut passen will. Darauf deutet schon die unbestimmte Einführungsformel „in a place in the Gospel etc." Eusebius hätte dann eine Stelle, deren Zusammenhang im H.E. ihm nicht mehr genau gegenwärtig war, zu seinem Gebrauch umgedeutet, und daran mochte auch die aramäische Sprache dieses Evangeliums, die ihm nicht so geläufig war, Schuld sein. Doch gleichviel, mag man sich für das eine oder andere entscheiden, die

Digitized by Google

Hauptsache am Spruch ist sicher: Jesus hält das für „ausgezeichnet“, was Gott ihm giebt, und erwählt sich dieses. Damit ist ein Grundsatz ausgesprochen, wie er nur auf Jesum selbst zurückgehen kann, wie er auch nur von ihm in vollem Umfange verwirklicht worden ist.

Was den Wortlaut dieses Spruches betrifft, so hat er noch mehr Aehnlichkeit mit Mtth. als mit Joh., sofern der Ausdruck „Vater im Himmel“ fast ausschliesslich bei Mtth. vorkommt und dort geradezu eine stehende Redeweise ist, sobald von Gott als dem Vater, sei es Christi, sei es der Menschen überhaupt, die Rede ist. Das H.E. stellt sich damit auf dieselbe Linie mit den entsprechenden Sprüchen bei Mtth.

18) *Hieron. ad Mtth. 6, 10*: „In evangelio, quod appellatur secundum Hebraeos, pro supersubstantiali pane reperi „mahar“, quod dicitur crastinum, ut sit sensus: Panem nostrum crastinum, id est futurum, da nobis hodie“.

Delitzsch erklärt dieses „mahar“ für eine unzutreffende und sachlich ganz unpassende Uebersetzung des griechischen „*ἐπιούσιος*“ und sieht darin ein Zeugniss für eine griechische Grundlage des H.E. Allein dieses Urteil beruht auf der Voraussetzung, dass „*ἐπιούσιος*“ von *ἐπὶ* und *οὐσία* herzuleiten sei, welche Voraussetzung sich aber durch nichts belegen lässt, da „*ἐπιούσιος*“ ausser an der Parallelstelle Luc. 11, 3 überhaupt sonst nirgends vorkommt, während das griechische „*ἡ ἐπιοῦσα*“ sc. *ἡμέρα* zur Bezeichnung des folgenden Tages dem allgemeinen Sprachgebrauch entspricht. Es haben desshalb viele Ausleger seit Ambrosius dieses „*ἐπιούσιος*“ mit „crastinus“ wiedergegeben, und dies ist auch in der That das Einfachere und Näherliegende, weil die grossartige Einfachheit des Herrngebetes doch schwerlich zu solch ungewöhnlichen Neubildungen von Wörtern wird aufgefordert haben. Wenn sich die Sache aber so verhält, so hat uns das H.E. den ursprünglichen Wortlaut aufbehalten, und wir haben hier einen deutlichen Beweis nicht nur seiner hebräischen Abfassung, sondern auch seines hohen Alters. Es steht damit keineswegs im Widerspruch mit Mtth. 6, 34, da es etwas anderes ist, Gott in gläubigem Vertrauen für den folgenden Tag zu bitten, und wieder etwas anderes, sich ängstlich um den folgenden Tag zu mühen und zu sorgen; im Gegentheil, nur derjenige wird das Letztere unterlassen können, welcher auf die angegebene Weise

Digitized by Google

zu Gott bitten kann. Hiermit ist auch schon angedeutet, auf welche Weise sich das für den ersten Augenblick Auffallende, dass wir Gott heute um das morgende Brod bitten sollen, von selbst beseitigt, insofern wir ihn heute um das bitten sollen, was wir morgen bedürfen. Und dies hat um so bessern Sinn, als dies Gebet ja nicht ausschliesslich Morgengebet ist, sondern zu allen Tageszeiten gesprochen werden soll.

19) *Hieron. ad Eph. 5, 4*: „Et nunquam laeti sitis, nisi cum fratrem vestrum videritis in caritate".

20) *Hieron. ad Ezech. 18, 7*: „Inter maxima ponitur crimina, qui fratris sui spiritum contristaverit".

Die erste Stelle bezieht Hilgenfeld auf Mtth. 18, 6 u. 7, Nicholson auf Mtth. 18, 14; sie scheint auch in der That gut zu der Rede über das Aergerniss zu passen, und wird gewiss in einem ähnlichen Zusammenhang gestanden haben. Diesen selbst aber näher bestimmen zu wollen, hängt zu sehr von dem subjectiven Gefühl des Einzelnen ab, als dass sich darüber etwas Bestimmtes sagen liesse.

Ebenso verhält es sich mit der zweiten Stelle, die Hilgenfeld wieder auf Mtth. 18, 6 u. 7 bezieht, Nicholson dagegen auf Mtth. 18, 16 u. 17; man könnte sie aber eben so gut als eine kurze Zusammenfassung von Mtth. 5, 22 verstehen, wo das Betrüben des Geistes zuerst in einzelnen Beispielen deutlich gemacht ist.

Es genügt hier darauf aufmerksam zu machen, wie nahe sich diese Sprüche ihrem Geiste nach mit denen bei Mtth. berühren, dass in ihnen der ganze sittliche Gehalt, welcher das Kennzeichen der Lehre Jesu ist, in seiner reinsten Form zum Ausdruck kommt, und dass sie desshalb auch für das H.E. eine wahre, bis auf Jesum selbst zurückgehende Tradition verbürgen. Wenn sie sich auch in den kanonischen Evangelien nicht finden, so sind es doch christliche Sprüche von ächtem Gehalt, welche zeigen, wie reich die Quelle derselben muss geflossen sein, wie in verschiedenen Kreisen verschiedene Ueberlieferungen nebeneinander hergehen und sich gegenseitig zur Ergänzung dienen konnten. Hieronymus stellt desshalb auch diese Sprüche zusammen mit andern n. t. Stellen in der Absicht, dass sie dieselbe Geltung und dasselbe Ansehen beanspruchen wie jene.

21) *Hieron. ad Mtth. 23, 35:* „filium Jojadae".

Zu der bekannten Streitrede Jesu gegen die Pharisäer und

Digitized by Google

Schriftgelehrten wird es gehören, wenn Hieronymus zu Mtth. 23, 35 bemerkt, die Nazaräer hätten an dieser Stelle in ihrem Evangelium „pro filio Barachiae“ „filium Jojadae“ gelesen. Jener Zacharias, der bei Mtth. 23, 35 ein Sohn des Barachias heisst, erscheint hier als ein Sohn Jojadas, wodurch schon Hieronymus mit Hinweis auf 2 Chron. 24, 20—21 die „crux interpretum“ beseitigt sah, welche die Lesart bei Mtth. darbiete. Die meisten Ausleger sind ihm darin gefolgt und haben damit die Variante des H.E. als die ursprüngliche Lesart anerkannt. Denn da Jesus nur auf eine allgemein bekannte Thatsache anspielen konnte der in der Chronik erwähnte Prophetenmord aber auch noch für die spätern Geschlechter eine schreckliche Erinnerung war (Josephus, Antiqu. 9, 8, 3; Targ. zu den Klagel. 2, 20; Talmud Taanith, 69, 1—2; Sanhedr. 96, 2), und da endlich die Chronik damals den Kanon der alttestamentlichen Schriften abschloss, Jesus also hier zwar nicht die chronologisch letzte, wohl aber die an letzter Stelle erzählte Blutthat Israels erwähnt hätte, so schien dies zu dem ersten, dem Morde Abels, gut zu passen, und die Variante bei Mtth. würde dann auf einem Missverständniss oder auf einer Verwechselung beruhen. Nun hat man aber seit Hug, Credner, Baur den Barachias-Sohn in dem Zacharias Baruchs Sohn finden wollen, dessen ebenfalls im Tempel stattgehabte Ermordung im Jahr 63 uns Josephus (bell. jud. 4, 5, 4) erzählt. Man macht dafür geltend, dass die Chronikstelle dem Morde des „filius Jojadae“ keine besondere Bedeutung beilege, dass dagegen der Mord, den Josephus berichtet, zur Zeit des jüdischen Krieges ungeheures Aufsehen gemacht und grosse Erbitterung hervorgerufen hatte. Ferner sagt man, dass in der Chronik als Ort der Blutthat der Vorhof, bei Josephus aber der Tempel (*τὸ ἱερὸν*) genannt werde, und dass dies letztere allein zu der Angabe des Mtth. „*μεταξὺ τοῦ ναοῦ καὶ τοῦ θυσιαστηρίου*“ passe. Hiergegen ist aber zu sagen, dass das griechische *ναὸς* nirgends bloss das Allerheiligste bezeichnet, sondern ganz allgemein das Tempelhaus, und dass dann der Wortlaut bei Mtth. gar wohl auf den 2 Chron. 24 beschriebenen Fall gehen kann. Zacharias ben Jojada, welcher sich in einer Rede an das Volk wandte, musste sich zu diesem Zwecke in dem höher gelegenen Obern- oder Priesterhof befinden (vgl. Jer. 36, 10), und wenn er sogleich dort ermordet wurde, dann ist die Blutthat geschehen zwischen

Digitized by Google

dem Tempelhaus und dem Brandopferaltar, d. h. an der Stelle, welche als besonders heilig galt (vgl. Hes. 8, 16; Joel 2, 17), und welche der Chronist kurz ganz allgemein als Vorhof bezeichnen konnte. Die Schwierigkeiten lösen sich jedenfalls leichter, wenn wir diese Chronikstelle zu Hülfe nehmen, als wenn wir annehmen müssen, der Evangelist hätte vermöge eines Anachronismus Jesu die Erwähnung des späteren Mordes in den Mund gelegt, oder etwa, wie Hug, Jesus habe prophetisch von einer noch zukünftigen Greuelthat gesprochen. Wir müssten denn überhaupt darauf verzichten, die hier erwähnte Thatsache nachweisen zu wollen. Luc. 11, 51 hat an der Parallelstelle keinen Zusatz zu Zacharias, man hat desshalb vermuthet, Jesus selbst möchte wohl den Vaternamen gar nicht genannt haben, sondern er sei erst später bei der Aufzeichnung hinzugefügt worden und zwar richtig im H.E., falsch, weil aus einer Verwechselung mit dem Propheten Zacharias (Zach. 1, 1) hervorgegangen, dessen Vater Barachias hiess, im Mtth.-Evangelium, oder endlich der griechische Redactor oder Verfasser des letzteren hätte wirklich die letzte Blutthat des alttestamentlichen Kanons vertauscht mit der letzten vor der Zerstörung Jerusalems, da zwischen diesen beiden eine wesentliche Aehnlichkeit bestand, und es dann nahe lag, an Stelle des unbekannteren das bekanntere Ereigniss einzusetzen. All diese Vermuthungen führen aber zu keinem sicheren Resultate, wie und wann die Verschiedenheit der Tradition entstanden ist, weil wir keine sichern Anhaltspunkte haben. Nur dies eine dürfte sich nach dem Bisherigen als das Wahrscheinlichste behaupten lassen, dass die Beziehung auf die Chronikstelle die einfachere und leichtere Lösung ergiebt, dass also die Lesart des H.E. die ältere und ursprünglichere ist, wofür sie schon die Kirchenväter gehalten haben.

22) *Euseb. graec. Theoph.* (a. a. O. p. 155) ad Mtth. 25, 30. — „... *τὴν ἀπειλὴν οὐ κατὰ τοῦ ἀποκρύψαντος ἐπῆγεν, ἀλλὰ κατὰ τοῦ ἀσώτως ἐζηκότος· τρεῖς γὰρ δούλους περιεῖχε, τὸν μὲν καταφάγοντα τὴν ὕπαρξιν τοῦ δεσπότου μετὰ πορνῶν καὶ αὐλητρίδων, τὸν δὲ πολλαπλασιάσαντα τὴν ἐργασίαν, τὸν δὲ κατακρύψαντα τὸ τάλαντον· εἶτα τὸν μὲν ἀποδεχθῆναι, τὸν δὲ μεμφθῆναι μόνον, τὸν δὲ συγκλεισθῆναι δεσμωτηρίῳ.*"

Weizsäcker sagt darüber, das H.E., welches dem Geist

dieser Reden schon ferner stand, änderte nach Eusebius die Parabel so, dass die Strafe noch einen dritten Knecht trifft, welcher noch unter dem faulen, immerhin tadelnswerthen, steht. Sollte aber dieser Unterschied ohne weiteres ein Zeichen sein, dass das H.E. „dem ursprünglichen Geist der Parabel schon ferner stand“, könnte sich die Sache nicht ebensogut umgekehrt verhalten? Zunächst ist zu beachten, dass die Dreizahl bei Mtth., sowie in der Parallele bei Luc. 19, 24 ff. beibehalten ist, obschon an beiden Stellen zwei Knechte wesentlich dasselbe Loos theilen, die Beifügung des zweiten also nichts anderes bringt als eine weitere Exemplificirung des ersten, ohne irgend ein wesentlich neues Moment einzuführen. Im H.E. dagegen hat die Dreizahl ihre gute Bedeutung, es sind drei verschiedene Personen, welchen gemäss ihrem Handeln auch ein dreifach verschiedenes Loos zu Theil wird und zwar gemäss einer im Sinn der Parabel selbst liegenden Steigerung. Was den Eusebius bestimmte, diese abweichende Redaction beizufügen, war die harte Strafe, welche bei Mtth. den dritten Knecht trifft, der doch wenigstens das Gut seines Herrn sorgfältig aufgehoben hatte; dasselbe Gefühl scheint auch bei Luc. 19, 24 die Strafe gemildert zu haben, die dort in nichts anderem besteht, als dass ihm das anvertraute Gut wieder genommen wird. Im H.E. wird dieser bloss getadelt; ein anderer aber, der das Gut durch unzüchtiges Leben verprasst hat, wird in's Gefängniss geworfen. Es ist nicht zu läugnen, dass nur in dieser Redaction des Gleichnisses der Gebrauch eines anvertrauten Gutes nach den verschiedenen Möglichkeiten vollständig durchgeführt ist, nämlich 1) dasselbe durch richtiges Verwalten zu vermehren, 2) es sorgfältig aber nutzlos zu verwahren, oder endlich 3) es zu vergeuden und zu verprassen. Diese drei möglichen Fälle sammt ihren Consequenzen deutlich zu machen, dies wird doch wohl der ursprüngliche Sinn der Parabel gewesen sein. Man könnte freilich in dieser Vollständigkeit eine Vermischung von Mtth. 25, 14 mit Luc. 15, 11 ff. sehen wollen; es liegt dies nahe, weil einestheils einzelne Ausdrücke wie „*ἀσώτως ἐζηκότος*“ an Luc. erinnern, und weil Eusebius seinen Bericht mit dem dritten Knecht beginnt, die Urtheile aber in der umgekehrten Reihenfolge aufzählt, sodass das „*ἀποδεχθῆναι*“ auf den an erster Stelle stehenden dritten Knecht zu gehen scheint, auf den Prasser, was gerade durch die Parabel vom verlorenen

Digitized by Google

Sohn nahe gelegt wird. Allein die beiden sind hier doch auseinander zu halten. Denn einmal können wir nicht entscheiden, inwieweit Eusebius die Parabel des H.E. mit dessen eigenen Worten wiedergiebt, und dann, wenn er in der Aufzählung der Knechte, durch den Zusammenhang genöthigt, zuerst des dritten Erwähnung thut, so folgt er in der Aufzählung der Urtheile derjenigen Reihenfolge, wie sie der entsprechende Text bei Mtth. an die Hand giebt. In einem Zusatz spricht Eusebius weiter die Vermuthung aus, Mtth. möchte die folgenschwere Drohung ursprünglich auch über den Prasser ausgesprochen haben und durch häufige Wiederholung sei sie dann auf den zweiten Knecht gekommen; es ist also auch die Meinung des Eusebius, dass das H.E. uns hier die richtige Redaction dieser Parabel erhalten hat.

Vielleicht können wir noch den Grund erkennen, welcher diese Aenderung hervorgebracht hat. Im H.E. ist es ein unmittelbar aus dem Leben gegriffenes Bild über den Gebrauch und Missbrauch anvertrauter irdischer Güter, ähnlich dem Gleichniss vom ungerechten Haushalter, bei Mtth. dagegen steht es mitten in den grossen eschatologischen Reden, und weil es so ebenfalls auf das Endgericht gedeutet wurde, musste es auch demgemäss verändert werden. In diesem Fall war ja nur ein doppeltes möglich, entweder angenommen oder verworfen zu werden, und es fiel derjenige, der sein Pfund nicht ausnützte zusammen mit dem, welcher es verprasst hatte. Ein mittleres war nicht mehr möglich; um aber dennoch die Dreizahl der Knechte beizubehalten, wurde der erste mit einer leichten Modification verdoppelt, welche Modification bei Luc. wieder eine andere ist als bei Mtth., wie ja dort die Parabel überhaupt wieder in etwas anderer Gestalt erscheint. Es ist immerhin auch möglich, dass die Verschiedenheit in der Ueberlieferung auf Jesum selbst zurückgeht, dass er die Parabel selbst das eine Mal so, das andere Mal anders gesprochen hat, je nachdem es zu seinem beabsichtigten Zweck am Besten passte. Dies eine ist aber nicht zu läugnen, dass das H.E. die einfachste und natürlichste Form dieser Parabel darstellt, wogegen sich die Darstellungen bei Mtth. und Luc. als abstracter gefasste Varianten erweisen.

Vierter Abschnitt.

Ergebnisse und Vermuthungen.

I.

Leser. — Name. — Uebersetzungen.

Es erübrigt uns noch die Notizen über das H.E., welche bei Besprechung der Zeugnisse der Kirchenväter einzeln zur Sprache kamen, hier zusammenzufassen und zu einem Ganzen zu vereinigen, sowie sie auch durch die nöthigen Zusätze zu ergänzen.

Als Leser des H.E. erscheinen bald die Nazaräer, bald die Ebioniten, bald wieder beide miteinander; es sind die judenchristlichen Secten, welche als Nachkommen der ersten palästinensischen Christengemeinden durch ihre Stellung zum Gesetz oder mit andern Worten durch ihr Festhalten an der jüdischen Nationalität sich von der übrigen Christenheit ausgeschlossen hatten. Die Geschichte hatte die Frage, ob man Jude werden müsse, um Christ sein zu können, zu Gunsten der paulinischen Ansicht beantwortet, und jemehr sich dadurch das Christenthum seinem innern Wesen gemäss über die Heidenwelt ausbreitete, umsomehr musste die judenchristliche Kirche zur bedeutungslosen Secte herabsinken. Sie hiessen ursprünglich „Nazarener", was nach Act. 24, 5 der allgemeine Christenname gewesen zu sein scheint. Doch verschwindet dieser Name für uns schon im ersten Jahrhundert und taucht erst wieder bei Epiphanius und Hieronymus auf, während der bedeutsamere und vermuthlich ebenso alte Name „Ebioniten", d. h. „die Armen" im Sinn der Besitzlosen, an seine Stelle tritt. Ihre Geschichte ist dunkel. Eusebius berichtet h. e. III, 25 von der jerusalemischen Gemeinde, dass ihre Glieder bei Ausbruch des jüdischen Krieges nach Pella in Peraea ausgewandert seien auf Grund einer göttlichen Weissagung („κατὰ

Digitized by Google

τινα χρησμόν"), sich also im Ostjordanlande niedergelassen haben. Aus diesen, so sagt Epiphanius, habe die spätere Secte der Nazaräer ihren Anfang genommen. Sie scheinen sich dann weiter nach Nordosten ausgebreitet und ihre Wohnsitze hauptsächlich im Innern von Syrien aufgeschlagen zu haben, in welchen Gegenden sie später Hieronymus getroffen hatte. Dieser scheint mit der nazaräischen Gemeinde im syrischen Beroea in nähere Beziehung getreten zu sein und hatte dort auch die Gelegenheit, ein zweites Exemplar des H.E. kennen zu lernen und abzuschreiben.

Als Ebioniten treten uns die Judenchristen zuerst bei Irenäus entgegen, welcher sie auch zuerst zu Ketzern stempelt, doch scheint er sie selbst nicht aus eigener Anschauung zu kennen. Wie fremd die Kirche diesem in nationalen Schranken hängengebliebenen Christenthum gegenüber stand, und wie wenig richtig sie es beurtheilen konnte, geht auch daraus hervor, dass, während Justin in gelegentlichen Aeusserungen sie noch milde beurtheilt und sie zum Theil noch als christliche Brüder betrachtet, schon Tertullian durch einen falschen Rückschluss aus ihrem Namen ihren Ursprung von einem angeblichen Stifter Ebion ableitet, welch irrthümliche Meinung uns auch bei Hippolyt und Epiphanius entgegentritt. Der letztere bemüht sich besonders dem erdichteten Ebion, dem „*πολύμορφον τεράστιον*", alle möglichen Schlechtigkeiten nachzusagen (haer. XXX, 1). Anders urtheilte man in Alexandrien über sie, wo man sie noch aus eigener Anschauung kennen mochte. So weiss Origenes, dass die Ebioniten die Nachkommen der ältesten Christen sind, dass sie aber als ehemalige Juden auch an ihren altjüdischen Traditionen, besonders in Bezug auf das Gesetz, festhielten und desshalb nicht viel besser seien als die Juden selbst. Aber doch scheint man auch schon hier den ursprünglichen Sinn ihres Namens nicht mehr gekannt zu haben, da man meinte, sie hiessen „die Bedürftigen", weil sie durch die buchstäbliche Auslegung des Gesetzes bedrückt würden, oder wie bei Eusebius, wegen ihrer dürftigen Vorstellung von der Person Christi. Bei Hieronymus taucht wieder der Name „Nazarener" oder „Nazaräer" auf, aber ohne in Gegensatz zu treten mit dem der Ebioniten; er gebraucht die Namen promiscue, und wenn sich an einzelnen Stellen ein Unterschied angedeutet findet, so möchte es derjenige sein, dass Na-

zarener den Theil, Ebioniten das Ganze bezeichnet. Ein solcher Unterschied hätte aber nicht etwa den Sinn, dass damit verschiedene Richtungen angedeutet wären, sondern da er selbst in Syrien einzelne judenchristliche Gemeinden besucht und dort den Namen Nazarener vorgefunden hatte, so gebraucht er ihn für diejenigen, die er aus eigener Anschauung kannte; dagegen um die Secte als Ganzes zu bezeichnen, gebraucht er den Namen Ebioniten, wie ihn die Tradition an die Hand gab (Nitzsch, Dogmeng. S. 42). Epiphanius aber statuirte zwei verschiedene Secten, die er Nazaräer und Ebioniten nennt. Was er von den Nazaräern sagt, lässt sich aber nicht allein auf diese beschränken, und mit den Ebioniten vermischt er die spätern gnostisirenden Judenchristen wie die Elkesaiten, so dass seine Unterscheidung bei näherer Prüfung sich nicht als durchführbar erweist. Die neuere Forschung hat vielmehr gezeigt, dass bloss eine Unterscheidung strenge durchzuführen ist, die zwischen den gewöhnlichen oder Vulgär-Ebioniten mit Einschluss der Nazaräer und zwischen den gnostischen Ebioniten des Epiphanius (Elkesaiten etc.), von welchen uns in den pseudoclementinischen Schriften und in dem von Epiphanius citirten Evangelium der XII Apostel ein charakteristisches Denkmal erhalten ist. Diese beiden Richtungen, welche schon vom apostolischen Zeitalter her, wo wir sie im Galater- und Colosserbrief finden, neben einander herliefen, verhalten sich ähnlich zu einander wie das Vulgärchristenthum zum Gnosticismus.

Es gab allerdings auch unter den Vulgär-Ebioniten verschiedene Schattirungen, je nach der Bedeutung, welche sie dem Gesetz für die Heidenchristen zuschrieben, und, was damit zusammenhängt, je nach der Anerkennung des Paulus als Apostel der Heidenchristen. Seit Irenäus, d. h. seit der Umbildung der „regula fidei" zum kirchlichen Dogma, wird als dritter Vorwurf gegen sie geltend gemacht, dass sie die Gottheit Christi und die übernatürliche Geburt läugneten, ein Gegensatz gegen die Kirche, von welchem Justin noch nichts wusste, der aber die Judenchristen für die geschichtliche Betrachtung der Dinge nicht ohne weiteres zu Ketzern stempelt, sondern bloss beweist, dass eben die kirchliche Lehrbildung fortgeschritten ist, ohne dass sie in ihrer Abgeschlossenheit davon Notiz genommen hatten (Harnack, Dgm.Gesch.I, 1.Aufl. S. 226). Die Lebensweise und nicht die Lehre

Digitized by Google

hat sie ursprünglich von der Kirche geschieden, ihr Festhalten an der Praerogative Israels und nicht ihre Anschauungen von Christus war der Unterscheidungspunkt; aber jemehr sie von dem Fortschritt, den die Kirche bei ihrer äussern Ausbreitung auch in ihrer innern Entwicklung machte, ausgeschlossen blieben, um so grösser musste auch der Unterschied auf dogmatischem Gebiete werden, und zwar musste er gerade da am grössten sein, wo keinerlei Berührung mit der Heidenkirche stattfinden konnte, in den abgelegenen Gegenden des Ostjordanlandes und in Syrien, während die hellenistischen Judenchristen, welche mit griechischer Sprache und Cultur vertraut waren und mit der Kirche schon durch die äusseren Verhältnisse in Berührung kamen, sich auch innerlich ihr mehr anzuschliessen vermochten und Einzelnes sich aneignen konnten, ohne doch damit ihren eigenen Standpunkt ganz preiszugeben. So konnte denn auch Origenes und nach ihm Eusebius je nach der Stellung zur jungfräulichen Geburt zwei Klassen unterscheiden, wozu der letztere noch beifügt, dass die der Kirche Näherstehenden auch den christlichen Sonntag neben dem jüdischen Sabbat zu feiern pflegten. Man darf aber auch hier nicht von verschiedenen Parteien unter ihnen reden, sondern es sind dies eben Schattirungen einer und derselben Partei, je nachdem sie sich mehr oder weniger an die Kirchenlehre anschlossen oder aber für sich in der Abgeschlossenheit, missachtet von den Juden und bald auch von den Christen, ihre alten Lehren und Anschauungen beibehielten wie die Nazaräer des Hieronymus, welcher ep. 112 von ihnen sagt: „dum volunt et Judaei esse et Christiani, nec Judaei sunt nec Christiani".

Der Fortschritt im dogmatischen Bewusstsein der Kirche musste sich aber auch im Unterschied der Evangelien geltend machen, und in der That lässt sich, wie wir gesehen haben, ein solcher Unterschied zwischen dem H.E. und den kanonischen Evangelien aufweisen, und zwar erscheint von hier aus der Charakter des H.E. als der ältere und ursprüngliche, weil er durch altjüdische Anschauungen bestimmt wird, während die kanonischen Evangelien einen freieren, universalistischen Standpunkt bezeugen, von welchem aus der vorhandene Stoff mehr oder weniger umgearbeitet wurde und so zum Theil wenigstens seine ursprüngliche Farbe verloren hat. Ein solches Evangelium, welches wie ihre Lehre, ebenso auch eine ältere Form der Evange-

Digitized by Google

lienlitteratur aufwies, wird sich aber auch in demselben Grade auf die apostolische Tradition gestützt haben, wie sie selbst ihren Ursprung aus den ersten palästinensischen Christengemeinden herleiteten, so dass aus diesem Grunde die Vermuthung, dass sie eine echte, alte Evangelienschrift besessen haben, an Wahrscheinlichkeit gewinnen muss. Und dies umsomehr, als sie dieselbe in hebräischer oder richtiger in aramäischer d. h. in ihrer Muttersprache lasen, in welcher der Nachricht des Papias zufolge die erste evangelische Aufzeichnung zu Stande gekommen war. All diesen Bedingungen entspricht nun das H.E., welches Hieronymus bei den Nazaräern gefunden hatte, und welches er für würdig hielt, den kanonischen Evangelien an die Seite gesetzt zu werden. Dasselbe Evangelium, so sagt er an einer Stelle, gebrauchen auch die Ebioniten, das sind also die übrigen Judenchristen, welche in der griechischen Kirche zerstreut noch an ihrer alten Lehre festhielten. Dies wird bestätigt durch die Aussage des Eusebius, welcher ausdrücklich bemerkt, sie hätten nur dieses eine Evangelium.

Dieses H.E. aber machte nach Irenäus, Eusebius und Epiphanius bei den Judenchristen den ganzen Bestand der n. t. Schriften aus. Denn was dem Epiphanius einige zum Christenthum übergetretene Juden von einer Uebersetzung des Joh.-Evangeliums und der Apostelgeschichte sollen mitgetheilt haben (haer. 30, 3), welche nachher der jüdische Convertit Josephus in den Schatzkammern der Juden zu Tiberias zusammen mit dem hebräischen Mtth. gefunden haben will (haer. 30, 6), ist dunkel und gehört wohl nicht hierher, kann desshalb gegen das einstimmige Zeugniss der Kirchenväter nicht in Betracht kommen. In Betreff des H.E. entsteht nun aber die Frage, ob ihm die Judenchristen gleiche Bedeutung wie dem A.T. zugeschrieben haben, ob es bei ihnen „kanonische“ Geltung hatte, oder ob sie es in freier Weise benützten. Die Factoren, welche die Kirche zur Bildung des Kanons führten, einmal die willkürliche Schriftauslegung der Gnostiker und dann die Fluth von apokryphen Schriften, welche im Lauf des 2. Jahrhunderts auftauchten und die alten Urkunden zu verdrängen suchten, fielen bei ihnen weg. Das alte Testament war ja die von Gott gegebene Offenbarungsurkunde, dies war und blieb auch ihre Norm, durch welche das Sittengesetz, welches bei ihnen die Hauptsache war, genügend

Digitized by Google

bestimmt wurde. Da ihnen Christus nichts wesentlich Neues gebracht hatte, so hatten sie keinen Grund, aus den Aufzeichnungen über ihn ein neues kanonisches Buch zu machen. In Christus waren die alten Weissagungen erfüllt, dies stand in ihrem Evangelium, dessen eigentlicher Zweck es war, Jesum als den verheissenen und endlich erschienenen Messias nachzuweisen. Allein daraus eine neue Lehre zu machen, dafür empfanden sie kein Bedürfniss, war ja doch auch für Christus das A.T. die Norm gewesen, sowie auch seine Messianität allein daran gemessen wurde.

Und wenn, wie sich weiter unten zeigen wird, die Geschichte der jungfräulichen Geburt im H.E. fehlte, ja durch das Vorhandensein der Genealogie geradezu ausgeschlossen war, dagegen unter den Vulgär-Ebioniten Einzelne die Lehre von der übernatürlichen Geburt annehmen konnten, ohne dadurch aus der judenchristlichen Secte auszutreten, so möchte auch darin ein Beweis liegen, wie wenig sie die in ihrem Evangelium enthaltene Lehre betonen mussten, und wie wenig dieses selbst bindend war. Gerade daraus aber zu schliessen, dass ihr Evangelium eine schwankende Grösse gewesen sei, dass es willkürlich bald da, bald dort mit Zuthaten versehen wurde, möchte nicht richtig sein, wenigstens ist dies für das H.E. nicht zu erweisen. Es ist auch unwahrscheinlich, da die Einfachheit ihrer Lehre solche Aenderungen nicht nöthig machte, umsoweniger, da ja im H.E. die geschichtlichen Stücke den grössten Theil werden eingenommen haben. Was sich etwa an chiliastischen Zügen darin gefunden haben mag, kann auch schon früh hineingekommen sein (vgl. das Fragment bei Clem. Alex.). Anders freilich steht es mit den gnostischen Ebioniten, welche durch ihre Speculationen eine neue Lehre geschaffen haben, welche auch durch ihre Askese u. s. w. eine neue Lebensweise zu begründen suchten; diese haben sich selbst aus dem vorhandenen Stoff ein Evangelium zubereitet, indem sie veränderten oder strichen, was ihnen nicht passte. Die von Epiphanius aufgeführten Bruchstücke desselben zeigen deutlich, wie willkürlich sie dabei vorgingen, dass man sogar, wenn es zum System passte, einen Ausspruch Christi gerade in das Gegentheil verkehren konnte (haer. 30, 22 „μὴ ἐπεθύμησα μεθ' ὑμῶν κ. τ. λ.“). Aber auch hier wird es wohl mit einer einmaligen Verarbeitung oder Umänderung sein Bewenden gehabt haben, die sich dann

Digitized by Google

im Wesentlichen unverändert weiter erhalten hat, abgesehen freilich von einzelnen Correcturen und Missverständnissen der Abschreiber oder fehlerhafter Texte, wodurch ja alle Handschriften mehr oder weniger Varianten aufweisen.

Fragen wir nach dem Namen dieses judenchristlichen Evangeliums, so hat es bei Irenäus und Epiphanius, wie wir gesehen haben, den Anschein, als wäre es nach Matthäus genannt worden. Allein wir haben diese Benennung bei Eusebius und Hieronymus — der letztere gab sie bloss noch als die Ansicht Einzelner — keineswegs bestätigt gefunden, und nichts weist darauf hin, dass das H.E. den Anspruch erhoben hätte, vom Apostel Mtth. herzustammen. Diese Bezeichnung ist vielmehr durch eine falsche Combination mit der Tradition des hebräischen Mtth. entstanden und nur von denjenigen weiter verbreitet worden, welche das H.E. nicht aus eigener Anschauung kannten. Hätte es wirklich den Namen „*κατὰ Ματθαῖον*“ geführt, so wäre es höchst sonderbar, dass Eusebius, der sich doch damit beschäftigt hatte, nichts davon wusste, und dass Hieronymus sich nicht bestimmter darüber ausgesprochen hätte.

Dagegen ist uns bei Hieron. adv. Pel. III, 2 noch ein anderer Name entgegengetreten: „secundum apostolos“; allein an dieser Stelle steht dieser zweite Name in so enger Verbindung mit dem ersten „secundum Matthaeum“, dass man wohl schliessen darf, er gehöre so wenig wie dieser dem Evangelium selbst an, sondern sei ebenfalls bloss die Meinung Einzelner, da wir sonst von einem Evangelium „secundum apostolos“ nichts hören. Bei Ambrosius und Theophylact (Prooem. in Luc.), bei Origenes (Hom. I in Luc.), bei Hieronymus (Prooem. in Com. ad. Mtth.) ist von einem Evangelium „secundum XII apostolos“ die Rede, und zwar wird dieses an all diesen Stellen im Zusammenhang mit den übrigen ausserkanonischen Evangelien als häretisch bezeichnet. Obgleich schon dieser Zusatz es hätte verwehren sollen, so hat man doch nichtsdestoweniger hier ein und dasselbe Evangelium erkennen wollen, weil sich sonst kein Evangelium mit einem solchen Namen auffinden lasse, Hieronymus dagegen doch für seine Angabe einen bestimmten Grund haben musste. Dieser schon von Grabe, zuletzt von Hilgenfeld behaupteten Identität

des H.E. und des Evangeliums „secundum XII apostolos“ tritt Nicholson entgegen, indem er sagt, Hieronymus wolle hier nicht neue Namen, sondern bloss verschiedene Ansichten über den Ursprung des H.E. geben, dass es auch von den Aposteln, bei den Meisten aber genauer von Mtth. abgeleitet werde. In der That braucht der Grund zu dieser Angabe nicht nothwendig im Evangelium selbst zu liegen, sondern diese kann ihren Stützpunkt ebenfalls in einer Tradition haben, welche Hieronymus hier zu erwähnen für gut findet. Vor allem aber wäre es sehr befremdlich, wenn Origenes und Hieronymus, während sie einerseits dies Evangelium unter seinem allgemeinem Namen beinahe zur Höhe der kanonischen Schriften emporgehoben hätten, es andrerseits unter einem specielleren Namen für eine Ketzerschrift erklärt hätten, zusammen mit dem Evangelium der Aegypter, des Thomas, des Basilides etc. Mit Berufung auf den Gebrauch des Hieronymus hat desshalb schon Beda (Com. in Luc. I, 1) das H.E. als eine „ecclesiastica historia“ von dem „apokryphen“ Evangelium „secundum XII apostolos“ getrennt.

Nun giebt es aber eine Schrift, welcher wir mit noch grösserem Recht den Titel „evangelium secundum XII apostolos“ zuschreiben können, nämlich dem von Epiphanius citirten Ebionitenevangelium, welches mit Aufzählung der zwölf Apostel begonnen und dieselben in indirecter Rede eingeführt hatte. Freilich, was Epiphanius über diese Schrift sagt, scheint zu diesem Titel nicht recht zu passen, aber die angeführten Fragmente passen auch nicht recht zu seinen Angaben über diese Schrift im Ganzen, schon desshalb nicht, weil sie, wie wir oben gesehen haben, eine griechische Abfassung wahrscheinlich machen. Wenn er nun dies Evangelium mit der Aufzählung der Apostel beginnen lässt, welcher Anfang seinen Zweck deutlich darauf gerichtet hat, das nun Folgende auf die Autorität der zwölf Apostel und insbesondere auf Matthäus, welcher mit einer eigenen Anrede von Seiten Christi beehrt wird, zurückzuführen, so liegt es nahe, hier das häretische „evangelium secundum XII apostolos“ der Kirchenväter zu erkennen, obschon Epiphanius von dieser Benennung nichts sagt, vielmehr diese Schrift von den Ebioniten gerade „Hebräerevangelium“ nennen lässt und davon nichts zu wissen scheint, dass dieser letztere Name vielmehr seinem nazaräischen Mtth. zukommt. Allein gerade

daraus, dass Epiphanius die Ebioniten ihr griechisches Evangelium „H.E." oder auch „Hebraïkon" nennen lässt, welche Namen, wie sich zeigen wird, nur von den griechischen Vätern ausgehen konnten, können wir sehen, dass er selbst mit seinen Worten keine klare Vorstellung verband, sondern nur einfach aufzählte, was er von dem Ebionitenevangelium gehört hatte, und alles auf ein griechisches Evangelium bezog oder mit diesem combinirte, welches bei den gnostischen Ebioniten im Gebrauch war, ohne zu wissen, dass nicht alles, was Ebioniten hiess, unter einen Hut gehörte, dass es demgemäss auch zwei Evangelien geben musste, welche auseinander zu halten seien. Von diesen ist das eine, das er einigermassen kannte, das Evangelium „secundum XII apostolos"; das andere dagegen, das er meinte zu kennen, das aber mit diesem direct in keiner Beziehung steht, ist das H.E. und identisch mit seinem ihm ebenfalls unbekannten nazaräischen Matthäus. Eine solche Verwechselung mag aber auch hier bei Hieronymus statt haben, obschon von geringerer Bedeutung. Indem er zwischen Nazaräern und Ebioniten keinen besonderen Unterschied macht und desshalb das H.E. bei beiden im Gebrauch sein lässt (ad Mtth. 12, 13), kommt ihm hier, wo er die verschiedenen Ansichten darüber geben will, auch der Name des gnostischen Ebionitenevangeliums in die Feder, der schon seit Origenes bekannt war; allein um das H.E. nicht mit dem für häretisch erklärten „evangelium secundum XII apostolos" geradezu zu identificiren, nennt er es bloss „secundum apostolos", da er gewiss den tiefgreifenden Unterschied zwischen beiden kannte, während ihm andrerseits bei der Uebertragung dieses Namens der gewöhnliche Sprachgebrauch, dem dieser Unterschied nicht bekannt war, wird vorgearbeitet haben.

Kommen also diese beiden Namen „secundum Matthaeum" und „secundum apostolos" diesem alten judenchristlichen Evangelium nicht zu, so wird dagegen der allgemeinere Name „*εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους*" von Clemens Alex. bis Nicephorus einstimmig bezeugt. Es wird also im Gegensatz zu den andern Evangelien nicht nach seinen Gewährsmännern, sondern nach der Nationalität seiner Leser genannt. Hierbei drängt sich aber sogleich der Gedanke auf, ob dies wirklich sein ursprünglicher Name war, ob es unter diesem Namen bei den Judenchristen in Gebrauch war. Clemens Alex. und Origenes gebrauchen diesen

Digitized by Google

Namen ohne weiteres; daraus geht hervor, dass damit eine in der Kirche bekannte Grösse bezeichnet wurde. Allein Eusebius und Hieronymus fügen gewöhnlich noch eine nähere Bestimmung bei (λεγόμενον; — editum, scriptum, appellatum —), womit angedeutet zu sein scheint, dass dies Evangelium wohl unter diesem Namen allgemein bekannt war, dass es aber selbst diesen Namen nicht führte, derselbe vielmehr dazu diente, den Charakter oder den Ursprung desselben näher zu bezeichnen, und dann nichts anderes war, als eine Uebertragung des Namens der Leser auf das Evangelium selbst. Dass es sich wirklich so verhält, wird aus zwei Stellen deutlich. Eusebius sagt h. e. III, 25, 5: „τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον — ᾧ μάλιστα Ἑβραίων οἱ τὸν Χριστὸν παραδεξάμενοι χαίρουσιν", und Hieronymus ad Jes. prol. lib. XVIII: „juxta evangelium quod Hebraeorum lectitant Nazareni". Der Ausdruck bezeichnet die Leser in beiden Fällen als der jüdischen Nationalität angehörig, an den Eigenthümlichkeiten ihres Volkes festhaltend und besonders die hebräische Sprache redend, und zwar nach Act. 6, 1 im Gegensatz zu den griechischen Juden oder Hellenisten, welche ausserhalb Palästinas wohnend griechische Sitten und Gebräuche und vor allem griechische Sprache angenommen hatten, oder auch im Gegensatz zu den Nichtjuden überhaupt. Da nun die hebräische Sprache dieses Evangeliums eine seiner Haupteigenthümlichkeiten ausmacht, so wird es wohl seinen Namen nicht den Judenchristen überhaupt, wozu auch die Hellenisten gehörten, sondern genauer den palästinensischen Judenchristen zu verdanken haben. Diese letztern werden sich aber schwerlich selbst „Ἑβραῖοι" genannt haben, sie hiessen sich wohl „Nazarener", wurden aber wegen ihres Festhaltens an den jüdischen Sitten, Gebräuchen und besonders an der Muttersprache von den Griechen mit jenem ersten Namen genannt, um sie von den Nichtjuden oder vielleicht auch von den hellenistischen Juden zu unterscheiden. Wenn Hieronymus an der oben genannten Stelle zwischen beiden Namen einen Unterschied in dem Sinn zu constatiren scheint, dass damit verschiedene Grössen gemeint seien, so mag dies seinen Grund darin haben, weil im Begriff der Nazarener die hebräische Sprache ihres Evangeliums noch nicht direct mitgegeben war, während es ihm darauf ankam, diese besonders zu betonen. Und dies letztere war wieder begründet in dem Gegensatze zu den

griechisch geschriebenen Evangelien, welche die katholische Kirche gebrauchte. Die Bezeichnungen Nazarener und Hebräer beziehen sich also auf dieselbe Grösse, aber sie decken sich nicht völlig, weil eben der erstere Christenname, der zweite Nationalitätsname ist, wenn schon der gewöhnliche Sprachgebrauch unter den ersteren nur Judenchristen befasste. Haben sich aber die Nazarener schwerlich selbst „*Ἑβραῖοι*“ genannt, dann werden sie auch ihrem Evangelium nicht selbst diesen Namen gegeben haben, um so weniger, als sie ja nur dieses eine hatten, von den übrigen keine Notiz nahmen und in Folge dessen auch keine Nöthigung empfanden, dieses in ganz besonderer Weise als das ihrige zu bezeichnen. Dagegen ist leicht einzusehen, wie sich für dieses hebräische Evangelium bei den griechischen Vätern ein solcher Name bilden konnte, weil damit zugleich an den fremden Charakter und an die fremde Sprache desselben erinnert wurde.

Ebenso verhält es sich mit der andern Bezeichnung: „*Ἑβραϊκόν*“, „Hebraicum“ oder „Judaicum“ bei Eusebius, Epiphanius, Hieronymus und Codex Tischendorfianus. Während Hieronymus diese kurze, rein sprachliche Bezeichnung abwechselnd gebraucht mit dem allgemeinen Namen „secundum Hebraeos“, so nennt Eusebius den letzteren nur da, wo er ganz allgemein von diesem Evangelium spricht, dagegen wo er es wörtlich citirt, nennt er es nur das „hebräische Evangelium“ oder „das Evangelium mit den hebräischen Buchstaben“. Auch diese Bezeichnung kann nur im Gegensatz zu den griechischen Evangelien entstanden sein und führt sich ebenfalls von selbst auf die griechischen Väter zurück, und wenn Epiphanius haer. 30, 13 sagt, die Ebioniten nennen ihre Schrift selbst „*Ἑβραϊκόν*“, so beweist er damit nur, wie wenig er selbst über diese Dinge zu einer richtigen Anschauung gekommen ist, da er dazu ja das griechische Evangelium der gnostischen Ebioniten citirt, bei welchem diese Bezeichnung gar keinen Sinn hat. Dass diese kürzere Bezeichnung aber so mit der längeren abwechselte, möchte ebenfalls ein Beweis dafür sein, dass die letztere nicht dem Evangelium selbst als Titel vorgesetzt war. Dies deuten die Citate des Eusebius an und auch diejenigen des Hieronymus, welcher an der Hälfte seiner Citate den Namen „evangelium juxta Hebraeos“ gar nicht nennt, sondern in immer neuen Wendungen zu umschreiben sucht,

Digitized by Google

welche Evangelienschrift er meint. Hiezu verwendet er bald die Sprache, bald die Leser, gerade als suchte er in diesen Aeusserlichkeiten eine genauere Bezeichnung, da ihm das Evangelium selbst keinen bestimmten Namen an die Hand gab.

All diese Gründe aber machen es deutlich, dass dieses judenchristliche Evangelium selbst keine nähere Bezeichnung gehabt hat, darum der beständige Wechsel in den Ausdrücken. Ist schon der allgemein verbreitete Name „evangelium secundum Hebraeos" ein Beweis, dass es selbst keinen Verfasser nannte, wie die andern Evangelien, so führt sich auch dieser wieder nicht auf die Schrift selbst, sondern auf die griechischen Väter zurück, so dass wir ein namenloses Evangelium erhalten, das, weil es in den Händen der Judenchristen das einzige war, eben einfach „evangelium" oder „evangelium Christi" hiess, wie das Evangelium des Marcion. Gerade in ihren abgeschlossenen Gemeinden musste die Tradition von den Aposteln her lebendig bleiben und Gemeingut Aller werden, so dass nicht ein Einzelner sie als Autorität verbürgen musste, wie ja auch die Kirche erst nach und nach die apostolische Abfassung ihrer Schriften betonte oder dieselben unter eine apostolische Autorität zu stellen suchte. Zu dieser Namenlosigkeit passt aber auch, dass es nicht kanonisches Ansehen genoss, sondern eben nur als Lebensbild des Messias, als Sammlung seiner Lehren und Sprüche diente, wie dies alles in der Tradition noch lebendig war.

Wie die Judenchristen an ihren alten Gebräuchen und Ansichten festhielten, so bewahrten sie sich auch ihre „chaldäisch-syrische" oder besser aramäische Sprache, und sie konnten dies um so eher thun, wenn sie sich wie die Nazaräer von der übrigen Christenheit schon durch die örtlichen Verhältnisse mehr oder weniger abgeschlossen sahen. Darum hat es gar nichts befremdliches, wenn Hieronymus noch im vierten Jahrhundert bei ihnen die alte palästinensische Landessprache und desshalb auch ihr Evangelium noch in seiner alten Form vorgefunden hat. Bisher hatte man (Eusebius) dieses Evangelium aus einem hebräischen Exemplar auf der Bibliothek zu Cäsarea gekannt, Hieronymus aber nimmt es nun von den Nazaräern selbst, und weil er die hohe Bedeutung desselben erkannte, suchte er es

Digitized by Google

der Kirche durch Uebersetzungen zugänglich zu machen. Er hat es zweimal übersetzt, ins Griechische und ins Lateinische, und erwähnt diese Arbeit an mehreren Stellen mit einem gewissen Nachdruck, so dass man versucht sein könnte zu glauben, er hätte hier etwas ganz Neues unternommen. Darauf deutet auch die Beobachtung, dass das H.E. bis auf ihn mit Ausnahme der Alexandriner und des Eusebius für die griechische und lateinische Kirche eine unbekannte Grösse geblieben war, über welche die verschiedensten Ansichten in Umlauf waren (vgl. Irenäus, Epiphanius). Seine Uebersetzungen müssen schon im Jahre 392 fertig gewesen sein, wenigstens erwähnt er sie in der Schrift de vir. ill. cap. 2 zum erstenmal, aber ohne sie am Ende derselben (cap. 135) mit seinen übrigen litterarischen Arbeiten aufzuzählen. Wir erfahren auch sonst über ihren Verbleib oder über ihre Aufnahme in der Kirche nichts weiter, sie scheinen, wenn sie nicht nur geplant, sondern wirklich ausgeführt wurden, die Bedeutung, die er ihnen zuschrieb, nicht erlangt zu haben und bald in Vergessenheit gerathen zu sein. Denn einmal mochte doch das dogmatische Bewusstsein jener Zeit dem Geiste dieses Evangeliums zu fremd gegenüber stehen, und dann hatte ja die Kirche durch die Fixirung des Kanons jede fremde Evangelienschrift ohne weiteres von sich abgewiesen.

Allein hat es vor Hieronymus noch keine Uebersetzungen gegeben, hat er wirklich dieses Evangelium der Kirche zum erstenmal nahe gebracht? — Wir haben schon bei den Alexandrinern und bei Hegesipp gesehen, dass dies nicht der Fall sein dürfte, dass verschiedene Momente schon auf eine frühere Uebersetzung hinweisen, die freilich mit der Zeit wieder verdrängt worden war. Clemens Alexandrinus und Origenes reden vom H.E. als von einer bekannten Grösse, ohne irgend wie anzudeuten, dass es in einer andern als der allgemeinen Weltsprache, d. h. in griechischer Sprache abgefasst sei, in gleicher Weise, wie sie auch vom Aegypterevangelium reden, ohne dass jemand dabei an eine in ägyptischer oder koptischer Sprache abgefasste Schrift denkt. Ebenso scheint auch aus der Angabe des Eusebius über Hegesipp, dass dieser das H.E. und zwar das syrische benützt habe, hervorzugehen, dass dasselbe auch in griechischer Sprache vorhanden und zwar in dieser Sprache bekannter war, als in jener. In der That legen die Verhältnisse der Judenchristen

Digitized by Google

selbst eine solche Uebersetzung nahe. Denn wenn die in der Diaspora wohnenden Juden sich schon der griechischen Bildung und besonders der griechischen Sprache bemächtigt hatten, so mochten dies in noch höherem Grade die Judenchristen thun, welche aus Hellenisten Christen geworden und durch die äussern Verhältnisse mit der Heidenkirche in einer gewissen Berührung geblieben waren, wie dies auch noch bei Justin der Fall zu sein scheint. Ein solcher Gegensatz zwischen hebräisch redenden und griechisch redenden Judenchristen scheint auch Act. 6, 1 angedeutet, und da die letzteren der Zeit nach die späteren waren, so hat es bei dieser Lage der Dinge gar nichts befremdliches, dass sie das Evangelium der ersteren übernahmen, da sie ja dieselben Anschauungen theilten, und es auch in die ihnen geläufigere griechische Sprache übertrugen. Als Entstehungsort einer solchen Uebersetzung würde sich dann wohl der Centralpunkt des hellenistischen Judenthums, Alexandrien, ergeben, wo auch Clemens Alexandrinus und Origenes, wo überhaupt dann die Grosskirche mit diesem Evangelium bekannt geworden wäre, und weil es ursprünglich eine hebräische Schrift war und von den hebräisch redenden, palästinensischen Judenchristen stammte, so nannte man es, da es selbst keinen Namen an die Hand gab, zum Unterschied von den übrigen griechischen Evangelien das „εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους". Hatte sich dieser Name für das griechische Exemplar in der Kirche einmal festgesetzt, so konnten ihn auch die griechisch redenden Ebioniten zur Erinnerung an den hebräischen Ursprung beibehalten, wie denn auch Epiphanius haer. 30, 3 sagt, dass die Ebioniten ihr Evangelium H.E. nennen. Wir hören freilich sonst nichts weiter von einer solchen Uebersetzung; aber jemehr sich die grosse Kirche vom Judenchristenthum entfernte und dieses seine Bedeutung verlor, um so mehr musste auch dieses Evangelium in den Hintergrund treten und von den kanonischen verdrängt werden, wie wir den Anfang dieses Processes schon bei Origenes beobachtet haben. Wenn auch der Name sich bei Einzelnen noch erhalten hatte, so war doch das Evangelium selbst eine unbekannte Grösse geworden, selbst Epiphanius kannte es nicht mehr, bis es Hieronymus wieder in der Ursprache entdeckte und der Kirche durch Uebersetzungen zugänglich machte. Leider sind uns auch diese verloren gegangen. Er war es auch, der zuerst den Namen der

Digitized by

griechischen Uebersetzung auf das hebräische Original übertrug und so die Identität des von den Alexandrinern citirten Evangeliums mit dem seinigen behauptete. Allein er hat nicht vermocht, die Kirche dafür zu interessiren. Das H.E. ist mit dem Judenchristenthum untergegangen, und nur wenige Bruchstücke haben sich davon erhalten. Aber selbst dieses Wenige, verbunden mit dem, was wir aus den oft widersprechenden Angaben der Kirchenväter herauslesen können, lässt das Interesse, welches ihm einzelne Vertreter der Grosskirche haben zu Theil werden lassen, gerechtfertigt erscheinen, indem es uns auf eine Evangelienschrift hinweist, welche, sowohl was Inhalt als Charakter betrifft, dem lebendigen Fluss der evangelischen Ueberlieferung noch muss nahe gestanden haben.

II.
Inhalt. — Charakter.

Das H.E. hat, den erhaltenen Fragmenten nach, eine Darstellung des Lebens, Lehrens und Wirkens Christi enthalten, beginnend mit der Taufe, resp. ihrer Vorgeschichte, und schliessend mit den Erscheinungen des Herrn; es stellt sich dadurch mit unsern kanonischen Evangelien in Parallele. Die Darstellung ist einfach, anschaulich, lebendig, dient, soweit die Fragmente ein Urtheil zulassen, keiner bestimmten Theologie zur Exemplificirung, ist nicht durch Reflexion in ein einheitliches System verarbeitet wie im Johannesevangelium, sondern giebt sich als einfache Geschichtserzählung, mit der Absicht, die lebendige Tradition der Nachwelt aufzubewahren. Die Parallele ist also näher auf die Synoptiker zu beschränken, und in der That finden mit diesen mannigfaltige Berührungen statt. Dieselben äussern Thatsachen im Leben Christi bilden wie dort so auch hier das Gerippe der ganzen Darstellung, um welches sich die Reden und Heilungsgeschichten gruppiren. Es sind die Taufe, die Versuchung, das Bekenntniss des Petrus, die Verklärung(?), der Einzug in Jerusalem, die Leidensgeschichte und die Erscheinungen des Auferstandenen.

Ob auch die Geburtsgeschichte darin enthalten war, ist bis heute streitig. Schon weil das H.E. bisweilen nahe an das Matthäusevangelium herangerückt, ja mit dessen Namen beehrt wurde, schon

Digitized by Google

desshalb meinte man, dürfe sie darin nicht gefehlt haben, weil sonst die Differenz zwischen beiden zu gross wäre und es unbegreiflich bliebe, wie die Kirchenväter stillschweigend darüber hätten hinweggehen können. Allein welcher Kirchenvater hat denn die beiden Evangelien von Anfang bis zu Ende vergleichen wollen, oder welcher hat die beiden einander gleichgesetzt? Wenn sich einzelne Parallelen zwischen beiden finden, dürfen wir daraus schliessen, dass dieselben sich auch auf die Geburtsgeschichte erstrecken, die doch bei Mtth. und Luc. selbst ganz verschieden erzählt wird und gewiss einer der spätesten Schichten der evangelischen Ueberlieferung angehört? Das H.E. hat eine Fülle eigenen Stoffes, in welchem es von Mtth. wesentlich abweicht, und es hat vor allem eine Anschauung von der Person Christi, welche sich mit der übernatürlichen Geburt nicht leicht verträgt. Sollte es diese dennoch enthalten haben?

Man berief sich dafür auf das „*πληρέστατον*“ des Epiphanius. Allein das folgende „*οὐκ οἶδα κ. τ. λ.*“ beweist, dass dieser das betreffende Evangelium nicht kannte, und dass also jenes Wort nur im Gegensatz zum verstümmelten Ebionitenevangelium gemeint sein kann. Dass Hegesipp die Geburtsgeschichte darin gelesen, weil er (Euseb. h. e. III, 20, 1) von Domitian sagt, er habe die Wiederkunft Christi gefürchtet „*ὥς καὶ Ἡρώδης*“ (Mtth. 2, 3), müsste erst selbst bewiesen werden, ehe man sich darauf berufen kann, da er diese Geschichte ebensogut aus der mündlichen Tradition wissen konnte, andrerseits auch schon kanonische Evangelien kennen musste. Und dass endlich die von Hieronymus de vir. ill. cap. 3 gegebenen Citate aus Mtth. nicht auf das H.E. Bezug haben, ist schon oben S. 61 angedeutet worden.

Dagegen pflegt man noch an drei andere Stellen des Hieronymus zu erinnern, die aber alle nicht beweisen, was sie beweisen sollen. Er sagt ad Jes. XI, 1: „Illud, quod in evangelio Mtth. omnes quaerunt ecclesiastici et non inveniunt, ubi scriptum sit: Quoniam Nazarenus vocabitur, eruditi Hebraeorum de hoc loco assumptum putant“, und ad Abacuc. III, 2: „Audivi ego Hebraeum totum locum ita disserere, quod Bethlehem sita sit ad austrum, in qua natus est Dominus atque salvator“ etc. — Diese „Hebraei“, so sagt man, sollen Judenchristen sein, welche durch ihre eigene Auslegung eine Kenntniss mit der Geburtsgeschichte verrathen, dieselbe also für das H.E. bezeugen würden, während sie schon

Digitized by Google

Credner für gelehrte Juden erklärt hatte. Aber mögen es nun Juden oder Judenchristen gewesen sein, der Ausdruck „Hebraei“ qualificirt sie nach ihrer Sprache, nicht nach ihrem Glaubensbekenntniss, d. h. es sind eben solche, welche mit dem alttestamentlichen Text gut vertraut waren. Und dass sie, um ihre Meinung nach dem Ursprung dieser Stelle (Mtth. 2, 23) befragt, ihre Vermuthung dahin aussprachen, sie möchte auf Jes. 11, 1 zurückgehen, damit ist noch keineswegs gesagt, dass sie das betreffende Capitel des Mtth. für sich selbst lesen oder anerkennen mussten, selbst dann nicht, was aus dieser Stelle nicht deutlich wird, wenn sie das betreffende Capitel auch gekannt hätten. Nicht besser steht es mit dem Zeugniss, welches man aus der dritten Stelle hat nehmen wollen. Hieronymus sagt ad Mtth. 2, 5: „Librariorum hic error est. Putamus enim — sicut in ipso Hebraico legimus — ab evangelista primum editum Judae non Judaeae“. Hieronymus will statt „Judaeae“ das kürzere „Judae“ lesen, weil ersteres das ganze Land bezeichnet, Bethlehem aber als zum Stamme Juda gehörig eingeführt werden soll. Doch findet diese Unterscheidung weder im hebräischen noch im aramäischen Sprachgebrauch statt, der für beide Bezeichnungen nur das eine Wort יְהוּדָה hat, und wenn Nicholson (p. 31) betont, dass Hieronymus absichtlich „Bethlehem Judae“ sagt, während er sonst die alttestamentlichen Stellen mit „Bethlehem Juda“ wiedergiebt, und gerade hierin einen Beweis für die Beziehung auf das H.E. findet, weil dieser Genitiv der aramäischen Ausdrucksweise דִּי־יְהוּדָה entspreche, so übersieht er, dass der Genitiv hier nach Analogie des „Judaeae“ gebraucht ist und desshalb einer solch gesuchten Begründung nicht bedarf. Warum, wenn er sich doch auf das hebräische Evangelium berufen konnte, hätte er die kürzere Lesart bloss als seine Vermuthung ausgesprochen (putamus), oder wenn er sie bloss als Vermuthung geben wollte, warum hätte er dann zu „Hebraicum“ nicht noch „evangelium“ hinzufügen können? Man hat desshalb schon seit Credner unter dem „Hebraicum“ ganz allgemein den Sprachgebrauch des alttestamentlichen Textes verstanden, wo das „Bethlehem Juda“ eine stehende Ausdrucksweise ist. Wenn dagegen Andere (neuerdings Gla, a. a. O. S. 89) behaupten, Hieronymus könne sich hier nur auf eine bestimmte Stelle beziehen, eine solche hierher gehörige finde sich aber im A.T. nur Mich. 5, 1, allein diese könne nicht

Digitized by Google

gemeint sein, weil sie nicht „Bethlehem Juda", sondern „Bethlehem Ephrata" liest, so ist dem entgegenzuhalten, dass sich auch für diese Stelle in der Erinnerung des Hieronymus das am Ende des Satzes stehende יְהוּדָה unmittelbar neben das am Anfang stehende „Bethlehem" gesellt; denn er führt ad Mtth. 2, 5 fort: „Quae est enim aliarum gentium Bethlehem, ut ad distinctionem ejus hic Judaeae poneretur? — Judae autem idcirco scribitur, quia est alia Bethlehem in Galilaea. Lege librum Jesu filii Nave (XIX, 15). Denique et in ipso testimonio, quod de Michaeae prophetia sumptum est, ita habetur: „Et tu Bethlehem terra Juda" (Mich. 5, 1). Die Beziehung auf das alte Testament kann nicht deutlicher an die Hand gegeben sein.

Beweisen also diese Stellen nichts für das Vorhandensein der Geburtsgeschichte im H.E., so sprechen andere Gründe um so deutlicher für das Gegentheil. Gla (a. a. O., S. 91) behauptet, die Nazaräer waren der Hauptsache nach rechtgläubige Christen, wenn auch mit judaistischem und gnostischem Beigeschmack, und nahmen die übernatürliche Geburt des Herrn an, hatten demnach kein Interesse, die beiden ersten Capitel vom aramäischen Mtth. abzutrennen. Aber abgesehen von der keineswegs erwiesenen Voraussetzung, dass der hebräische Mtth., etwas verändert, zum H.E. geworden sei, so ist es doch zum mindesten sehr fraglich, ob die Geburtsgeschichte wirklich zu den ältesten Theilen der evangelischen Geschichte, zum ursprünglichen Bestande der ersten Niederschrift gehörte, und da dies wenig wahrscheinlich ist, so braucht es sich hier nicht um ein Abtrennen zu handeln, sondern man kann ebensogut von einem Zulegen auf der andern Seite reden. Einem solchen Zulegen scheinen aber allerdings die dogmatischen Ansichten der Judenchristen zu widersprechen und zwar nicht bloss diejenigen der gnostischen Richtungen, welche gar nicht hieher gehören, sondern auch die der Vulgär-Ebioniten. Denn schon bei Irenäus ist neben der Gesetzesbeobachtung und neben der Verwerfung des Apostels Paulus auch die Läugnung der Gottheit Christi und der übernatürlichen Geburt das Hauptmerkmal der Ebioniten. Die Stellung zu dieser Frage wird ja seit Ende des 2. Jahrhunderts, d. h. seitdem man im Abendland wieder etwas von den Judenchristen erfuhr, zum Prüfstein ebionitischer Ketzerei. Und wenn später Origenes zwischen solchen unterschied, welche die jungfräuliche Geburt annahmen, und sol-

Digitized by Google

chen, die sie verwarfen, so will er damit nicht zwei verschiedene Richtungen andeuten, sondern nur verschiedene Schattirungen einer und derselben Richtung, wie sie durch die damaligen Verhältnisse sich von selbst ergeben mussten, indem die einen, welche mit der katholischen Kirche in Berührung kamen, auch von deren Ansichten und Lehren afficirt wurden, während diejenigen, welche wie die Nazaräer im Ostjordanlande von einer solchen Berührung ausgeschlossen waren, ihre alte Lehre unverändert beibehalten konnten, die von einer übernatürlichen Geburt nichts wusste. Diese verschiedenen Ansichten in derselben Partei sprechen dafür, dass die Geburtsgeschichte in ihrem Evangelium nicht enthalten sein konnte, weil es sonst unverständlich wäre, wie einzelne sie hätten abweisen können. Und nehmen wir hieher, was Eusebius (h. e. VI, 17) nach Origenes von dem Uebersetzer Symmachus sagt, dass dieser jener Secte angehört habe, welche Jesum für einen blossen Menschen, für den Sohn des Joseph und der Maria erklärte, und dass er in seinen „*ὑπομνήματα*“ gegen den kanonischen Mtth. polemisirt habe, um seine Lehre zu vertheidigen, so dürfen wir gewiss über Baur hinausgehen, der sagte, er bekämpfte gestützt auf das H.E. die veränderte, unächte Gestalt desselben im griechischen Mtth., und den Grund seiner Polemik näher darin erkennen, dass er sich gerade gegen die Geschichte von der jungfräulichen Geburt gewendet hatte, die er in seinem Evangelium nicht fand, während sich dieses doch sonst mannigfach mit jenem berührte.

Endlich spricht auch gegen das Vorhandensein der Geburtsgeschichte die grosse Bedeutung, welche der Taufe im H.E. zukommt, die ja hier für Christus zur Messiasweihe wird, zur höhern Geburt der Gottessohnschaft. Der Geist, der sich bleibend auf ihn niederlässt, ist die höhere Mutter Christi, sofern er nach dem hebräischen Sprachgebrauch weiblich gedacht ist, während bei Mtth. und Luc., wo die Taufe mehr zurücktritt hinter der Geburt, die Gottessohnschaft in der Erzeugung durch den Geist begründet ist, welcher hier das männliche Element vertritt. Stellt man diese beiden Anschauungen einander gegenüber, so kann darüber kein Zweifel sein, welche von beiden den alttestamentlichen Voraussetzungen besser entspricht, welche also die ältere ist; ebenso deutlich möchte aber auch das andere sein, dass diese beiden sich gegenseitig ausschliessen und nicht in demselben Evange-

Digitized by Google

lium nebeneinander können gestanden haben. Dagegen kann man wohl annehmen, dass die kirchliche Ansicht von der Geburt Jesu aus dem heiligen Geiste und Maria sich aus der älteren entwickelt hat, die den heiligen Geist als die Mutter ansah, daneben aber eine natürliche Geburt lehrte. Stand einmal fest, der heilige Geist sei der Erzeuger des Christus, und konnten ihn die Griechen doch nicht weiblich fassen, so musste er männlich gefasst werden, und so kam es zur „Jungfrauengeburt", die ausserdem noch durch die bekannte Jesajasstelle empfohlen war.

Haben die Judenchristen somit der Geburtsgeschichte keine besondere Aufmerksamkeit gewidmet, sich dieselbe vielmehr als eine dem natürlichen Verlauf gemässe, rein menschliche gedacht, so lag es dafür nahe, bei der grossen Bedeutung, welche Familien- und Geschlechtsregister bei den Israeliten seit dem babylonischen Exil hatten, bei der grossen Sorgfalt, mit welcher hauptsächlich bei den Priestern und Propheten darauf gesehen wurde, den menschlichen Stammbaum Christi einer besonderen Aufmerksamkeit zu unterwerfen, um so mehr, da er ja nach der Verheissung aus dem Geschlechte Davids kommen sollte, und somit der Beweis davidischer Abstammung für die Beglaubigung der Messianität Jesu von grossem Werth sein musste. Desshalb hat Hilgenfeld wohl mit Recht als Anfang des H.E. einen solchen Stammbaum Christi postulirt, und zwar mit Berufung auf Cerinth und Karpokrates, welche nach Epiph. 30, 14 dasselbe Evangelium wie die Ebioniten gebrauchten, aber, wie er ausdrücklich bemerkt, mitsammt der Genealogie des Mtth., aus welcher sie die menschliche Abstammung Christi zu beweisen suchten. Epiphanius freilich weiss nicht, ob die Nazaräer die Genealogie auch gelesen haben, aber er kannte ihr Evangelium nicht und wurde zu dieser Bemerkung veranlasst durch das verderbte Ebionitenevangelium, welches gleich mit der Berufung der 12 Apostel begonnen hat. Nicholson, welcher dieses verfälschte Ebionitenevangelium für wesentlich identisch hält mit dem H.E., ist ihm in dieser Vermuthung gefolgt und bestreitet das Vorhandensein der Genealogie im H.E.

Ist es aber sehr wahrscheinlich, dass das H.E. mit einer solchen Genealogie begonnen hatte, so wird diese derjenigen bei Mtth. im Wesentlichen gewiss sehr ähnlich gewesen sein, wenn wir auch einzelnes hierüber nicht mehr genauer festzusetzen

Digitized by Google

vermögen, als dass sie im letzten Glied lautete: „Joseph aber zeugte Jesus, der da ist Christus“. Die Aehnlichkeit mit dem Anfang des Mtth. wird auch dadurch nahe gelegt, dass das H.E. oft geradezu für den ursprünglichen Mtth. konnte gehalten werden, oder wenigstens von denen, welchen die Verschiedenheit zwischen beiden wohl aufgefallen war, immer möglichst nahe an den Mtth. herangerückt wurde, was gewiss nicht so leicht hätte geschehen können, wenn schon der Anfang ganz anders gelautet hätte. Wir hätten dann hier vielleicht die ursprüngliche Stelle jener Genealogie, welche der kanonische Mtth. entgegen ihrem ursprünglichen Sinne mit der Geburtsgeschichte verknüpft hatte.

Sind wir soweit mit Hilgenfeld einverstanden, so können wir ihm aber nicht folgen, wenn er versucht, die ursprüngliche Form dieser Genealogie bei Mtth. durch Streichung der vier Frauennamen, durch Einführung fehlender Glieder und damit durch Aufhebung der Symmetrie in derselben wieder herzustellen. Die Frauennamen haben gewiss nicht die Tendenz, den judaistischen Stammbaum in den Schatten zu stellen, mag man auch sonst über ihre Bedeutung im Zweifel sein, und die Symmetrie ist gewiss der Genealogie wesentlich (vgl. auch diejenige bei Lucas), da solche Genealogien, wie wir aus der Chronik sehen, meistens doch nur spätere Versuche sind, die aus schwankender Tradition oder gewagter Combination hervorgehen, wobei aber die numerische Regelmässigkeit den Israeliten gerade wieder als besondere Garantie göttlicher Fügung und Leitung gilt, wie ja auch ein solches Zahlenspiel allen jüdischen Apokalypsen zu Grunde liegt.

Hat also das H.E. mit einer Genealogie begonnen und mit Erscheinungsgeschichten geschlossen, wie aus den Fragmenten hervorgeht, so steht es seiner Anlage nach unter den Synoptikern wieder dem Mtth. und Luc. näher als dem Mrc., weicht aber andrerseits seinem Charakter nach bedeutend davon ab und wahrt sich dadurch seine Selbständigkeit, wie dies schon aus dem Fehlen der Geburtsgeschichte hervorgeht.

Wenn man dem H.E. den Gedankengang des Matthäusevangeliums zu Grunde gelegt hat, so ist dies insofern mit Recht ge-

Digitized by

schehen, als dieser ja im Wesentlichen bei den geschichtlichen Evangelien überall derselbe ist; dagegen von der Thatsache aus, dass das H.E. und der kanonische Mtth. so oft verwechselt oder besser auf ein und dieselbe Linie gestellt wurden, nun auch zu schliessen, dass sie miteinander ganz parallel laufen müssten und in einem engen Verwandtschaftsverhältniss zu einander gestanden hätten, dies wird zunächst durch den verschiedenen Charakter, den die beiden an sich tragen. widerlegt, welche Verschiedenheit sich nicht bloss auf die Darstellungsweise, sondern auch auf die das Ganze beherrschenden Grundanschauungen erstreckt. Auch das H.E. hat den Zweck, Jesum als den gottgesandten Messias zu erweisen, aber nicht als den vom heiligen Geist erzeugten Gottessohn im eigentlichen Sinne, sondern als den vom Geschlechte Davids stammenden, längst ersehnten Messias, in welchem das Prophetenthum seine Vollendung findet.

Jesus erscheint im H.E. als der Prophet, der, im Unterschied von allen frühern, von Sünden rein, durch Gottes Geist für immer stark gemacht ist, wie der künftige Messias in den Psalmen Salomos (Ps. 17) geschildert wird. Er ist der „Primogenitus“, als solchen redet ihn der Geist an; denn ehe Sonne und Sterne geschaffen waren, hat Gott ihn erwählt in vorweltlichem Rathschluss, und diese Erwählung, die im Bilde des Apokalyptikers (Buch Henoch) zum Vorhergezeugtsein, zur Präexistenz geworden ist, dient auch im H.E. zur Hervorhebung seiner Würde (vgl. Johannesevangelium). Schon lange hatte ihn desshalb der Geist erwartet unter den Propheten, dass er sich auf ihn herniederliesse, nun ist er erschienen, nun wird er auch mit der höchsten Gerechtigkeit und der Fülle des göttlichen Geistes ausgestattet. In diesen ächt jüdischen Rahmen ist also Christus hier eingefasst, es wird ihm hier sogar ein ekstatisch-apocalyptisches Wort in den Mund gelegt, das wohl mit dem Christusbild der übrigen Evangelien nicht mehr gut stimmen will, das aber von diesen jüdischen Voraussetzungen aus nichts befremdliches oder unnatürliches hat und am allerwenigsten verdient als häretisch oder apokryph gedeutet zu werden, weil wir den Zusammenhang desselben nicht mehr kennen. Eine solche Auffassung der Persönlichkeit Christi musste dem jüdischen Bewusstsein jener Zeit viel näher liegen als die verblasste Auffassung, wie sie den Synoptikern, besonders in der Darstellung der Taufe,

Digitized by Google

zu Grunde liegt. So allein konnte auch Christus den Juden verständlich werden. Wenn er nicht als der verheissene König erschienen war, ein äusseres Reich der Herrlichkeit aufzurichten, so musste er als der geisterfüllte Prophet kommen, der durch seine Sündlosigkeit kraft seines Geistes alle Propheten überragte; von einem solchen konnten sie erst die Erfüllung der alttestamentlichen Weissagungen erwarten. Und da Juden die ersten waren, welche an Jesum glaubten, und wohl auch die ersten, welche schriftliche Aufzeichnungen über ihn machten, warum sollten sie nicht gerade darin eine dem Bewusstsein der Zeit und dem Bedürfniss des Volkes entsprechende Einkleidung verwendet haben, wie sie ja auch sonst an ihren alten Anschauungen und Gebräuchen festhielten! Das H.E. zeigt uns gerade, wie auch unter diesem jüdischen Gewande die ächte, lebendige Tradition sich fortpflanzen konnte. In den wenigen bei Hieronymus und Eusebius erhaltenen Sprüchen müssen wir die reine, unverfälschte Ueberlieferung erkennen, in welcher der volle ethische Gehalt der Lehren Christi zum schönsten Ausdruck kommt. Ferner erscheint hier Christus ebenso als Retter der Kranken wie als Heiland der Sünder, ebenso im engen Kreise der Jünger wie öffentlich als Gegner der Pharisäer, auch hier findet sich sein Einzug in Jerusalem, sein Tod, seine Auferstehung; aber dies alles scheint in naiverer, ausführlicherer Weise erzählt worden zu sein, wohl etwa durch solche sich von selbst ergebende jüdische Theologumena erläutert, aber andrerseits auch wieder durchzogen von unbedeutenden, einer grösseren Anschaulichkeit dienenden, kleinen Zügen, wie sie aus dem Geiste eines einfachen Mannes hervorgehen, der, sei es, was er durch Ueberlieferung bekommen, sei es selbst Erlebtes und Erfahrenes, mit Sorgfalt aufzeichnet.

Das H.E. hat aber auch neben den Berührungen mit den Synoptikern eine Fülle eigenen Stoffes, welcher sich durch das ganze Evangelium hindurchzieht; ja wenn wir aus den Fragmenten auf das Ganze schliessen dürften, so würde dieser neue Stoff beinahe die Hälfte des Evangeliums ausgefüllt haben. Denn von den 22 erhaltenen Fragmenten sind es zehn, welche mit den Synoptikern keine directe Berührung haben, so die Taufgeschichten, die verschiedenen Sprüche, die Verklärungs(?)-rede Christi, die Tempelschwelle, die Erscheinungen vor Jacobus und die Geschichte von der Sünderin, lauter Punkte, welche ein alterthüm-

Digitized by Google

liches Gepräge haben und von einer eigenen, selbständigen Tradition Zeugniss geben. Hierbei scheinen sich die geschichtlichen Stücke und die Reden ungefähr das Gleichgewicht gehalten zu haben. Aus der ausführlichen Darstellung der ersteren darf man vielleicht vermuthen, dass sie den Grundstock des Ganzen bildeten und so die einzelnen Reden in bedeutungsvoller Weise einzuleiten pflegten, wogegen die grösseren Redegruppen mehr zurücktraten. Desshalb möchte es ein voreiliger Schluss Hilgenfelds sein, wenn er aus dem Vorhandensein des Herrngebetes schliessen will, dass auch die ganze sog. Bergrede im H.E. enthalten war, weil ja das Herrngebet ursprünglich auch gar nicht dahin gehörte und überhaupt die kunstvolle Composition der Bergrede schon eine Reflexion voraussetzt, welche zu der lebendigen Tradition, aus der das H.E. zu schöpfen scheint, nicht gut passen will.

Charakter und Verschiedenheit des Stoffes weisen uns also auf eine von den Synoptikern unabhängige Evangelienschrift, in welcher sich die Ueberlieferung von Christo dem jüdischen Bewusstsein gemäss consolidirt hatte.

III.
Verhältniss zu den Synoptikern.

Haben wir also nach dem Bisherigen im H.E. ein selbständiges Evangelium zu erkennen, welches sich mit unsern Synoptikern in Parallele stellt, so sind doch diese Parallelen zum Theil so beschaffen, dass sie nicht bloss auf einen anderen Niederschlag der evangelischen Ueberlieferung hinzudeuten scheinen, sondern in einzelnen Punkten, wo die Aehnlichkeit zur wörtlichen Berührung wird, vielmehr den Gedanken nahe legen, es möchte eine solch engere Verwandtschaft sich nur aus einer Benützung der einen Schrift durch die andere erklären lassen. Wir haben oben gesehen, dass das H.E. schon früh mit der Tradition des hebräischen Mtth. in Verbindung gebracht wurde, dass die Kirchenväter, welche aus eigener Beobachtung dieser Ansicht nicht beistimmen konnten, dasselbe doch möglichst nahe an den kanonischen Mtth. heranrückten. Die Verbindung mit jener Tradition, welche zum Theil durch die hebräische Sprache des H.E. nahe gelegt war, konnte sich nur bilden, wenn sich

trotz der mannigfaltigen Abweichungen auch weitgehende Aehnlichkeiten und Berührungen aufzeigen liessen, wie wir solche Berührungen auch noch heute constatiren können.

Darauf fussend hat nun auch die Kritik diese beiden Evangelien in die engste Beziehung zu einander gesetzt, indem sie entweder das H.E. als den hebräischen Mtth. der Tradition dem kanonischen Mtth vorangehen liess oder es wenigstens als ein später überarbeitetes Exemplar des ersteren betrachtete, oder aber es dem kanonischen Mtth. als eine hebräische spätere Ueberarbeitung desselben hat folgen lassen. Allein alle Stücke, welche bei Mtth. ihre Parallelen haben, finden dieselben auch bei Lucas, ja die beiden Erscheinungsgeschichten haben etwas Aehnliches nur bei Lucas, wenn wir die Emmausgeschichte als ein Gegenstück zu der Erscheinung vor Jakobus betrachten dürfen, während Jesus seinen Jüngern bei Mtth. nur in Galiläa erscheint. Auch die Sünderin findet ein Gegenstück nur bei Lucas. Diese Beobachtung führte die Kritik weiter zu der Behauptung, dass eine solche Ueberarbeitung des kanonischen Mtth. nicht ohne Seitenblicke auf Lucas vor sich gegangen sein könne, und diese letztere Behauptung schien auch deutlich erwiesen, wenn man das bei Epiphanius genannte Ebionitenevangelium für im Wesentlichen identisch hielt mit dem H.E., weil die dort genannten Bruchstücke noch viel deutlicher lucanische Elemente, vor allem aber eine griechische Grundlage verrathen. Diese Identität haben wir freilich schon öfters als unrichtig abgewiesen. Aber trotzdem müssen wir ein Verwandtschaftsverhältniss des H.E. mit Lucas ebenso wie mit Mtth. anerkennen. Auch ist in der That das Verhältniss des H.E. zum kanonischen Mtth. keineswegs ein so nahes und ausschliessliches, wie es die Tradition und später ein Theil der Kritik gemeint hat. Man mag wohl sagen, dass die kirchlichen Schriftsteller naturgemäss mehr das Abweichende werden gegeben haben, während der grösste Theil des Evangeliums damit werde übereingestimmt haben; die Abweichungen beziehen sich doch keineswegs nur auf Aeusserlichkeiten, sondern auf den Charakter des Ganzen, wie wir dies oben ausgeführt haben, und lassen schon von hier aus ein durchgehendes Verwandtschaftsverhältniss mehr als fraglich erscheinen. In der Kritik stehen sich desshalb heute hauptsächlich zwei Ansichten gegenüber. Die einen wollen im H.E. den hebräischen

Digitized by Google

Mtth. der Tradition gefunden haben, d. h. sie machen dieses judenchristliche Evangelium zur Grundlage des kanonischen Mtth., wobei freilich die Berührungen mit Lucas ausser Acht gelassen werden; die andern dagegen machen es zu einer Compilation aus Mtth. und Lucas, wobei der erstere die Grundlage und den Hauptstoff geliefert hätte, der letztere mehr zur weiteren Ausmalung wäre beigezogen worden. Um diese beiden Ansichten auf ihre Wahrscheinlichkeit zu prüfen, müssen wir das, was bei der Betrachtung der Fragmente einzeln zur Sprache kam, zusammenfassen und das Verhältniss der Parallelstellen zu einander genauer bestimmen.

Von den 22 erhaltenen Fragmenten berühren sich 11 mit Mtth., 12 mit Luc. und 7, oder, da die Versuchung bei Mrc. nur summarisch angedeutet ist, 6 mit Mrc. Die geringe Zahl der Parallelen mit Mrc. kommt daher, dass dieser keine sog. Redestücke enthält, wie sie sich bei Mtth. und Luc. finden, während das H.E. auch darin mit Mtth. und Luc. Parallelen aufweist. Diese 6 Parallelen mit Mrc. decken sich ferner vollständig mit den entsprechenden bei Mtth. und Luc., so dass wir uns in der Vergleichung zunächst auf die letzteren beschränken können.

In Bezug auf Mtth. und Luc. machen wir nun folgende Beobachtung, dass das H.E. bald dem einen, bald dem andern zu folgen, oft beide in einem Stück zu vermischen scheint, aber ohne dass wir irgend einen Grund angeben können, warum dies geschieht. Lag dem H.E. der kanonische Mtth. zu Grunde, was bei der „Compilationstheorie“, wie sie Nicholson nennt, wegen des judenchristlichen Charakters des Mtth. die Voraussetzung ist, wie wir auch aus den einzelnen Stücken selbst sehen können (z. B. die feierliche Anrede beim Bekenntniss des Petrus, die bei Luc. ausgefallen ist, sich aber im H.E. auch noch im Fragment vom Reichen findet; — das Gebot der Nächstenliebe in demselben Fragment, welches bei Luc. ebenfalls fehlt; — die starken Ausdrücke bei der Verläugnung des Petrus, die bei Luc. abgeschwächt sind; — der zwischen Jesus und Petrus sich abspielende Dialog über die Versöhnlichkeit, der bei Luc. fehlt; — das „Osanna“ beim Einzug, das sich nur bei Mtth. findet —), so ist es doch unerklärlich, warum der Verfasser dann bei der Versuchung statt der Lesart des Mtth.: „die heilige Stadt“ die kürzere des

Luc. eingeführt hätte, warum er die Versöhnungsrede mit dem Worte Christi über das siebenmalige Vergeben einleitet, wie es sich nur bei Luc. findet, warum er wie Luc. im Gespräch mit dem Reichen nichts von einer höheren Gerechtigkeit weiss, warum er die Parabel von den Pfunden so mit lucanischen Elementen versetzt und damit ganz umgestaltet hat. Es müsste doch ein eigenthümlicher Schriftsteller sein, der so combiniren durfte; denn entweder sind die verschiedenen Lesarten unbedeutend, man hätte sogar bei einem Judenchristen eher die „ἁγία πόλις“ anstatt des lucanischen „Jerusalem“ erwartet, oder aber die Combination wäre an anderen Stellen so geschickt vollzogen, dass man meint, eine selbständige und dazu noch ursprünglichere Tradition vor sich zu haben. Mit Mtth. stimmt ferner überein der Gebrauch des Wortes „Bruder“ in übertragenem Sinne, welcher sich bei Luc. nur viermal findet und zwar gerade in solchen Sprüchen, welche dieser mit Mtth. gemein hat, die aber mit den wenigen aus dem H.E. überlieferten auf derselben Höhe stehen. Andrerseits findet sich der Ausdruck „Kinder Abrahams“ zur Bezeichnung der Volksgenossen nur Luc. 13, 16 und 19, 9, nicht aber bei Mtth. Der Apostel Petrus wird bei Mtth. nur einmal mit seinem eigentlichen Namen „Simon“ genannt, ohne den Zunamen beizufügen, dagegen wie im H.E. öfters bei Luc.; die einfache Anrede „Jesus“ findet sich nur Luc. 23, 42, der Ausdruck „betteln“ nur Luc. 16, 3 im Gleichniss vom ungerechten Haushalter. Gerade diese Punkte tragen aber meist ein alterthümlicheres Gepräge zur Schau, so dass es scheinen könnte, als hätte der vermeintliche Compilator überall das Einfachere, Ursprünglichere aus Mtth. und Luc. ausgesucht, als hätte er mit feinem Takte da, wo der logische Zusammenhang verloren gegangen war, denselben wieder hergestellt (vgl. das Gespräch über die Versöhnlichkeit und über den Reichthum), als hätte er sich auch beflissen, eine lebendigere und anschaulichere Darstellung im Einzelnen zu geben, ohne dass er irgendwo, soweit wir wenigstens sehen können, des Guten zu viel gethan hätte. Wie sollte sich dies Alles aus einer mühsamen Zusammenarbeitung von Luc. und Mtth. erklären lassen, so dass der Verfasser sich einerseits genau um die einzelnen Worte gekümmert hätte und doch andrerseits wieder so frei verfahren wäre? Sollte diese Beobachtung nicht vielmehr zu der Vermuthung führen, dass das H.E.

Digitized by Google

eine eigene, von Matth. und Luc. unabhängige Tradition enthalten habe?

Es ist freilich nicht zu läugnen, dass in der Beurtheilung, was primär und was secundär sei, auf welcher Seite die grössere Ursprünglichkeit liege, die Urtheile oft weit auseinander gehen, und dass gerade hier der subjektiven Willkür ein grosser Spielraum offen zu sein scheint. Allein erinnern wir uns hier jener Sprüche aus dem H.E., welche bei den Synoptikern keine Parallelen haben, die aber doch unstreitig Sprüche von ächt christlichem Klang sind und sich den kanonischen würdig anreihen, erinnern wir uns, wie viel eigenen Stoffes das H.E. aufweist, die ganze Anschauung von der Persönlichkeit Christi, die Erscheinungsgeschichte vor Jakobus, die durch Paulus bestätigt wird, dann werden wir doch wohl zu dem Urtheil gelangen müssen, dass hier nicht von einer tendenziösen Compilation die Rede sein kann, sondern dass es, von unsern Synoptikern unabhängig, eine bestimmte Stufe der Tradition repräsentirt, welche wahrscheinlich hinter jenen liegt und wohl eher irgendwie als Grundlage derselben gelten kann als umgekehrt.

Das H.E. hat ja nicht nur seinen eigenen Stoff, seinen eigenen Charakter, sondern auch seine eigene Darstellungsweise, und diese besteht wieder nicht nur in den anschaulichen Ausführungen der betreffenden Stücke, sondern macht sich auch in besondern Einzelheiten geltend. So wird Christus überall, wo er auftritt, als der „Herr" (*κύριος*) eingeführt, dagegen wird er in der Anrede des Caementarius „Jesus" genannt, während die Synoptiker im Allgemeinen gerade dem umgekehrten Sprachgebrauche folgen (vgl. auch die Perikope von der Ehebrecherin bei Johannes). Ebenso, wenn von Simon Petrus die Rede ist, findet sich mit Ausnahme der von Ignatius citirten Stelle immer der Zusatz „sein Schüler", welcher Sprachgebrauch bei den Synoptikern nicht stattfindet, der aber doch auch wieder auf eine frühere Zeit zurückweist, wo Name und Person im Bewusstsein des Verfassers noch nicht identisch waren. Kann aber das H.E. schon aus inneren Gründen nicht als eine Umarbeitung des kanonischen Mtth. gelten, die aus Lucas ergänzt wäre, so sprechen ebenso auch äussere Gründe dagegen. Denn bei seiner ausführlichen Darstellung und bei seinem eigenen Stoffe müssten wir doch erwarten, dass es dann seinem Umfange nach unserm

Digitized by Google

Mtth. zum mindesten gleichgekommen wäre. Allein während in der Stichometrie des Nicephorus für Lucas 2600 und für Mtth. 2500 Stichen gezählt werden, weist das H.E. nicht mehr als 2200 auf, also nur um weniges mehr als unser Mrc. mit 2000 Stichen.

Aus dem Bisherigen möchte aber ebenfalls deutlich sein, dass das H.E. nicht die directe Grundlage des kanonischen Mtth. gewesen sein kann. Diejenigen, welche im H.E. den hebräischen Mtth. der Tradition erkennen wollen, sehen sich desshalb genöthigt, nicht von einer Uebersetzung, sondern von einer Ueberarbeitung desselben im griechischen Mtth. zu reden, und berufen sich hiebei darauf, dass dieser weder als eine schlechthin ursprüngliche, noch als eine durchaus einheitliche Darstellung des Lebens Jesu gelten könne (Hilgenfeld, Einl. S. 461), dass sich darin ein judaistischer Kern und eine spätere, immer noch judenchristliche, aber doch schon universalistisch gefärbte Bearbeitung unterscheiden lasse. Auf Grund des bereits griechisch übersetzten und bearbeiteten H.E. habe der erste Evangelist ein Evangelium für die gläubige Heidenwelt ausgearbeitet, wesswegen auch der kanonische Mtth. einen „Januskopf" habe, dessen eines Gesicht in das Griechische, das andere in das Semitische weise (Hilgenfeld, a. a. O. S. 495). Die Abhängigkeit vom H.E. wird also auf diese Weise nicht mehr als eine directe bezeichnet, sondern durch Einschiebung verschiedener Zwischenglieder werden beide Schriften auseinander gehalten, wodurch neben dem Aehnlichen doch auch die weitgehenden Abweichungen ihre Erklärung finden können. Doch bleibt hiebei immerhin das H.E., wenn auch in verkürzter oder veränderter Gestalt, die Grundlage des kanonischen Mtth., welche sich in diesem an einzelnen Stellen noch deutlich erkennen lasse, und wird unter dieser Voraussetzung der ganzen Evangelienlitteratur an die Spitze gestellt, als sei gerade im ursprünglichen H.E. der archimedische Punkt gegeben, von welchem aus die so verwickelte Evangelienfrage zu lösen sei. Schiebt aber diese Hypothese zwischen das H.E. und den kanonischen Mtth. verschiedene Zwischenglieder ein in Gestalt von Uebersetzungen und Ueberarbeitungen, so deutet sie damit schon die Unmöglichkeit an, sich aus den erhaltenen Fragmenten zu rechtfertigen; ihr Ausgangspunkt und ihre Stütze bilden desshalb weniger diese Frag-

Digitized by Google

mente, als hauptsächlich die Angaben einzelner Kirchenväter, welche das H.E. mit dem hebräischen Mtth. der Tradition identificiren, die wir aber im Verlauf unserer Untersuchung theils als unzuverlässig, theils als unrichtig abgewiesen haben. Müssen wir also diese Identification aufgeben, so fällt jene Hypothese zusammen. Einzelne Fragmente legen wohl die Möglichkeit einer Benützung durch den kanonischen Mtth. nahe, sprechen aber ebenso deutlich gegen die Ansicht, dass das H.E. die Grundlage unseres Mtth. bilde. Vielmehr hat sich die neuere Kritik zum grössten Theil dahin geeinigt, dass der kanonische Mtth., sowohl was Auffassung als Gestaltung des evangelischen Stoffes betrifft, von unserm kanonischen Mrc. resp. von dem diesem zu Grunde liegenden Urmrc. abhängig ist, dass also Mrc. die Grundlage bilde, somit in diesem und nicht in einem hebräischen Mtth. der Ausgangspunkt unserer Evangelien zu suchen sei.

Nun scheinen aber allerdings einzelne Berührungen des H.E. mit unserm Mtth. dennoch ein directes Abhängigkeitsverhältniss in dem Sinn nahe zu legen, dass neben Mrc. doch auch das H.E. in unserm Mtth. benützt sei, welches nach seiner Darstellung und nach seinem Charakter ein höheres Alter aufweist als dieser. Dieselbe Beobachtung machen wir aber auch in Bezug auf Lucas, und zwar sind es hier Einzelheiten, die sich mit denen des Mtth. keineswegs decken. Wir werden dadurch zu der Vermuthung geführt, dass wir im H.E. zwar nicht die Grundlage, aber doch eine in Mtth. und Lucas benützte, resp. verarbeitete Quelle vor uns haben.

Ehe wir dieser Vermuthung nachgehen, müssen wir noch zuerst das Verhältniss des H.E. zu unserem Mrc. berühren. Wir haben bisher die Parallelen des H.E. mit Mrc. ausser Acht gelassen, weil sie sich, wie wir schon oben angedeutet haben, mit denen des Mtth. und Lucas decken, und weil diese Parallelen, soweit sie also allen Synoptikern gemeinsam sind, noch keineswegs eine directe Berührung mit dem H.E. nahe legen; eine solche beruht vielmehr mit Mtth. und Lucas auf einzelnen Worten und Wendungen, welche dem H.E. dem Mrc. gegenüber eigenthümlich sind. Auch scheint gerade in den Stücken, wo Mtth. und Lucas, wie heute von den Meisten angenommen wird, von Mrc. abhängig sind, die Darstellung des H.E. natürlicher

Digitized by Google

und ursprünglicher (vgl. den „caementarius“, das Gespräch mit dem Reichen) als die der Synoptiker. Desshalb aber das Mrc.-Evangelium vom H.E. abhängig zu denken, dazu liegt kein Grund vor, und wird schon dadurch ausgeschlossen, dass der kanonische Mrc. so wenig eigentliche Redestücke aufweist, wie sie das H.E. scheint enthalten zu haben. Auch verhalten sich diese Parallelen nicht zu einander wie verkürzte Copie zum Original oder wie Ueberarbeitung zur Grundlage, sondern legen den Gedanken an eine einheitliche Tradition nahe, welche sich eben in zwei verschiedenen Gestalten fixirt hat. Geht also das Mrc.-Evangelium, von den späteren Zusätzen abgesehen, hinter Mtth. und Lucas zurück, da es für diese beiden die Grundlage bildet — dasselbe in Bezug auf das Alter muss, wie wir gesehen haben, vom H.E. gelten —, so dürfen wir in diesen beiden älteren Evangelien zwei von einander unabhängige Niederschläge der evangelischen Ueberlieferung erkennen, welche in ihrer Verwandtschaft die Einheitlichkeit dieser Ueberlieferung, in ihrer Verschiedenheit aber die unabhängige Fixirung derselben sicherstellen. Dieselbe einfache, ungekünstelte Darstellung, dieselbe Erwähnung unbedeutender Nebensachen, kleiner Züge, welche auf eine enge Verbindung mit der Tradition hinweisen, oft als sei der Verfasser selbst dabei gewesen, finden sich in ähnlicher Weise wie im H.E., so auch bei Mrc., und wie auch Mrc. allein von den Synoptikern einen bestimmten Entwicklungsgang im Leben und in der Lehre Christi, in der Anerkennung, die er fand, und in dem Widerspruch, den er erregte, erkennen lässt, so gewährt uns auch das H.E. schon in der Vorgeschichte zur Taufe einen Einblick in den inneren Entwicklungsgang Christi, in das erwachende Messiasbewusstsein, und ist darin allen Synoptikern, auch dem Mrc., überlegen. Andrerseits hat das ursprüngliche Mrc.-Evangelium die Geschichte Christi in den engsten Rahmen gefasst; es will das irdische Leben Christi darstellen als des Messias von der Taufe, an welche sich das Auftreten Jesu anschloss, bis zu seinem Tod, bis zum leeren Grab, scheint aber weder von einer übernatürlichen Geburt etwas zu wissen, noch erwähnt es die Erscheinungen des Auferstandenen. Die letzteren gehörten eben nicht mehr zur irdischen Geschichte Jesu. Das H.E. dagegen hat wohl schon mit einer Genealogie begonnen, welche der jüdischen Erwartung, dass der Messias

Digitized by Google

aus dem Geschlechte Davids kommen müsse, entgegenkam, sicher aber mit Erscheinungen geschlossen, von welchen eine besonders ausführlich erzählt wird, und zeigt damit schon ein umfassenderes, reflectirteres Lebensbild Christi, welches schon eine etwas spätere Zeit zu verrathen scheint. Weist aber Mrc. in dieser Beziehung eine einfachere Form der evangelischen Ueberlieferung auf, so steht ihm doch das H.E. mit einer mindestens ebenso lebendigen und ursprünglichen Gestaltung der Tradition zur Seite, ja ist ihm im Einzelnen, wie z. B. der Vorgeschichte zur Taufe, dann aber auch darin überlegen, dass es den Reden und Lehren Christi eine grössere Aufmerksamkeit geschenkt hat. Jener Unterschied in der Anlage braucht übrigens nicht nothwendig das H.E. in eine spätere Zeit zu versetzen, da er sich ebensogut aus dem Zweck, aus den Bedürfnissen der verschiedenen Leser und aus der eventuellen Entfernung des Verfassers vom Orte jener Ereignisse erklären lässt. Denn Mrc. war griechisch abgefasst, und die Tradition nennt Rom oder Alexandrien als Ort seiner Abfassung; er war für Heidenchristen bestimmt, was vor allem daraus hervorgeht, wie der Verfasser bemüht ist, seinen Lesern jüdische Gebräuche und jüdische Ausdrücke verständlich zu machen. Das H.E. dagegen war hebräisch resp. aramäisch geschrieben, es entstammte der palästinensischen Urgemeinde, und hier mochte sich naturgemäss das Bedürfniss früher geltend machen, die Geschichte des Messias sowohl über die Taufe als auch über seinen Tod hinaus zu verfolgen und so den Rahmen des eigentlichen Geschichtsbildes zu erweitern. Fassen wir das Bisherige zusammen, so werden wir wohl nicht irren, wenn wir in diesen beiden Evangelien zwei von einander unabhängige Hauptäste der evangelischen Ueberlieferung erkennen. Die Frage, ob wir hiebei von einem erstmaligen Niederschlag der Tradition in diesen beiden Evangelien reden können, scheint sowohl für Mrc. als auch, wegen seiner Vollständigkeit, für das H.E. verneint werden zu müssen, ist aber hier von untergeordneter Bedeutung. Es genügt hier auf ihre gegenseitige Unabhängigkeit, sowie auf ihren verschiedenen Charakter aufmerksam zu machen.

Nun hat die heutige Kritik, welche im kanonischen Mtth.- und Lucasevangelium weder ein einheitliches noch ursprüngliches Werk erblicken kann und ihnen desshalb die Originalität ihres

Digitized by Google

Inhaltes abspricht, ziemlich einstimmig anerkannt, dass diesen beiden Evangelien, von den letzten Redactionen abgesehen, hauptsächlich zwei Quellen zu Grunde liegen müssen, und erblickt in dieser „Zwei-Quellen-Hypothese" die wahrscheinlichste Lösung des synoptischen Problems (Holtzmann, Einl. S. 376). Die eine dieser Quellen findet sie, besonders für die geschichtlichen Stücke, im ursprünglichen Mrc., welcher insofern die Grundlage bildet, als sowohl Mtth. wie Lucas in ihrer Darstellung die Anordnung und Auffassung des Mrc. vorauszusetzen scheinen. Wenn sich aber nun gerade solche Stücke bei Mtth. und Lucas, welche zugestandenermassen von Mrc. abhängig sind, doch über diesen hinaus durch Zusätze erweitert zeigen, die sich deutlich mit dem H.E. berühren, so werden wir auch auf eine Benützung des H.E. schliessen und in diesem jene zweite Quelle vermuthen dürfen. So hat z. B. Mtth. 16, 16 das Bekenntniss des Petrus Mrc. 8, 29 durch die Anrede Christi an Petrus erweitert, wie sie uns durch das „*υἱὲ ἰωάννου*" des Codex Tischendorfianus für das H.E. bestätigt wird. (Die Verse 18 und 19 sind spätere Zusätze.) So hat Mtth. 19, 19 im Gespräch mit dem Reichen der Aufzählung des halben Dekalogs noch das Gebot der Nächstenliebe zugefügt, welches in der entsprechenden Parallele des H.E. den Mittelpunkt bildet. Gerade hier sehen wir — es war ja auch schon dem Origenes aufgefallen —, wie schwer es dem Verfasser geworden ist, diese verschiedenen Niederschläge der Tradition zu vereinigen, da offenbar die Darstellung bei Mtth. derjenigen des Mrc. gegenüber an Klarheit und Schärfe eingebüsst hat. So haben auch Mtth. und Lucas dem summarischen Bericht des Mrc. gegenüber eine ausführliche Darstellung der Versuchungsgeschichte enthalten, wie sie uns durch die alte Glosse des Codex Tischendorfianus für das H.E. bestätigt wird, und zwar steht hierin Lucas dem H.E. näher als Mtth., welcher das einfache „Jerusalem" mit dem umständlichen, aber schwungvollen Ausdruck „die heilige Stadt" vertauscht hat. Es sind freilich unter den erhaltenen Fragmenten nur wenige Stellen, welche eine solche Beobachtung zulassen, aber die eben angeführten sind immerhin bedeutsam.

Dazu kommt ferner, dass das H.E. den Anforderungen, welche die bei Mtth. und Lucas verarbeitete zweite Quelle zu stellen scheint, soweit wir sehen können, völlig gerecht

wird. Sie muss gegenüber der Mrc.-Quelle ihren Schwerpunkt ebensosehr auf die Redestücke abgestellt haben, wie dieser auf das Geschichtliche; denn was Mtth. und Lucas vor unserm Mrc. voraus haben, sind besonders Sprüche, Reden und Parabeln. Nun weist aber gerade hierin das H.E. eine Anzahl Parallelen zu Mtth. und Lucas auf, so das Herrngebet, die Versöhnungsrede, das Gleichniss von den Pfunden, und zwar ist bei den beiden letztern deutlich, dass die ursprünglichere Form auf Seite des H.E. zu finden ist; ebenso aber auch jene Drohworte gegen die Pharisäer, wo Mtth. den Zacharias ben Jojada des H.E. zum Sohne des Barachias gemacht hat, um die ihm unbekannte Persönlichkeit durch eine bekannte zu ersetzen, während Lucas den Vaternamen einfach weggelassen hat. Die zweite Quelle muss ferner einen streng judenchristlichen, particularistischen Charakter haben, wie dies besonders einzelne Stücke bei Mtth. zu verlangen scheinen. Auch dies trifft beim H.E. in einer Weise zu, wie wir es nicht besser erwarten können. Schon die ganze Vorstellung der Person Christi bewegt sich in altjüdischen Voraussetzungen; die Zusammenfassung der göttlichen Gebote unter den Begriff „Gesetz und Propheten“, die Bezeichnung der Juden als der „Kinder Abrahams“ und die in derselben Stelle ausgesprochene Beschränkung des Begriffs des Nächsten auf die Volksgenossen, endlich die Tradition über das spätere Haupt der jerusalemischen Gemeinde, sie lassen keinen Zweifel, dass wir es im H.E. mit einer streng judenchristlichen Schrift zu thun haben. Diese Quelle verlangt ferner Züge hoher Alterthümlichkeit, da das Mtth.-Evangelium auch Spuren eines höheren Alters und einer ursprünglichen Darstellungsweise aufweist, so dass man lange Zeit glauben konnte, die Grundlage der Synoptiker sei im Mtth. anstatt im Mrc. zu suchen. Auch dieser Anforderung wird das H.E., wie wir schon öfters bemerkt haben, völlig gerecht.

Die Kritik hat diese zweite Quelle bisher in den von Papias erwähnten „λόγια“ des Apostels Mtth. finden wollen und hat aus dieser Angabe eine Schrift herausgelesen, welche vorzüglich Redestücke enthalten hätte. Sollten wir nach dem Bisherigen nicht an Stelle dieser problematischen Spruchsammlung das H.E. setzen dürfen? Wir thun auf diese Weise eigentlich nichts anderes, als dass wir an die Stelle einer unbekannten Grösse eine bekannte einsetzen. Haben wir im H.E. und im kanonischen Mrc.

Digitized by Google

zwei von einander unabhängige Hauptäste der evangelischen Ueberlieferung zu erblicken, so liegt es doch nahe, dieselben in einem Evangelium verarbeitet zu finden, welches einen solch doppelten Charakter zur Schau trägt. Eine Geschichte der Spruchsammlung zeigt, dass die Ansichten über diese apostolische Quelle des Papias weit auseinandergehen, indem die einen dem Titel gemäss darin bloss eine Sammlung von einzelnen Sprüchen und Parabeln erblicken, andere dieselben doch wenigstens von geschichtlichen Andeutungen durchzogen sein lassen, während wieder andere sie gar zu einem Evangelium erweitern. In der That weisen verschiedene Punkte sowohl bei Mtth. als bei Luc. darauf hin, dass diese zweite Quelle nicht eine blosse Spruchsammlung gewesen sein kann, sondern eine Art Evangelium gewesen sein muss, welches also auch geschichtliche Stücke enthielt. Darauf weist schon die ausführliche Darstellung der Versuchungsgeschichte hin, die bei Mrc. nur angedeutet ist; ebenso weist die bei Mrc. fehlende Geschichte vom Hauptmann zu Kapernaum (Luc. 7, 1ff. Mtth. 8, 5ff.) auf ein älteres Evangelium als Quelle zurück, und zwar trägt hier die ausführliche Rede denselben Charakter wie die Rede des Caementarius im H.E.; Mtth. zeigt ferner eine ausgebildetere Taufgeschichte als Mrc., die zwar mit derjenigen des H.E. keineswegs übereinstimmt, bei der es aber doch den Anschein hat, als wäre die für den Verfasser anstössige Weigerung Jesu zur Taufe zu der für uns unverständlichen Weigerung des Johannes geworden. Der kanonische Mtth. beginnt ferner mit einer Genealogie, trotzdem eine solche im Zusammenhang mit der von ihm vorgetragenen Geschichte der jungfräulichen Geburt ihre eigentliche Bedeutung verlieren muss. Wo anders hätte der griechische Verfasser eine solche Genealogie hernehmen können als aus einem judenchristlichen Evangelium, oder wie hätte ihm überhaupt der Gedanke kommen können, mit der jungfräulichen Geburt eine Genealogie zu verbinden, wenn er nicht eine solche in dem ihm als Quelle dienenden judenchristlichen Evangelium gefunden hätte! Wir haben aber gesehen, dass die Genealogie des Mtth. wahrscheinlich im H.E. ihre ursprüngliche Stelle hatte, auch desshalb, weil nur bei einer weitgehenden, besonders am Anfang deutlichen Aehnlichkeit diese beiden Evangelien einander konnten so nahe gerückt werden. Für alle diese Punkte giebt die blosse Spruchsammlung keine Er-

Digitized by Google

klärung, dagegen bietet das H.E. für die Redestücke, welche jener entnommen sein sollen, genügend Raum. Im H.E. scheinen ja besonders die Redestücke ausführlich behandelt gewesen zu sein, wie wir aus den Wechselreden sehen und auch an den Sprüchen erkennen, welche dem H.E. eigenthümlich sind, und die sich nicht nur ihrem sittlichen Gehalt nach, sondern selbst in den Ausdrücken mit ähnlichen bei Mtth. und Luc. berühren.

Es möchte sich somit unsere Vermuthung von einer Verarbeitung des H.E. im kanonischen Mtth. und Luc. ebenso gut begründen lassen als jene, welche die problematische Spruchsammlung zu Hilfe nimmt. Nicht als sei das H.E. neben Mrc. die einzige Quelle gewesen, Luc. 1, 1 macht ja selbst auf eine Mehrzahl derselben aufmerksam. Auch bestand die Verarbeitung nicht in einem blossen Auszug, so dass wir alles, was nicht aus Mrc. stammt, auf das H.E. übertragen könnten. Denn abgesehen davon, dass der Text unserer Evangelien bis gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts noch manchen Zusätzen und Correcturen unterworfen war, zeigt schon die Anordnung unseres Mtth., wie selbständig der Verfasser mit seinen Quellen verfahren ist, dass er nicht einfach reproducirte, vielmehr darauf ausging, nach bestimmten Gesichtspunkten Gleichartiges oder Verwandtes zusammenzustellen, und aus einzelnen Sprüchen, Schlagworten, Parabeln zusammenhängende Reden und Reihen bildete, die er dann wieder in einen geschichtlichen Zusammenhang brachte. So konnte er auch, was das H.E. etwa für die spätere Zeit Anstössiges oder Unverständliches enthielt, einfach weglassen und dies um so eher, als er sich ja, was die Auffassung von Christus betrifft, direct an Mrc. anschloss. Gerade seine reflectirte, kunstvolle Gruppirung des ganzen Stoffes, zum Theil auf bestimmten Zahlenverhältnissen beruhend, weist uns für die Abfassung in eine spätere Zeit. Etwas anders liegt die Sache bei Luc., welcher, wie er schon am Anfang auf verschiedene Quellen hinweist, seinem Werke mehr den Charakter einer referirenden Chronik aufgedrückt hat und desshalb auch den reichhaltigsten Stoff liefert, denselben auch zum Theil in ursprünglicherer Form giebt als Mtth. Aber auch er ist seinem heidenchristlichen Standpunkt gemäss mit dem überkommenen Stoff frei verfahren, hat ebenfalls Einzelnes verändert, zusammengezogen und dem Ganzen einen universalistischen Stempel aufgedrückt, wie schon aus seiner Genealogie hervorgeht. Es darf

Digitized by Google

uns desshalb nicht wundern, wenn wir von dem judenchristlichen Charakter der einen Quelle nicht mehr viel nachweisen können. Wurde das H.E. mit andern Quellen zusammengearbeitet, so musste sein ursprünglicher Charakter verloren gehen. Je später die übrigen Evangelien abgefasst wurden, um somehr musste sich dabei in dogmatischer Beziehung ein veränderter Standpunkt geltend machen, und mussten die jüdischen Formen einer freieren, universalistischen Auffassung weichen, während immerhin doch der Kernpunkt wesentlich derselbe blieb, jene köstlichen Sprüche und Parabeln, welche die ewigen Gesetze des Gottesreiches enthalten, welche desshalb auch bei Mtth. und Luc. zum Theil noch dieselbe Gestalt haben wie im H.E.

Die Anfänge der Evangelienbildung sind für uns in undurchdringliches Dunkel gehüllt, und wir sind hier auf blosse Vermuthungen angewiesen. Von den Luc. 1, 1 erwähnten Aufzeichnungen wissen wir nichts, nur eine Quellenschrift hat sich erhalten in der Tradition des von Papias genannten hebräischen Mtth., und auch die Richtigkeit dieser Angabe ist mannigfach angezweifelt worden oder hat die verschiedensten Auslegungen über sich ergehen lassen müssen. Es würde uns zu weit führen, die berühmte Papiasstelle (Euseb. h. e. III, 39, 16) hier näher zu erörtern. Gewiss ist, dass das H.E. nicht der hebräische Mtth. war, wir haben keine Andeutung, dass es den Anspruch erhoben hat, dies zu sein. Da sich aber ein hebräischer Mtth. nirgends nachweisen lässt, so liegt die Vermuthung nahe, das H.E. möchte dennoch den Anlass zu dieser Tradition gegeben haben, indem dieselbe nichts anderes wäre als ein Rückschluss vom griechischen Mtth. auf eine darin verarbeitete aramäische Quelle. Denn das Wenige, was später Irenäus, Origenes, Eusebius vom hebräischen Mtth. sagen, beruht nicht auf eigener Anschauung, und auch die Geschichte, die in Alexandrien erzählt wurde, dass Pantänus den hebräischen Mtth. bei den Indern gefunden habe (Euseb. h. e. V, 10, 3), beweist bloss das Vorhandensein dieser Tradition, und wie wenig man ihr selbst eine feste Stütze zu geben wusste. Nun haben aber die Angaben des Irenäus und Epiphanius gezeigt, dass in dieser Tradition der hebräische Mtth. geradezu mit dem H.E. verwechselt wor-

Digitized by Google

den war. Sollte dies nicht auch schon bei Papias der Fall sein können, welcher bei seiner Angabe doch wohl den griechischen Mtth. im Auge hatte? Dann würden natürlich auch die andern Kirchenväter, welche die Tradition vom hebräischen Mtth. wiederholen, damit, ohne es zu wissen, auf das H.E. hinweisen. Bei dieser Annahme drängt sich allerdings sogleich die Frage auf, wie und wann denn unser erstes Evangelium zu dem Namen des Apostels Matthäus gekommen sei. Darauf lässt sich zwar nichts Bestimmtes antworten, allein man kann doch vermuthen, es möchte dies erst in der griechischen Kirche und zwar zu einer Zeit geschehen sein, als man anfing, aus der reichen Evangelienlitteratur einzelne Evangelien besonders hervorzuheben und ihnen apostolische Autorität zu sichern. Wie leicht von da aus jene Tradition entstehen konnte, und inwiefern sie auf Wahrheit beruhte, hat unsere Untersuchung schon öfter hervorgehoben. Papias brauchte in diesem Falle keineswegs „einfältig" oder „beschränkt" gewesen zu sein, wenn er diese Tradition, die schon früh scheint aufgekommen zu sein, einfach wiederholte, er hat nur ihre Richtigkeit nicht selbst controllirt.

Das H.E., welches überall als ein Doppelgänger des problematischen hebräischen Mtth. erscheint, ist ja auch würdig genug, an dessen Stelle zu treten. Denn soviel wir sehen können, ist es ein altes, aramäisches Evangelium, welches eine ebenso lebendige Auffassung als eine reine Tradition des evangelischen Stoffes und theilweise eine ebenso grosse Unmittelbarkeit als eine hohe Alterthümlichkeit der Darstellung verräth und uns auf diese Weise den judenchristlichen Stamm der evangelischen Ueberlieferung repräsentirt, wie der kanonische Mrc. den heidenchristlichen. Der doppelte Charakter des Mtth. und der sich mit Mtth. berührende Redestoff des Luc. haben uns die Vermuthung nahe gelegt, es möchte jener doppelte Niederschlag der evangelischen Ueberlieferung in diesen späteren Evangelien zu einem Ganzen zusammengearbeitet worden sein. Es muss auch bei einer blossen Vermuthung sein Bewenden haben. Denn was wir vom H.E. mit Sicherheit wissen können, ist wenig, und die Zahl der erhaltenen Fragmente, welche einen Vergleich zulassen, ist eine geringe. Gleich wie das Meer hie und da Trümmer eines untergegangenen Schiffes an das Ufer wirft, so haben sich diese Fragmente bei einzelnen Kirchenvätern durch

Digitized by Google

die Jahrhunderte erhalten, gleich wie dort den nachdenkenden Menschen, so hier den forschenden Gelehrten mit Fragen bestürmend, — und hier wie dort die Aussicht, das Räthsel nicht völlig lösen zu können. Darf also die vorliegende Untersuchung nicht hoffen, diese Fragen endgültig gelöst zu haben, weil sie zum Theil unlösbar sind, so glaubt sie doch die Bedeutung, welche man dem H.E. zu gewissen Zeiten in der Evangelienfrage eingeräumt hat, von neuem gerechtfertigt und ihm damit wieder die verdiente Anerkennung verschafft zu haben.

Digitized by Google

C 532.5
And.H.

Resch, Alfred, 1835-1912.

Agrapha: aussercanonische Evangelienfragmente, gesammelt und untersucht von Alfred Resch. Anhang: Das Evangelienfragment von Fajjum, von Adolf Harnack. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1889.

JUN 1 1938

xii, 520 p. 22½cm. (Texte und untersuchungen zur geschichte der altchristlichen literatur, hrsg. von Oscar von Gebhardt und Adolf Harnack. v. bd., hft. 4)

"Das Evangelienfragment von Fajjum" (a papyrus fragment in the collection of the Archduke Rainer in Vienna) is akin to Matthew 26, 30-34, and Mark 14, 26-30. It is of doubtful canonicity.

(Continued on next card)

37-12931

(3)

REPLACED TITLE

Resch, Alfred, 1835-1912. Agrapha ... 1889. (Card 2)

1. Christian literature, Early (Selections: Extracts, etc.) 2. Jesus Christ—Biog.—Apocryphal and legendary literature. 3. Bible. N. T. Apocryphal books. Gospels—Criticism, interpretation, etc. I. Bible. Manuscripts, Greek. N. T. Apocryphal books. Gospels. II. Harnack, Adolf von, 1851-1930. III. Vienna. Nationalbibliothek. Mss. (Sammlung papyrus erzherzog Rainer) IV. Title. V. Title: Fajjum, Das Evangelienfragment von.

37-12931

Library of Congress BR45.T4 bd. 5, hft. 4

(3) (281.1062) 232.98

Digitized by Google

AGRAPHA

Aussercanonische Evangelienfragmente

gesammelt und untersucht

von

ALFRED RESCH.

Anhang:

Das Evangelienfragment von Fajjum

von

ADOLF HARNACK.

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1889.

AGRAPHA

AUSSERCANONISCHE EVANGELIENFRAGMENTE

IN MÖGLICHSTER VOLLSTÄNDIGKEIT

ZUSAMMENGESTELLT UND QUELLENKRITISCH

UNTERSUCHT

VON

P. PRIM. **ALFRED RESCH,**

KIRCHENRATH.

Sr. Hochfürstlichen Durchlaucht

dem regierenden Fürsten

der Hohen Älteren Linie Reuss

HERRN HEINRICH XXII.

und

der Durchlauchtigsten Fürstin

FÜRSTIN IDA REUSS

geborenen Prinzessin Schaumburg-Lippe

in dankbarster Verehrung

unterthänigst

gewidmet.

Digitized by Google

Vorwort.

Es sind recht eigentlich „Texte und Untersuchungen“ zur urchristlichen Literatur, welche hier dargeboten werden und welche bis auf die letzten Wurzeln der urchristlichen Literatur, bis auf die Frage nach dem Urevangelium, zurückführen. Allerdings sind es durchweg nur fragmentarische Texte. Aber ihre Auswahl und ihre Zusammenstellung sind bestimmt durch den einheitlichen Gesichtspunkt, dass neben den ältesten canonischen Bearbeitungen, welche das Urevangelium in den drei synoptischen Evangelien gefunden hat, und neben der apokryphischen Evangelienliteratur auch noch echte aussercanonische Fragmente des Urevangeliums erhalten seien, und dass man in den Nachwirkungen jener vorcanonischen Evangelienquelle die Lichtung des über den ältesten patristischen Evangelien-Citaten, insbesondere über dem Ursprung der s. g. Agrapha, ruhenden Dunkels zu suchen habe.

Von diesem Gesichtspunkte aus lohnte es sich, die in dem ältesten christlichen Schriftthum überlieferten aussercanonischen Herrenworte sowie die sonstigen Reste der aussercanonischen Evangelienliteratur sorgfältig in möglichster Vollständigkeit zu sammeln, zu sichten und einer einheitlichen, von einer durchgreifenden quellenkritischen Gesammtanschauung getragenen Untersuchung zu unterziehen. Um dabei jedem Forscher eine selbstständige Prüfung des einschlägigen Materials so bequem als möglich zu machen, ist eine übersichtliche Trennung der „Texte“ von den „Untersuchungen“ durchgeführt. Zur Ver-

Digitized by Google

vollständigung dieses Materials haben die Herren Herausgeber der „Texte und Untersuchungen“ während des — bei seiner Schwierigkeit nur langsam vorwärts schreitenden — Druckes in einer Weise mitgewirkt, welche mich zum öffentlichen Ausdruck meines lebhaftesten Dankes an dieser Stelle verpflichtet, indem durch die von dieser Seite mir zugeflossenen Beiträge eine Vollständigkeit erzielt worden ist, welche alle, auch die höchsten, Ansprüche befriedigen dürfte[1]).

Die Vollständigkeit des Materials wurde ferner dadurch erreicht, dass — in Ergänzung des nachstehend auf S. 13 mitgetheilten Planes — auch die zweifelhaften und notorisch unechten Agrapha sowie sämmtliche Fragmente der nur fragmentarisch erhaltenen apokryphischen Evangelien in § 12 zusammengestellt sind. Wenn davon anfänglich die Fragmente des Hebräerevangeliums ausgeschlossen bleiben sollten, mit Rücksicht nämlich darauf, dass in den „Texten und Untersuchungen“ erst vor Kurzem gerade das Hebräerevangelium eine monographische Behandlung erfahren hatte[2]), so ist es lediglich der von Herrn Prof. D. Harnack ausgegangenen Anregung zu verdanken, dass durch Einfügung auch dieses Theils des apokryphischen Materials die Vollständigkeit der Sammlung eine Beeinträchtigung nicht er-

---

1) Von Herrn Prof. D. Harnack stammen namentlich folgende Citate:
§ 9. Logia 36^{a}. 36^{b}.
§ 11. Logia 1$^{n. o. p.}$ 7^{c}. 13$^{b. c d.}$ 16$^{k. m.}$ 17$^{g.}$ 21$^{e. f. g. h.}$ 23 (S. 284). 61$^{f. g.}$ 63. 64. 66. 69. 72. 73. 74. Vgl. ferner S. 312. 333.
§ 12. Apokrypha 13. 27$^{c. d.}$ 29. 57. 66^{a}. 71. 72. 73. 74. 78. 82^{a}. 84^{a}. 86. 87. 89. 92. 93. Vgl. noch S. 467 ff.

Von Herrn Prof. D. von Gebhardt wurde mitgetheilt Apokryphon 99^{d} in § 12. Ferner erhielt ich von Herrn Prof. D. Loofs in Halle durch Vermittelung des Herrn Prof. D. Harnack das Citat aus Cassiodor in § 11. Logion 35. Ebenso gingen mir durch Vermittelung des Herrn Prof. D. von Gebhardt mehrere Beiträge des Herrn Prof. Reinhold Röhricht zu, welche in § 12 unter Apokryphon 99$^{b. c. e. f.}$ zum Abdruck gebracht sind. — Allseitigen Dank!

2) Handmann, Das Hebräerevangelium. Texte und Untersuchungen V, 3. 1888.

Digitized by Google

litten hat. Und wenn man dabei erwägt, dass die in § 6 angedeutete und in § 12 weiter ausgeführte quellenkritische Anschauung über das Hebräerevangelium der in dem vorausgegangenen Hefte der „Texte und Untersuchungen“ vertretenen Position direkt entgegengesetzt ist, so wird die hier bethätigte echt wissenschaftliche Unbefangenheit der Herren Herausgeber um so mehr die höchste Anerkennung verdienen, je seltener gerade in theologischen Kreisen solche Liberalität der Gesinnung anzutreffen ist.

Im Übrigen habe ich nur noch die Bitte auszusprechen, etwaiges weiteres aussercanonisches Material, wenn sich solches finden sollte, sei es in den öffentlichen Recensionen, sei es auf dem Wege privater Correspondenz, mir gütigst mittheilen zu wollen.

Das am Schlusse beigefügte umfangreiche Register schien bei der Mannigfaltigkeit des Stoffes und der Verschiedenartigkeit der Quellen für den handlichen Gebrauch des Werkes unerlässlich.

Die in dem Drucke angewandten Bezeichnungen: ············ zur Markierung der Citationsformeln, - - - - - - - zur Kenntlichmachung der Varianten, ——— zum Ersatz der von der Druckerei nicht beliebten Sperrung des Satzes — sind gewählt worden, um die bei den Untersuchungen angewandten quellenkritischen Grundsätze zur leicht verständlichen Anschauung zu bringen.

Zeulenroda, am 30. April 1889.

Alfred Resch.

Digitized by Google

Inhaltsübersicht.

		Seite
§ 1.	Begriff der Agrapha	1 — 3
§ 2.	Die bisherige Literatur in Betreff der Agrapha	3 — 11
§ 3.	Plan der gegenwärtigen Monographie über die Agrapha	12 — 13
§ 4.	Zur Kritik der patristischen Evangeliencitate	14 — 26
§ 5.	Zur Quellenkritik der canonischen Evangelien	27 — 39
§ 6.	Die hebräische Grundschrift und ihre griechischen Übersetzungen	40 — 75
§ 7.	Zur Kritik der Agrapha	75 — 92
§ 8.	Zur Exegese der Agrapha im Allgemeinen	93 — 95
§ 9.	Textverzeichniss der Agrapha	95—134
§ 10.	Kritisch-exegetische Anmerkungen	135—269
§ 11.	Nachträge	269—314
§ 12.	Zweifelhafte und unechte Agrapha	314—480
	A. Apokryphische Evangelienfragmente	315—432
	I. Das Ägypterevangelium	316—319
	II. Das Didascalia-Evangelium	319—322
	III. Das Hebräerevangelium	322—342
	Textverzeichniss der apokryphischen Evangelienfragmente mit kritischen Anmerkungen	343—432
	B. Apostolische Apokrypha	432—441
	C. Didaktische und apokalyptische Apokrypha	441—453
	D. Nachlese	453—463
Das Evangelienfragment von Fajjum von Harnack		481—497
Index		499—520

zed by Google

Specielles Verzeichniss der Agrapha.

Logion.	Canonische Parallelen.		Inhalt der Agrapha nach den Stichworten.	Seiten. § 9.	§ 10.	§ 11.
1.	Lc.	6, 31.	πάντα ὅσα μὴ θέλεις σοι γενέσθαι	95 f.	135 f.	272 f.
2.		6, 36 ff.	ἐλεᾶτε, ἵνα ἐλεηθῆτε	96 f.	136 ff.	273.
3.		10, 7.	ἀρκετὸν τῷ ἐργαζομένῳ ἡ τροφὴ αὐτοῦ	97.	140 f.	—
4.		11, 49.	ἀποστέλλει ἡ σοφία τὰ τέκνα αὐτῆς	97.	141 f.	273 ff.
5.		12, 49.	ὁ ἐγγύς μου ἐγγὺς τοῦ πυρός	98.	142.	444
6.		13, 35.	γενηθήτω ὁ ναὸς αὐτῶν ἠρημωμένος	98.	143.	—
7.		16, 10.	εἰ τὸ μικρὸν οὐκ ἐτηρήσατε	98.	143 f.	278.
8.		17, 32 f.	σῶζον σὺ καὶ ἡ ψυχή σου	98.	144 ff.	—
9.		20, 47.	οὐαὶ τοῖς ἔχουσι καὶ ἐν ὑποκρίσει λαμβάνουσιν	99 f.	146 ff.	—
10.	Act.	14, 22.	ὀφείλουσιν θλιβέντας καὶ παθόντας λαβεῖν με	100.	148 f.	278 f.
11.		17, 24.	θεοῦ τοῦ τὸν οὐρανὸν κτίσαντος	100.	149 f.	—
12.		20, 35.	μακάριος ὁ διδοὺς ὑπὲρ τὸν λαμβάνοντα	100 f.	150 f.	—
13.	Röm.	3, 8.	τὰ ἀγαθὰ ἐλθεῖν δεῖ	101.	152.	279 f.
14.		6, 3.	βαπτίσαι εἰς τὸν αὐτοῦ θάνατον	101.	152 f.	—
15.	1. Cor.	1, 25.	τὸ ἀσθενὲς διὰ τοῦ ἰσχυροῦ σωθήσεται	102.	153 f.	280 f.
16.		2, 9.	ἐκεῖνα, ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν	102 f.	154 ff.	281 f.
17.		4, 1 f.	τὰ μυστήρια ἐμοὶ καὶ τοῖς ἐμοῖς	103 f.	167 ff.	282.
18.		6, 17.	κολλᾶσθε τοῖς ἁγίοις	104.	169 ff.	—
19.		7, 31.	παράγει τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου	104 f.	171	—
20.		9, 10.	ὀφείλει ἐπ' ἐλπίδι ὁ ἀροτριῶν ἀροτριᾶν	105.	171 ff.	—

Logion.	Canonische Parallelen.		Inhalt der Agrapha nach den Stichworten.	Seiten. § 9.	§ 10.	§ 11.
21.	1. Cor.	11, 18 f.	*ἔσονται σχίσματα καὶ αἱρέσεις.*	105.	173 ff.	282
22.		11, 26.	*τὸν θάνατον τὸν ἐμὸν καταγγέλλετε*	105 f.	178 f.	284
23.		13, 13.	*πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη*	106 f.	179 ff.	284 ff.
24.		14, 34 ff.	*αἱ γυναῖκες τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν ὑποτάσσεσθε*	107.	185 f.	—
25.	2. Cor.	7, 10.	est confusio, quae ducit ad mortem	107 f.	186 f.	—
26.		13, 5 ff.	*ἀνὴρ ἀδόκιμος ἀπείραστος* . .	108.	187 f.	—
27.	Gal.	2, 18.	*εἰ μὲν οἶδας τί ποιεῖς, μακάριος εἶ*	108.	188 ff.	—
28.		3, 8.	*ἐδικαιώθη τὰ ἔθνη ὑπὲρ ὑμᾶς* .	108.	192 f.	—
29.	Eph.	1, 18 f.	*κληρονομίαν μεγάλην δίδωμι ὑμῖν*	108 f.	193 ff.	—
30.		2, 14 ff.	*ὅταν ἔσται τὰ δύο ἕν*	109.	195 ff.	287.
31.		2, 17.	*τοῖς ἐγγὺς καὶ τοῖς μακρὰν* . .	109.	204 ff.	288.
32.		3, 15.	*ἐξ οὗ πᾶσα πατριά*	109 f.	207 ff.	—
33.		4, 26.	*ὁ ἥλιος μὴ ἐπιδυέτω ἐπὶ τῇ ὀργῇ ὑμῶν*	110.	210 f.	—
34.		4, 27.	*μὴ δότε πρόφασιν τῷ πονηρῷ* .	110 f.	211 f.	—
35.		4, 28.	*ἱδρωσάτω ἡ ἐλεημοσύνη σου.* .	111.	212 ff.	288 f. 464 f.
36a.		4, 30.	nolite contristare spiritum sanctum	111.	215 ff.	—
36b.			ita me in vobis videte	111.	221 f.	289.
37.		5, 14.	*ἔγειρε ὁ καθεύδων*	112.	222 ff.	289 f.
38.	Phil.	2, 16.	*οὗτοι οἱ τὰ κατάρτια κατασπῶντες*	112.	226 f.	—
39.		3, 12.	*ἐν οἷς ἂν ὑμᾶς καταλάβω, ἐν τούτοις καὶ κρινῶ*	112 ff.	227 ff.	290 f.
40.		3, 20.	*ἡ κατοίκησις ὑμῶν ἐν οὐρανῷ ὑπάρχει*	114.	229 f.	—
41.	Col.	3, 1.	*αἰτεῖτε τὰ ἐπουράνια*	114 f.	230 ff.	—
42.	1. Thess.	3, 5.	*ὁ πονηρός ἐστιν ὁ πειράζων* .	115.	233.	—
43.		5, 21 f.	*γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται* . .	116 ff.	233 ff.	—
44.	2. Thess.	2, 4 ff.	*καὶ τότε φανήσεται ὁ κοσμοπλάνος*	127 f.	239 f.	—
45.		3, 10.	*ὁ μὴ ἐργαζόμενος μὴ ἐσθιέτω* .	128.	240 ff.	—
46.	1. Tim.	5, 22.	*τηρήσατε τὴν σάρκα ἁγνήν* . .	128 f.	243.	—
47.	Hebr.	4, 15.	*διὰ τοὺς ἀσθενοῦντας ἠσθένουν*	129.	244.	—
48.	1. Petr.	3, 9.	*μὴ ἀποδιδόντες κακὸν ἀντὶ κακοῦ*	129.	244 ff.	291 f.

Digitized by Google

Logion.	Canonische Parallelen.		Inhalt der Agrapha nach den Stichworten.	Seiten. § 9.	§ 10.	§ 11.
49.	1. Petr.	4, 8.	ἀγάπη καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν	129 f.	248 f.	—
50.	2. Petr.	2, 1.	εἰσὶ ψευδόχριστοι καὶ ψευδοδιδάσκαλοι	130.	249 ff.	—
51.		3, 9.	θέλει ὁ πατὴρ ὁ οὐράνιος τὴν μετάνοιαν	130.	252.	—
52.	Jac.	1, 12.	μακάριος ὁ λαμβάνων τὸν στέφανον	130 f.	252 ff.	—
53.		1, 17.	πᾶσι γὰρ θέλει δίδοσθαι ὁ πατήρ	131.	255.	292.
54.		4, 5.	πρὸς φθόνον ἐπιποθεῖ τὸ πνεῦμα	131.	256 f.	292.
55.		4, 6.	ὁ θεὸς ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται	131 f.	257.	—
56.		4, 7.	ἀντίστητε τῷ διαβόλῳ	132.	257 f.	—
57.	Apoc.	3, 11.	καλὸν ὃ ἔχει τηρεῖ καὶ ἐπὶ πλείονα αὔξει	132.	258 f.	—
58.		11, 8.	ἐδικαιώθη Σόδομα ἐκ σοῦ . .	133.	259 f.	—
59.		21, 5.	ἰδοὺ ποιῶ τὰ ἔσχατα ὡς τὰ πρῶτα	133.	261 ff.	292 f.
60.		22, 11.	ὁ ἄνομος ἀνομησάτω ἔτι . . .	133.	263 ff.	—
61.		22, 12.	ἰδοὺ ἄνθρωπος καὶ τὰ ἔργα αὐτοῦ	133 f.	265 ff.	293.
62.		22, 18 f.	φυλάξεις ἃ παρέλαβες	134.	267 ff.	293 f.
63.	Mt.	13, 41.	mundabit domum regni sui ab omni scandalo	—	—	295.
64.		18, 20.	ubi unus est, ibi et ego sum .	—	—	295 f.
65.		25, 40.	εἶδες τὸν ἀδελφόν σου, εἶδες τὸν θεόν σου	—	—	296 f.
66.	Mc.	13, 37.	quod uni ex vobis dico, omnibus dico	—	—	297.
67.	Lc.	18, 1.	Betet und werdet nicht müde .	—	—	297 f.
68.	Röm.	8, 14.	qui spiritu dei ambulant, hi sunt filii dei	—	—	298 f.
69.	Eph.	1, 4.	elegi vos, antequam terra fieret .	—	—	299 f.
70.	1. Thess.	5, 17.	ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε . . .	—	—	300.
71.	1. Petr.	1, 12.	εἰς ἃ ἐπιθυμοῦσιν ἄγγελοι παρακύψαι	—	—	301.
72.		2, 13 f.	ὑποτάγητε βασιλεῦσιν καὶ ἡγεμόσιν	—	—	302 ff.
73.		5, 8.	hostis ille antiquus circuit pulsans.	—	—	307 ff.
74.	Apoc.	16, 15.	ἰδοὺ ἔρχομαι ὡς κλέπτης . . .	—	—	310 f.

Digitized by Google

§ 1.

Der Begriff der Agrapha.

Mit dem Namen der Agrapha bezeichnet man im Allgemeinen solche Herrenworte, welche, weil in den canonischen Evangelienschriften nicht enthalten, ohne Schrift — *ἀγράφως*[1]) — nur auf dem Wege mündlicher Tradition fortgepflanzt sein sollen. Bei näherer Prüfung des Sachverhaltes hält aber diese Begriffsbestimmung nicht Stich. Denn eine nicht geringe Anzahl dieser Herrenworte werden von den sie citirenden Schriftstellern ausdrücklich auf schriftliche Quelle zurückgeführt, welche als *ἡ γραφή, αἱ γραφαί, τὸ εὐαγγέλιον* bezeichnet wird. Und auch sonst erweisen sich bei näherer Untersuchung die solche Citationen begleitenden Umstände als von der Art, dass in vielen Fällen, auch wo eine solche Citationsformel nicht vorliegt, mit Bestimmtheit auf eine schriftliche Evangelienquelle zurückgeschlossen werden muss.

Es finden sich nämlich Citate solcher aussercanonischen Herrenworte nicht selten mitten unter andern patristischen Evangeliencitaten, welche, obzwar inhaltlich mit unsern canonischen Evangelien nahe verwandt, doch den Stempel des Ursprungs aus aussercanonischer Quelle deutlich an der Stirn tragen. Es reichen ferner die Citate der s.g. Agrapha bis in die Zeiten

1) Die Prägung des Ausdrucks *ἀγράφως, ἄγραφα, ἔγγραφα* im kirchlichen Sinn verdanken wir Clemens Al. Es kommen hierbei namentlich folgende Stellen in Betracht. Strom. V, 7, 61 p. 771: *ἡ γνῶσις δὲ αὐτὴ ἡ κατὰ διαδοχὰς εἰς ὀλίγους ἐκ τῶν ἀποστόλων ἀγράφως παραδοθεῖσα κατελήλυθεν.* Strom. I, 1, 10. p. 321: *τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα πρὸς τὸ οἰκεῖον φῶς βαδιζέτω ἐπὶ τὴν ἀλήθειαν τὴν ἐγγράφως τὰ ἄγραφα δηλοῦσαν.* Strom. I, 1, 7 p. 319: *ἡ γεωργία δὲ διττή· ἡ μὲν ἄγραφος, ἡ δὲ ἔγγραφος.* Fragm § 27 p. 996: *ἔγγραφος διδασκαλίας βεβαίωσις.*

Digitized by Google

hinauf, wo unser Evangeliencanon noch gar nicht vorhanden war, aber gleichwohl schon eine schriftliche Evangelientradition sich nachweisen lässt. Ja solche Agrapha ragen bis in die canonischen Schriften hinein, wo nicht nur Act. 20, 35 das schon aus alten Zeiten als solches anerkannte Agraphon: *μακάριόν ἐστιν μᾶλλον διδόναι ἢ λαμβάνειν* — sich findet, sondern auch mit den Formeln: *καθὼς γέγραπται* (1. Cor. 2, 9), *ἐγράφη* (1. Cor. 9, 10), *διὸ λέγει* (Eph. 5, 14), *ἡ γραφὴ λέγει* (Jac. 4, 5) Aussprüche citirt sind, welche einen den patristischen Agrapha durchaus ähnlichen Charakter haben und nach diesen ihren Citationsformeln mit unzweifelhafter Bestimmtheit auf einen schriftlichen Ursprung hinweisen, obwohl die Quelle, aus der sie entnommen sind, uns völlig unbekannt geblieben ist.

In ähnlicher Weise bietet auch die patristische Literatur Citate, welche, obwohl nach Inhalt und Form als Herrenworte kenntlich, doch nicht als solche bezeichnet, vielmehr im Allgemeinen nur wie bei Clem. Rom. (I, 46, 2 p. 76) mit *γέγραπται γάρ*, in der Didascalia und in den Constitutionen (Did. II, 8 p. 240 = Const. II, 8 p. 20, 25) mit *λέγει γὰρ ἡ γραφή* oder (wie Const. II, 54 p. 81, 19) mit *καθὼς γέγραπται* lediglich auf eine uns unbekannte schriftliche Quelle zurückgeführt sind.

Endlich haben wir sogar ein Logion, welches in keinem unserer canonischen Evangelien, aber in einem der ältesten Codices, nämlich im Codex Cantabrigiensis, enthalten ist, folglich ein aussercanonisches Herrenwort, welches, obwohl schon bisher mit Recht unter die Agrapha gerechnet, dennoch die Qualität schriftlicher Ueberlieferung in hervorragendstem Masse besitzt.

Das *ἀγράφως* bezieht sich also nicht auf *γραφή* überhaupt, sondern speciell auf canonische *γραφή* und noch genauer auf die *γραφή* unserer canonischen Evangelien nach ihrer anerkannten canonischen Textgestalt.

Andrerseits kennen und beziehungsweise besitzen wir auch apokryphische Evangelienschriften, wie das Protevangelium Iacobi, das Evangelium infantiae, das Evangelium Nicodemi (= Acta Pilati), in welchen keine Spur dieser Agrapha sich findet, und ausserdem Fragmente anderer apokryphischer Evangelien, wie von dem Hebräer- und dem Aegypterevangelium, mit denen, wenn man sich auf die bestimmten Aussagen der

Digitized by Google

citirenden patristischen Autoren beschränkt, die Agrapha-Frage unverworren bleibt. In Betreff dieser apokryphischen Evangelienfragmente hat man wegen ihrer Zurechnung zu den Agrapha bisher eine unsichere Haltung beobachtet. Die längeren dieser Bruchstücke nämlich sind in der Regel nicht unter die Agrapha gestellt worden: wohl aber hat man die kürzeren Fragmente der apokryphischen Evangelien, namentlich solche, welche dem Herrn in den Mund gelegte Aussprüche enthalten, in die Agrapha-verzeichnisse nicht selten einrangirt. Sofern aber ja hier die Quelle, und zwar die schriftliche Quelle, aus welcher diese Aussprüche stammen, auf Grund klarer und bestimmter Aussagen von Seiten der patristischen Autoren uns bekannt ist, müssen, wenn es gilt, ein sicheres Princip der Unterscheidung zu gewinnen, nicht bloss etliche, sondern sämtliche Fragmente, deren Zugehörigkeit zu den apokryphischen Evangelien unzweifelhaft ist, aus der Classe der Agrapha ausscheiden.

Hiermit erhalten wir nun nach zwei Seiten eine reinliche Abgrenzung des Begriffes der Agrapha, nämlich sowohl nach Seiten der canonischen als nach Seiten der apokryphischen Evangelienschriften. Und wir können jetzt die Begriffsbestimmung in der Weise fixieren, dass wir sagen: Agrapha sind die in der urchristlichen Literatur überlieferten Herrenworte und ihnen verwandte Aussprüche, welche weder in den canonischen oder in den uns bekannten apokryphischen Evangelienschriften enthalten, noch auf Grund der bestimmten Aussagen der sie citierenden Autoren zu den fragmentarisch erhaltenen apokryphischen Evangelien zu zählen sind.

§ 2.

Die bisherige Literatur in Betreff der Agrapha.

Die Entstehung der Agrapha-Literatur fällt in die zweite Hälfte des siebenzehnten Jahrhunderts. Als der eigentliche Begründer derselben muss der Franzose Cotelier (Cotelerius) betrachtet werden, welcher in seinen gelehrten Ausgaben der Apostolischen Väter, der Apostolischen Constitutionen und der Ecclesiae Graecae Monumenta (3 Bände 1677—86) eine Anzahl

Digitized by Google

gerade der wichtigsten Agrapha zum ersten Male eingehend behandelte und durch Beibringung zahlreicher Parallel-Citate aus den entlegensten Schriftstellern eine erste Ahnung gab von der weiten Verbreitung dieser aussercanonischen Herrenworte. Ihm folgte noch am Ausgang des siebenzehnten Jahrhunderts der Engländer Grabe, welcher in seinem Spicilegium eine erstmalige kurze Zusammenstellung solcher Agrapha darbot, aber an Vollständigkeit der Parallel-Citate weit hinter Cotelerius zurückblieb. Welches Interesse aber diese Literatur damals erweckte, zeigt der Umstand, dass das Grabesche Spicilegium, welches 1698 erschienen war, i. J. 1700 eine zweite Auflage nöthig hatte. Kurz darauf trat als dritter selbständiger Forscher auf diesem Gebiete ein Deutscher hervor, der Hamburger Dr. theol. Professor und Gymnasialrektor J. A. Fabricius, welcher in seinem Codex Apocryphus Novi Testamenti 1703 die Untersuchungen über die Agrapha-Literatur im Anschluss an Grabe und namentlich an Cotelerius wieder aufnahm und, unterstützt durch eine ausgebreitete Gelehrsamkeit, mit gleichzeitigen Untersuchungen in Betreff der apokryphischen Literatur in selbständiger Weise fortführte. Auch sein (zweibändiges) Werk fand solche Theilnahme, dass er i. J. 1719 von seinem Codex Apocryphus Novi Testamenti eine zweite Auflage veranstaltete und durch Hinzufügung eines dritten Theiles zu den beiden ersten Theilen die frühere Ausgabe vervollständigte, wobei auch einige Nachträge in Betreff der Agrapha beigegeben wurden. Seine Sammlungen sind noch heute die Hauptquelle für alle Forscher auf diesem Gebiete, und an Vollständigkeit noch von keinem wieder erreicht, geschweige denn übertroffen. Im Anschluss an Grabe und Fabricius hat der Engländer Lardner in seinem umfangreichen Werk: The credibility of the Gospel-history (1748) eine grosse Zahl der Agrapha wieder aufgenommen, dieselben freilich in seinem weitschweifigen mehrbändigen Buche weithin zerstreut, dabei aber doch auch Parallelcitate der späteren Jahrhunderte, auf welche Cotelerius und Fabricius hingewiesen hatten, dem Plane seines Buches gemäss nicht in Betracht gezogen. Im letzten Viertel des vorigen Jahrhunderts widmete ein gewisser Körner der Agrapha-Frage eine in Leipzig erschienene Dissertation, ohne etwas Neues beizubringen oder auch nur die frühere Literatur irgendwie erschöpfend zu berühren.

In unserm Jahrhundert bot einiges darauf Bezügliche Routh

Digitized by Google

in seinen Reliquiae sacrae (1814—18). Eine recht gute, wenn auch nicht auf Vollständigkeit angelegte Sammlung der aussercanonischen Herrensprüche gab Rud. Hofmann (1851) in seinem Leben Jesu nach den Apokryphen. Im Jahre darauf erschien die mit grösster Gelehrsamkeit fundierte und durch Beifügung der aussercanonischen Evangelienparallelen und patristischen Evangeliencitate ausgezeichnete Synopse von Rud. Anger, welche theils in den Noten unter dem Text, theils in den Appendices werthvolle Beiträge für die Agrapha-Literatur enthält. Auch in den Bunsenschen Analecta Ante-Nicaena (1856) ist ein kurzes Agrapha-Verzeichniss aufgenommen. Sorgfältig in dem, was er bietet, wenn auch bei weitem nicht den Stoff umfassend, ist Westcott in seiner in mehrfacher Auflage erschienenen Introduction to the study of the gospels (1881), in welcher er S. 454 ff. ein Verzeichniss der wichtigeren Agrapha aufgestellt hat. Endlich hat der amerikanische Theologe Pick im vorigen Jahre ein Leben Jesu nach den aussercanonischen Quellen herausgegeben und demselben ein kurzes, für die Sache jedenfalls bedeutungsloses Agrapha-Verzeichniss einverleibt [1]).

Dagegen nimmt eine besonders wichtige Stelle in der Agrapha-Literatur Hilgenfeld ein, welcher in seinem Novum Testamentum extra canonem receptum eine ziemlich grosse Zahl der Agrapha unter die Fragmente der von ihm reconstruierten apokryphischen Evangelien (Hebräerevangelium, Aegypterevangelium u. s. w.) aufgenommen und kritisch behandelt hat.

Aus diesem Ueberblick über die Agrapha-Literatur erkennt man, dass eine selbständige Monographie über diesen Gegenstand noch nicht existirt. Denn die oben erwähnte, nur aus wenigen Blättern bestehende, in jeder Weise ungenügende Leipziger Dissertation von Körner, welche den Namen der Agrapha an der Stirn trägt, kann als Monographie nicht gelten und hat zur Förderung der Sache nichts beigetragen. Weiter ergiebt sich, dass die Agrapha seit Grabe und Fabricius bis auf den

1) Der mir durch die Güte des Herrn Prof. D. Holtzmann in Strassburg mitgetheilte Umstand, dass Pick die Agraphà auf nur vier Seiten erledigt, zeigt genugsam, dass diese Schrift, deren ich nicht habhaft werden konnte, die Sache nur beiläufig behandelt, indem sie hinter den zehn bis elf Seiten des Hofmannschen Lebens Jesu nach den Apokryphen bedeutend zurückbleibt.

Digitized by Google

jüngsten Bearbeiter Pick herab hauptsächlich in Verbindung mit der apokryphischen Literatur behandelt worden sind, ein Umstand, der für die unbefangene Würdigung der Agrapha selbst keineswegs vortheilhaft, aber bei dem früheren Stand der Evangelienkritik einigermassen erklärlich gewesen ist. Nur Lardner im vorigen Jahrhundert und — wie nicht ganz unerwähnt bleiben darf — in unserm Jahrhundert Tischendorf (in seiner Editio octava critica maior des N.T., in deren kritischen Apparat eine Anzahl von Agrapha aufgenommen sind), sowie Anger in der bereits namhaft gemachten Synopse haben diese aussercanonischen Herrenworte mit den canonischen Evangelien in nähere Verbindung gesetzt, freilich ohne quellenkritische Erklärungen des Sachverhaltes beizufügen.

Dies führt zu einer kritischen Besprechung derjenigen Mängel, welche der gesamten bisherigen Agrapha-Literatur insgemein anhaften, Mängel, welche mit dem Hauptmangel einer gründlichen Monographie über diesen Gegenstand eng zusammenhängen. Es mangelt nämlich:

1) erschöpfende Vollständigkeit in der Zusammenstellung der Agrapha,
2) ein sicheres Princip für die Quellenkritik in Betreff der Agrapha,
3) fast alle Grundlagen für eine befriedigende exegetische Behandlung der Agrapha.

Was den Mangel der Vollständigkeit der Citate anlangt, so giebt es nicht eine einzige Zusammenstellung dieser interessanten aussercanonischen Herrenworte, welche den Thatbestand in erschöpfender Weise zum Ausdruck brächte, nicht eine, welche sämtliche Agrapha — sei es auch nur in einem jedesmaligen Hauptcitate — aufführte, geschweige denn, dass irgendwo sämtliche Parallelcitate sämtlicher Agrapha jemals zusammengestellt worden wären. Selbst Fabricius hat weder Cotelier vollständig ausgenützt noch die ihm zugänglichen Quellen allseitig verwerthet. Namentlich haben die Constitutionen bei ihm nicht die gebührende Berücksichtigung gefunden, und selbst wichtige Origenes-Citate fehlen bei ihm. Ueber ihn sind seine Nachfolger aber nicht hinausgegangen, sie sind vielmehr hinter ihm zurückgeblieben. Selbst ein wichtiges Eusebius-Citat, welches erst nach den Zeiten von Grabe und Fabricius mit der Psalmen-

Digitized by Google

erklärung des Eusebius ans Tageslicht getreten ist, hat in den späteren Agrapha-Sammlungen keine Berücksichtigung gefunden, obwohl Lardner seinerseits nachdrücklich darauf hingewiesen hatte: so sehr war man von Fabricius abhängig. Ein deutliches Zeichen von Mangel selbständiger Forschung auf diesem Gebiete ist ferner der Umstand, dass seit der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts die Didascalia, jene wichtige Quellenschrift der ersten sechs Bücher der Constitutionen, durch die Analecta Ante-Nicaena von Bunsen und durch die darin enthaltene Rückübersetzung aus dem Syrischen von de Lagarde der theologischen Welt zugänglich gemacht sein konnte, ohne dass die darin enthaltenen Agrapha in den Agrapha-Sammlungen Verwendung gefunden hätten.

Der Mangel der Vollständigkeit erstreckt sich dabei — wie bereits erwähnt — nicht bloss auf die Gesamtheit der einzelnen Logia in den Fällen, in welchen nur ein Citat vorhanden ist, sondern auch auf die meist ebenso wichtigen Parallelcitate. Und dieser Mangel ist von nicht untergeordneter Bedeutung. Denn erst wenn man die gesamte Literatur über ein einzelnes Logion beisammen hat — und bei einzelnen solcher Agrapha ist die patristische Literatur ziemlich umfangreich —, ist man in den Stand gesetzt, ein erschöpfendes Urtheil zu fällen. Dabei ist es ein weiterer empfindlicher Mangel, dass in den Agrapha-Sammlungen die Parallel-Citate oft nur durch Stellenangaben markirt und nicht vollständig ausgedruckt sind. Wer besitzt immer die Lust und — was noch wichtiger ist — wem steht immer die Gelegenheit zu Gebote, in den alten patristischen Autoren selbst nachzuschlagen und in den verschiedenen, oft seltenen Ausgaben derselben den citirten Text herauszuholen und festzustellen! Solche Citate ohne ausgeschriebene Texte bleiben für die meisten Leser ein todtes Material.

Ein weiterer Mangel ist darin zu erkennen, dass in vielen andern Fällen die Texte zwar zum Abdruck gebracht, dagegen die einleitenden Citationsformeln weggelassen sind, also gerade diejenigen Zeugnisse, aus welchen am ehesten noch ein gewisser Rückschluss auf den so dunkeln Ursprung der Agrapha gestattet ist. Auch die Weglassung der mehr oder weniger werthvollen Epexegesen, welche die patristischen Autoren nicht selten zu ihren Agrapha-Citaten bieten, und welche zur voll-

Digitized by Google

ständigen Beurtheilung des Sachverhaltes unentbehrlich sind. bildet einen weiteren empfindlichen Mangel auf diesem Gebiet.

Wenn aus vorstehenden Bemerkungen die Unvollständigkeit der bisherigen Agrapha-Literatur sich deutlich ergiebt, so ist damit der Mangel an unbefangener kritischer Beurtheilung derselben gleichzeitig begründet. Denn was man noch nicht vollständig überschaut, vermag man auch nicht genügend zu beurtheilen. Und doch drängt sich bei der Durchmusterung der urchristlichen Agrapha auf Schritt und Tritt die quellenkritische Frage nach deren Ursprung uns auf. Ja die Agrapha selbst sind gewissermassen ein grosses Fragezeichen in Bezug auf die Ursprünge und Zusammenhänge der urchristlichen Literatur, ferner in Bezug auf die Entstehung und Geltung des neutestamentlichen Canons, sowie endlich auch in Bezug auf die ausgedehnte apokryphische Literatur des Urchristenthums. Im Grossen und Ganzen stehen die Kritiker den Agrapha völlig rathlos gegenüber, und der seit früheren Zeiten übliche Nothbehelf, ohne ersichtlichen Anhalt dieselben vermuthungsweise einem unbekannten oder bekannten apokryphischen Evangelium zuzuweisen, ist nur eine Verhüllung solcher Rathlosigkeit. Auch ist in diesen Vermuthungen nicht einmal ein bestimmtes Prinzip zu erkennen. Denn die sämtlichen guten und echten Agrapha sind derart, dass nirgends eine häretische Tendenz zu den uns bekannten Richtungen des Urchristenthums, also etwa die judenchristliche Tendenz des Hebräerevangeliums oder die enkratitische Tendenz des Aegypterevangeliums oder etwas dem Aehnliches, uns entgegentritt. Im Gegentheil tragen dieselben, nach ihrem Inhalt angeschaut, einen gut canonischen Charakter.

Gleichwohl hat Hilgenfeld, der einzige Forscher, welcher mit einer kritischen Grundanschauung an die Agrapha herangetreten ist, es über sich gewonnen, dieselben fast ausschliesslich für die apokryphischen Evangelien in Anspruch zu nehmen und sie unter die Fragmente dieser apokryphischen Evangelienschriften einzureihen. Allerdings hat er damit seinen diesbezüglichen Evangelienrekonstruktionen eine schöne Folie gegeben, den Agrapha selbst aber und einer unbefangenen Kritik derselben einen schlechten Dienst erwiesen. Denn wenn auch Hilgenfeld in seinen nachträglichen Noten es nicht unterlässt, das rein Hypothetische seiner Annahmen anzudeuten, und die

Digitized by Google

bloss vermuthungsweise unter die Fragmente der apokryphischen Evangelien aufgenommenen Agrapha durch Klammern kenntlich zu machen: der erste Eindruck ist doch der bleibende, und Niemand ist so leicht im Stande, sofort mit der nöthigen Energie das Willkürliche eines solchen Verfahrens sich klar zu machen; vielmehr muss zunächst jeder den Eindruck empfangen, als ob doch irgend welcher Anhalt vorhanden sein müsse, welcher einen Kritiker wie Hilgenfeld veranlasst haben könne, dies oder jenes Logion gerade diesem oder jenem apokryphischen Evangelium — wenn auch nur vermuthungsweise — zuzuschreiben. Mit andern Worten: die Meinung des Lesers wird praeoccupirt, eine unbefangene Kritik der Agrapha verhindert. Es liegt hier ein Seitenstück vor zu der an den canonischen Evangelien geübten Tendenzkritik: es ist eine Tendenzkritik in Bezug auf die Agrapha. Aber während die canonischen Evangelien Jedermann selbst in den Händen hat, werden ihm hier von vornherein die Agrapha in Hilgenfeldscher Zubereitung servirt und in tendenziöser Zusammenstellung vorgeführt. Und dies wirkt auf die Beurtheilung der Agrapha ganz besonders deshalb so ungünstig ein, weil auch die besten unter ihnen es sich gefallen lassen müssen, mit den schlechtesten apokryphischen Elaboraten auf eine Linie gestellt zu werden. Wenn z. B — um das Gesagte wenigstens an Einem Beispiele zu erläutern — das apokryphische Logion, welches wir in lateinischer Version aus Pseudo-Linus de passione Petri (et Pauli) bei Fabricius Cod. Apocr. I. p. 335, bei Bunsen Analecta Ante-Nicaena I. p. 31, in der Biblioth. patr. max. Lugd. II. p. 70 B besitzen, und welches im griechischen Originale Lipsius in den apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden II, 2 p. 19 aus einem Oxforder Codex zu den Acta Philippi mittheilt:

Dominus in mysterio dixerat: si non feceritis dexteram sicut sinistram, et sinistram sicut dexteram, et quae sursum sicut quae deorsum et quae ante sicut quae retro, non cognoscetis regnum dei —

εἶπεν γάρ μοι ὁ κύριος· ἐὰν μὴ ποιήσητε ὑμῶν τὸ κάτω εἰς τὸ ἄνω καὶ τὸ ἄνω εἰς τὸ κάτω, καὶ τὰ ἀριστερὰ εἰς τὰ δεξιά, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν μου —.

von Hilgenfeld Nov. Test. extr. can. IV. p. 44. 47 auf eine Stufe mit den besten Agrapha aus dem zweiten Clemensbriefe

gestellt, und wenn das in seiner Reinheit im zweiten Clemensbriefe mitgetheilte echte Logion: ὅταν ἔσται τὰ δύο ἓν κτλ.[1] von Hilgenfeld nur in der begleitenden Note wiedergegeben wird, während im Haupttexte das entsprechende Zerrbild dieses Agraphon nach dem Aegypterevangelium figurirt, so dass die echten Logia nur als untergeordnete Pendants der unechten und notorisch apokryphen Dikta erscheinen, so kann in solchem Falle eine unbefangene Würdigung der echten und guten Agrapha unmöglich zum Durchbruch kommen. Indem der Leser gezwungen wird, von den unechten Diktis, die entweder keinen oder einen schlechten Sinn geben, auszugehen, wird ihm von vornherein nahegelegt, auch die echten Agrapha nach ihrem tieferen Gedankeninhalt nicht näher zu prüfen. Bei einem solchen Diktum z. B. wie bei dem aus der Passio Petri und den Actis Philippi mitgetheilten ist von einer Exegese nicht die Rede, weil irgend welcher fassbare Sinn dem Diktum in keiner Weise abgewonnen werden kann. Erscheinen nun die echten und durch gute Autoren beglaubigten Agrapha von vornherein in solch zweideutiger Gesellschaft, so leidet ihr guter Ruf und sie verlieren die Achtung, die ihnen gebührt. Es ist im Vorstehenden ein psychologischer Process beschrieben, welchen ich an mir selbst erlebt habe, als ich anfänglich dem Studium dieser Frage, namentlich auch an der Hand des Hilgenfeldschen Novum Testamentum extra canonem receptum mich zuwandte, bis ich erst allmählich bei fortgesetztem selbständigem Quellenstudium von diesen ersten Eindrücken mich befreite. Indem ich nun später jedes Logion nicht bloss nach seiner quellenmässigen Beglaubigung, sondern namentlich auch auf seinen Inhalt hin prüfte und dasselbe mit möglichst vielen canonischen und aussercanonischen Parallelen verglich, ergab sich mir ein wichtiges inneres Kriterium für die Scheidung der aussercanonischen Dikta in echte und unechte, nämlich in der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer guten Exegese derselben und der Abgewinnung eines tieferen, der canonischen Literatur entsprechenden Gedankengehaltes.

Dies führt zu dem weiteren Mangel in der bisherigen Behandlung, unter welchem die Agrapha gelitten haben. Die exegetische Erklärung der Agrapha ist ein bis jetzt fast noch

1) Vgl. das Nähere zu Logion 30.

Digitized by Google

unbebautes Feld, welches nur hie und da einen dürftigen Halm getragen hat. Selbst die Epexegesen, womit die betreffenden patristischen Autoren die Agrapha bisweilen begleiten, haben, wie bereits erwähnt, wenig Beachtung gefunden. Hie und da hat man wohl auf canonische Parallelen hingewiesen. Auch ist in den Commentaren der patristischen Schriftsteller, wie z. B. der apostolischen Väter, manche werthvolle Bemerkung über dieses oder jenes Agraphon eingeflochten. Speciell das Logion von den *δόκιμοι τραπεζῖται* hat sogar durch Hänsel in den Theolog. Studien und Kritiken eine tüchtige monographische Untersuchung und gleichzeitige exegetische Behandlung erfahren. Aber im Grossen und Ganzen ist die Exegese der Agrapha das grösste Vacuum der einschlägigen Literatur, jedenfalls ein Gebiet, welches weit mehr vernachlässigt ist als selbst die Quellenkritik. Man sieht, die Mängel der bisherigen Agrapha-Literatur bedingen sich gegenseitig: Der Mangel an Vollständigkeit des Materials hinderte die Sicherheit der kritischen Beurtheilung, und wiederum das Schwankende in der Kritik der Agrapha lähmte die Lust und den Trieb zu einer sorgfältigen exegetischen Behandlung derselben. Nur eine eingehende monographische Behandlung des Gegenstandes kann diesen Mängeln Abhilfe schaffen.

Im Nachstehenden gebe ich nun noch ein übersichtliches Verzeichniss der Agrapha-Literatur.

Cotelerius, Ecclesiae Graecae Monumenta Tom. I—III. 1677—1688. Patres apostolici. 1672.

J. E. Grabe, Spicilegium SS. patrum ut et haereticorum saeculi I. II. et III. 2 Tom. Oxon. 1698. Ed. 2. 1700.

J. A. Fabricius, Codex Apocryphus Novi Testamenti. Tom. I. II. Hamb. 1703. Edit. 2. Tom. I—III. 1719.

Lardner, The credibility of the Gospel-history. London. Ed. 2. 1748. In deutscher Uebersetzung von Dav. Bruhn. Leipzig 1750.

Körner, De sermonibus Christi *ἀγράφοις*. Lips. 1776.

M. J. Routh, Reliquiae sacrae. Oxon. 1814—18. Ed. 2. 1849. 4 Tom.

Rud. Hofmann, Das Leben Jesu nach den Apokryphen. 1851.

Rud. Anger, Synopsis evangeliorum Matthaei, Marci, Lucae. Lips. 1852.

Bunsen, Analecta Ante-Nicaena. Lond. 1856. Tom. I. p. 29.

Westcott, Introduction to the study of the gospels. 1881.

Hilgenfeld, Novum Testamentum extra canonem receptum. Ed. 2. Lips. 1884.

Pick, The life of Jesus according extra-canonical sources. New-York 1887.

Specielle Literaturnachweise werden bei den betreffenden einzelnen Nummern notirt werden.

Digitized by Google

§ 3.

Plan der gegenwärtigen Monographie über die Agrapha.

Aus dem Vorstehenden resultirt deutlich die Aufgabe für eine erstmalige eingehende monographische Behandlung der Agrapha. Es gilt erstlich eine grösstmögliche Vollständigkeit zu erzielen, sodann eine von bestimmten Gesichtspunkten ausgehende und doch zugleich nicht praeoccupirende Quellenkritik zu üben und endlich den ersten Versuch einer befriedigenden Exegese der Agrapha darzubieten.

Was den ersten Punkt, die Vollständigkeit der Agrapha-Literatur, anlangt, so handelt es sich nicht bloss um die erstmalige erschöpfende Zusammenstellung der in den bisherigen einschlagenden Schriften zerstreuten Citate, sondern zugleich um eine erneute selbständige Prüfung und Durchforschung der gesamten patristischen Literatur, wobei sich unter Anderem aus dem bisher hierfür wenig erschlossenen Pastor des Hermas, aus Clemens Al. und Origenes, namentlich aber aus der noch gar nicht benützten Didascalia [1], auch aus den in Betreff der Agrapha-Literatur stark vernachlässigten Constitutionen, endlich aus der erst seit wenigen Jahren wieder ans Licht getretenen *Διδαχή* manches Neue nachtragen und ergänzen lässt. Es handelt sich ferner nicht bloss um die Vollständigkeit der patristischen Citate, sondern es muss dabei auch auf die canonische Literatur zurückgegangen und ausser dem bisher schon anerkannten neutestamentlichen Agraphon Act. 20, 35 auch der Umkreis der übrigen bisher nicht berücksichtigten neutestamentlich-canonischen Agrapha in den Kreis der Untersuchung gezogen werden. Es ist ferner nöthig, für jedes einzelne Logion sämtliche etwa nachweisbaren Parallelcitate nicht bloss namhaft zu machen, sondern auch vollständig mit Einschluss der einleitenden Citationsformeln, soweit solche vorhanden sind, sowie der etwa beigegebenen Epexegesen zum diplomatisch genauen Abdruck zu bringen. Und endlich muss dieser Stoff so übersichtlich geordnet und so reinlich von den begleitenden Noten geschieden sein, dass das

1) Auf diese Schrift aufmerksam geworden zu sein, verdanke ich dem Hinweise des Herrn Prof. D. Ad. Harnack.

Digitized by Google

Urtheil des Lesers durch die Kritik des Verfassers nicht praeoccupirt, vielmehr eine stete selbständige Nachprüfung ohne Schwierigkeit ermöglicht und jedem, der sich mit der Sache zu beschäftigen beabsichtigt, das vollständige Material in bequemer Weise unterbreitet wird.

Andrerseits bedarf der Leser, der sich auf so unbetretene Pfade begiebt, eines zuverlässigen Führers und auf einem so dunkeln Gebiete der Hilfe einer eingehenden, sorgfältigen Kritik. Diese Kritik kann wiederum nur geübt werden im Zusammenhang mit einer kritischen Kenntniss der patristischen Literatur, soweit dieselbe die Evangeliencitate angeht, zum andern auf Grund einer quellenkritischen Gesamtanschauung in Betreff der canonischen Evangelien und zum dritten endlich auch nicht ohne eine quellenkritische Vertrautheit mit der apokryphischen Evangelien-Literatur.

Erst durch ein Zusammenwirken dieser drei Faktoren wird auf Grund eines vollständig beigebrachten Materials eine nicht von Willkürlichkeiten abhängige, nicht unsicher schwankende, sondern sichere Schritte thuende Quellenkritik der Agrapha angebahnt werden können, um soweit möglich Licht in dieses bisher so dunkle Gebiet zu bringen.

Auf einer solchen sicheren Grundlage einer kritischen Gesamtanschauung wird sodann der erste Versuch einer befriedigenden exegetischen Behandlung der Agrapha aufgebaut werden können, worüber in § 8 die näheren Grundsätze besprochen werden sollen.

Hiermit wende ich mich zu den Hauptgebieten der mit der Agrapha-Frage zusammenhängenden Untersuchungen:

1) Kritik der patristischen Evangeliencitate (§ 4).
2) Quellenkritik der canonischen Evangelien (§ 5).
3) Die hebräische Grundschrift und die griechischen Übersetzungen (§ 6).
4) Zur Quellenkritik der Agrapha (§ 7).
5) Zur Exegese der Agrapha (§ 8).
6) Textverzeichniss der Agrapha (§ 9).
7) Kritische und exegetische Anmerkungen dazu (§ 10).

§ 4.

Zur Kritik der patristischen Evangeliencitate.

Eins der schwierigsten Gebiete literärgeschichtlicher Forschung betrifft das Verhältniss der patristischen Autoren zu den Quellen der evangelischen Geschichte, insbesondere zu den canonischen Evangelienschriften des Neuen Testaments. Denn bei aller unzweifelhaften Verwandtschaft zwischen den von den patristischen Autoren citirten und den canonischen Evangelientexten treten namentlich bei den Evangeliencitaten des zweiten Jahrhunderts auf Schritt und Tritt so eigenthümliche Abweichungen und Textverschiedenheiten auf, dass die Vergleichung des Sachverhaltes für jeden, der sich eingehend damit beschäftigt, zu einer Art von Vexirspiel zu werden droht, und dass allenthalben Dunkelheiten und ungelöste Fragen übrig bleiben. Dies gilt, wie gesagt, ganz besonders von den Evangeliencitaten des zweiten Jahrhunderts, bis mit Clemens Alex. und Irenaeus die namentliche Citirung der sämtlichen vier canonischen Evangelien und damit das Auftreten solcher Textgestalten beginnt, welche unseren canonischen Evangelien im Wesentlichen conform sind. Aber auch von da ab, und ganz besonders noch eben bei Clemens Alex., aber auch bei den Schriftstellern des dritten Jahrhunderts, wie bei Origenes, bei Hippolyt und in der aus demselben Jahrhundert stammenden Didascalia, sind neben den canonischen Evangelientexten noch zahlreiche aussercanonische Textgestalten wahrzunehmen. Und selbst noch bis in die Mitte und gegen das Ende des vierten Jahrhunderts bieten Schriftsteller wie der Redaktor der Constitutionen und Pseudo-Ignatianen und der aus alten Quellen schöpfende Epiphanius immer neue Probleme für die evangelische Text- und Quellenkritik.

Von vielen Seiten nun hat man alle diese Schwierigkeiten durch die Annahme zu umgehen gesucht, dass die patristischen Autoren einer freien Citationsweise gehuldigt, die Evangelientexte nur gedächtnissmässig reproducirt und, namentlich was die den synoptischen Evangelien verwandten Citate anlangt, die Texte der Synoptiker bei freier gedächtnissmässiger Reproduktion vielfach miteinander vermischt hätten. Und gewiss kann man bei verschiedenen patristischen Autoren die Thatsache einer freien

Digitized by Google

Citationsweise feststellen schon durch die Wahrnehmung, dass ein und derselbe Schriftsteller bisweilen denselben Text wiederholentlich citirend, dennoch nicht bei derselben Textgestalt verharrt, sondern kleinere und grössere Änderungen sich erlaubt, ein Verfahren, welches namentlich bei Clemens Alex., diesem fruchtbaren, aber unkritischen Sammler canonischer und ausser-canonischer, kirchlicher und ethnischer Citate, nicht selten Statt hat. Aber gleichwohl sind, wie gerade bei Clemens, so auch bei den übrigen patristischen Autoren, die Abweichungen der Citate wiederum sehr häufig derart, dass dieselben Varianten nicht bloss bei demselben Schriftsteller wiederkehren, sondern auch bei verschiedenen Autoren auftreten und ausserdem mit den wichtigsten und ältesten Evangeliencodices sich berühren, so dass, je weniger man den Sachverhalt mit voreingenommener Oberflächlichkeit sich zu verhüllen beflissen ist, je mehr man vielmehr denselben mit unbefangener Gründlichkeit bis in das kleinste Detail hinein erforscht, und je vollständiger man die patristischen Evangeliencitate einestheils unter sich, anderntheils mit den ältesten Codices und Versionen in Vergleichung bringt, desto sicherer die Überzeugung von dem Werth der patristischen Evangeliencitate nicht nur für die Erforschung der ältesten Textgestalten, sondern zugleich auch für die Quellenkritik in Betreff der canonischen Evangelien herauswächst.

Wahrscheinlich würde der Ertrag der diesbezüglichen Forschungen ein noch bedeutend grösserer sein, wenn nicht sowohl in alten Zeiten durch die Abschreiber, als in späteren Zeiten durch die Drucke vielfach eine Verdunkelung des Sachverhaltes herbeigeführt worden wäre. Nach endgiltiger Ausgestaltung und Anerkennung des neutestamentlichen Canons nämlich und nach erfolgter Feststellung der canonischen Texte scheinen die Abschreiber an jenen patristischen Evangeliencitaten, welche von dem kirchlich recipirten Text in oft so tief einschneidender Weise abwichen, Anstoss genommen und dieselben häufig mit voller Absichtlichkeit, oft aber wohl auch mehr unbewusst, gewiss immer aber in der Voraussetzung, damit ein gutes Werk zu thun, die kirchlich recipirten Texte an Stelle der abweichenden eingefügt zu haben, so dass ein langsamer Conformirungsprocess der patristischen Citate im Verhältniss zu dem canonischen Text sich vollzogen hat. Was bei den Abschreibern dogmatische Be-

Digitized by Google

fangenheit bewirkte, mag später bei der Vervielfältigung der patristischen Autoren durch den Druck die Bequemlichkeit und die Unkenntniss fortgesetzt haben. Man zog die Bibel, die man immer zur Hand hatte, herbei und glaubte bei dem Satz der Manuscripte und bei der Korrektur des Satzes am sichersten korrekten Text zu erzielen, wenn man dem kirchlich recipirten Text als einer anerkannten Autorität folgte. Es steht zu hoffen [1]), dass die namentlich von England aus eingeleitete Aufsuchung der ältesten und besten Manuscripte und der dadurch dann zu ermöglichende diplomatisch genaue Abdruck der patristischen Autoren noch manche Lücke in dieser Hinsicht ausfüllen und manche wichtige Variante in den patristischen Evangeliencitaten zu Tage fördern wird.

Gleichwohl ist das, was die jetzigen Drucke bieten, genug, um eine sorgfältige Vergleichung der von den patristischen Autoren citirten Evangelientexte nach bestimmten Principien und klaren kritischen Grundsätzen zu rechtfertigen.

In einer Weise, welche allgemeiner Zustimmung gewiss ist, hat Holtzmann in seiner Einleitung in das N.T. S. 49 eine Anzahl Kriterien aufgestellt behufs Feststellung genauer und quellenmässiger Citate der patristischen Autoren. Auf Genauigkeit der Citate kann man nach Holtzmann rechnen,

1) wenn der Autor ersichtlich eine vor ihm liegende Handschrift benützt, weshalb die patristischen Commentare die sichersten Dienste leisten;
2) wenn er eine lange Stelle citirt, die er nicht wohl aus dem Gedächtniss niederschreiben konnte;
3) wenn er eine Lesart ausdrücklich angiebt und bespricht;
4) wenn auf den Wortlaut ein besonderer Nachdruck gelegt wird;
5) wenn die benutzte Lesart in keinem guten Einvernehmen mit der Dogmatik oder Parteistellung des betreffenden Schriftstellers steht;
6) wenn derselbe sich in seinen Citaten gleich bleibt.

Einige Bemerkungen und angefügte Beispiele mögen diese Grundsätze näher erläutern.

Die ältesten uns erhaltenen fortlaufenden Commentare zu den biblischen Schriften des N.T., insbesondere zu den canoni-

1) Nach mündlichen Mittheilungen des Herrn Dr. Gregory in Leipzig.

Digitized by Google

schen Evangelien, stammen von Origenes, während noch ältere Commentare, wie von dem gnostischen Häretiker Heracleon zu dem johanneischen Evangelium und von dem judenchristlichen Übersetzer des A.T., Symmachus, zu dem Matthäusevangelium, verloren gegangen sind. In den Origenes-Commentaren, wie in späteren, z. B. den Commentaren des Hieronymus, steht nun der zu erklärende Text in der Regel den Erläuterungen des Autors voran, so dass man auf Schritt und Tritt dem Contexte des von dem Commentator gebrauchten Manuscriptes folgen kann. Gleichwohl bieten diese Texte in den Commentaren verhältnissmässig nur eine geringe Ausbeute an wichtigen Varianten. Es ist ja klar, dass man den Gedanken der fortlaufenden Commentierung einer neutestamentlichen Schrift nicht früher fassen und ausführen konnte, als bis die betreffende Schrift bereits canonische Dignität erlangt hatte, und demgemäss ihr Text im Wesentlichen festgestellt war. Weit mehr bieten nicht selten die Commentare selbst, sofern zur Erläuterung des bereits canonisch gewordenen Textes mehrfach aussercanonisches Material beigebracht wird, wie z. B. die wichtigen Nachrichten des Hieronymus über das ihm von den Nazaräern in Syrien zugekommene Hebräerevangelium und die Fragmente dieses von ihm ins Griechische und Lateinische übersetzten apokryphischen Evangeliums ganz vorzugsweise den biblischen Commentaren dieses Autors zu verdanken sind.

Nächst den Commentaren, welche eine fortlaufende vollständige Wiedergabe des zu erklärenden Textes in sich schliessen, sind es sodann längere Citate, bei denen man den Gebrauch eines vorliegenden Manuscriptes von Seiten des citierenden Schriftstellers und in Folge dessen eine genaue Quellenwiedergabe vorauszusetzen hat. Man denke beispielsweise an die längeren Evangeliencitate bei Justin, welche ganze Capitel seiner Apologie ausfüllen. Eine bloss gedächtnissmässige Reproduktion der evangelischen Texte ist in solchen Fällen ausgeschlossen. Umgekehrt wird man aus ganz kurzen Citaten weder auf die Benutzung einer schriftlichen Evangelienquelle überhaupt noch auf die Excerpierung einer bestimmten Evangelienschrift mit Bestimmtheit zurückschliessen dürfen. Wenn z. B. Tischendorf (in seiner Schrift: Wann wurden unsre Evangelien verfasst? S. 93) das Barnabas-Citat (Barn. IV, 14, p. 20): προσέχωμεν, μήποτε, ὡς γέγραπται,

πολλοὶ κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοὶ εὑρεθῶμεν — mit Bezugnahme auf Mt. 22, 14 (= 20, 16) als einen Beweis für den Gebrauch des canonischen Matthäusevangeliums durch Barnabas bezeichnet, so ist diese Schlussfolgerung übereilt. Gerade ein so kurzes Logion kann, abgesehen von der Leichtigkeit mündlicher Überlieferung und gedächtnissmässiger Reproduktion, aus einer anderen Evangelienschrift entnommen gewesen sein, ohne dass uns ein sicherer Nachweis nach irgend einer Seite möglich ist.

Wenn dagegen ein bestimmter Evangelientext mit charakteristischen Lesarten und mit Angabe der Quelle, wie es von Tertullian und Epiphanius in Bezug auf das Marcion-Evangelium so vielfach geschieht, ausdrücklich angegeben und besprochen wird, so ist ein Zweifel an der Genauigkeit und Quellenmässigkeit des Citats von vornherein ausgeschlossen.

Ähnlich verhält es sich, wenn auf einen bestimmten Wortlaut des Citates von dem citierenden Schriftsteller ein besonderer Nachdruck gelegt wird. Ein interessantes Beispiel bieten hierzu die Constitutionen in der Erzählung von dem verlorenen Sohne: Const. II, 41. p. 67, 23. Neben mehreren aussercanonischen Varianten, aus welchen allein schon wahrscheinlich wird, dass der Redaktor der Constitutionen diese Erzählung aus einer anderen Quelle als aus dem canonischen Texte von Lc. 15 geschöpft hat, findet sich auch die Lesart *τὴν ἀρχαίαν στολήν* anstatt des canonischen: *τὴν στολὴν τὴν πρώτην*, Lc. 15, 22. Gerade nun auf der aussercanonischen Variante *ἀρχαίαν* liegt der ganze Nachdruck der Beweisführung. Es ist nämlich von der Wiederaufnahme der Gefallenen die Rede, welche bei ihrer bussfertigen Rückkehr zur Kirche der Bischof in den früheren Stand wiedereinsetzen soll (*εἰς τὴν προτέραν ἀξίαν ἀποκαθιστῆσαι*). Dieser Vorgang wird verglichen mit der Rückkehr des verlorenen Sohnes, welchem der Vater *τὴν ἀρχαίαν στολήν*, d. h. das alte, bei dem Auszug aus dem Vaterhaus zurückgelassene Kleid, wieder darreichen lässt. Hierbei würde die canonisch-recipierte Lesart *τὴν στολὴν τὴν πρώτην* das tertium comparationis gar nicht treffen, während jenes alte Kleid, das der Sohn ehemals getragen hatte, als er noch bei dem Vater gewesen war, und das ihn nun nach erfolgter reumüthiger Rückkehr wieder schmückte, ein treffendes Bild der Wiedereinsetzung eines gefallenen, aber bussfertigen

Digitized by Google

Sünders in den früheren Stand abgiebt. Der Nachdruck, welcher also in dem ganzen Zusammenhang auf der Variante *ἀρχαίαν* ruht, ist in diesem Falle ein untrügliches Kriterium für die Genauigkeit und Quellenmässigkeit dieser aussercanonischen Lesart [1]).

Auch die dogmatische und kirchenparteiliche Stellung eines Autors kann zu einer Instanz für die Glaubwürdigkeit seiner Citate werden, sofern dieselben seinem kirchlichen Standpunkte widersprechen. Wenn z. B. die antipaulinischen Clementinen vielfach in ihren Texten mit Paulus zusammentreffen (vgl. z. B. *ὄρη μεθιστάνειν* Hom. XI, 16 p. 114, 1 = 1. Cor. 13, 2; *οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα* Hom. XVII, 4 p. 160, 14 = 1. Cor. 1, 21; *ἄξιός ἐστιν ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ* Hom. III, 71, p. 55, 33 = 1. Tim. 5, 18; ferner *μιμητὴν εἶναι τοῦ θεοῦ* Hom. XII, 26, p. 130, 7 = Eph. 5, 1; 4, 30 vgl. Mt. 5, 45 = Lc. 6, 35), so zeugt die Übereinstimmung von zwei solchen Antipoden für die Quellenmässigkeit der Lesarten.

Ganz besonders beweiskräftig aber für die Genauigkeit der Citate ist der sich gleichbleibende Wortlaut bei Wiederholung der Citate durch denselben Schriftsteller. Wenn z. B. Epiphanius in der Wiedergabe der Taufformel neben dem canonischen *πορευθέντες*, welches er einige Male vertritt, in der Regel (etwa neunmal) die aussercanonische Variante *ἀπελθόντες* vorwalten lässt, so weist diese Wiederholung auf die Abhängigkeit von den Quellen hin, welchen er folgt, und aus denen er seine Stoffe schöpft. Oder wenn Origenes in zeitlich auseinanderliegenden Schriften bei der Wiedergabe des Lucastextes Lc. 24, 13 ff. in Verbindung mit dem Namen des Kleopas mit constanter Wiederholung fünfmal den Namen des Simon nennt, und wenn er dazu noch in der Nennung dieser beiden Namen sowie in ihrer Stellung zu einander, nämlich in der Voranstellung des Simons-Namens vor dem des Kleopas, sich durchaus gleichbleibt, so ist anzunehmen, dass er in seinen Handschriften des Lucasevangeliums, wie er angiebt, diese Lesart wirklich vorgefunden habe.

Zu diesen sechs von Holtzmann aufgestellten und vorstehend durch einige Beispiele erläuterten Kriterien sind jedoch noch folgende weitere Kriterien ergänzend hinzuzufügen.

1) Wegen der Entstehung beider Lesarten aus dem gemeinsamen hebräischen Urtext ist zu vergleichen § 10. Anm. 59.

Digitized by Google

Ein weiteres, ganz besonders sicheres Kriterium für die Genauigkeit und Quellenmässigkeit der patristischen Lesarten ist es nämlich, wenn verschiedene, von einander unabhängige, Autoren in dem Wortlaute ihrer Citate zusammentreffen. Dies zeigt sich beispielsweise in dem oben erwähnten ἔγνω, wofür als canonischer Text Mt. 11, 27 ἐπιγινώσκει und Lc. 10, 22 γινώσκει sich findet. Denn die oben besprochene Lesart der Homilien (ἔγνω) wird noch vertreten von Justin und siebenmal von Epiphanius, sodann von Clemens Al., Origenes, Eusebius, Didymus u. a., war also handschriftlich neben den anderen Lesarten weit verbreitet. Wenn ferner zu der Stelle Lc. 24, 25 οἷς ἐλάλησαν οἱ προφῆται die Variante: οἷς (oder ἃ) ἐλάλησα ὑμῖν bei so verschiedenen selbständigen Autoren als Marcion (nach Epiph. p. 317. 348. 349), Justin (Tryph. 106, p. 383 C. vgl. Otto I. p. 360, Anm. 5) und dem Verfasser des Dialogus de recta fide (Opp. Orig. I. p. 857) in übereinstimmender Weise zu Tage tritt, so kann an der früheren handschriftlichen Begründung dieser Lesart nicht gezweifelt werden, so sehr dieselbe von dem jetzigen canonischen Texte abweicht. — Dasselbe gilt von der zu Joh. 1, 13 οἳ ἐγεννήθησαν vorhandenen aussercanonischen Lesart: ὃς ἐγεννήθη. In keinem der uns bekannten griechischen Codices ist diese Variante vertreten; auch wird in dem textkritischen Apparate von Tischendorf keine der nichtgriechischen Versionen als Repräsentantin dieser Lesart angeführt. Gleichwohl stimmen die patristischen Citate, wie Tischendorf erwähnt, bei Tertullian, Irenaeus, Ambrosius, Augustin in dieser Textgestalt überein. Zu ihnen gesellt sich noch der von Tischendorf nicht genannte Justin vgl. Apol. I, 32 p. 74 B. Tryph. c. 54 p. 274 A. Tryph. 63 p. 286 D. Dieses Zusammentreffen der patristischen Autoren bietet auch in diesem Falle eine sichere Gewähr für das Vorhandengewesensein jener vorcanonischen Textgestalt in den von ihnen benützten Evangelienhandschriften.

Dieser Thatbestand einer vorcanonischen Textgestalt wird nicht selten weiter dadurch evident, dass die Varianten der patristischen Citate durch die Lesarten der ältesten und besten Codices bestätigt, die patristischen Citate also in solchen Fällen auch durch die uns direkt erhaltenen Handschriften als wirkliche Fragmente der von den patristischen Autoren benützten Evangelienhandschriften recognosciert werden. Es stehen z. B. dem

Digitized by Google

canonischen Texte Lc. 12, 48b mit dem Simplex *αἰτεῖν* Justin, Clemens Al., Macarius, Basilius, die Constitutionen mit dem Compositum *ἀπαιτεῖν* gegenüber — eine Lesart, welche auch durch den Codex Cantabrigiensis handschriftlich gedeckt wird. Ähnlich verhält es sich mit der Weglassung des canonischen: *ἑνὸς δέ ἐστιν χρεία* aus Lc. 10, 42 durch Clemens Al. Quis dives salv. § 10 p. 941, welche Weglassung ebenfalls durch Codex D ihre handschriftliche Bestätigung erhält. Weitere Beispiele sind am Schlusse des folgenden Paragraphen bei Besprechung des Codex Cantabrigiensis beigebracht.

Wie die Handschriften der griechischen Originale, so dienen weiterhin auch die alten lateinischen, syrischen und andere Versionen der Evangelien zur Bestätigung der in den patristischen Citaten enthaltenen Lesarten. Ist es ja anerkannt, dass die ältesten lateinischen und syrischen Versionen nach ihrer Entstehung ins zweite Jahrhundert gehören, wie sie denn, von den später erst endgiltig festgestellten canonischen Texten vielfach abweichend, ebenso unter sich einerseits, sowie mit dem Codex Cantabrigiensis und vielen patristischen Autoren andererseits ein tiefgreifendes Verwandtschaftsverhältniss aufzeigen, welches von den englischen Textkritikern Westcott und Hort — vielleicht nicht ganz glücklich — als Western-Text bezeichnet worden ist. Diese Verwandtschaft legt aber jedenfalls lautes Zeugniss ab für den handschriftlichen Werth der patristischen Citate. Einige Beispiele werden auch hier nicht von Überfluss sein. Die obenerwähnte Weglassung des *ἑνὸς δέ ἐστιν χρεία* (zu Lc. 10, 42) bei Clemens Al. theilt mit ihm nicht nur Cod. D., sondern auch die altlateinische Version nach Ausweis der sämtlichen guten Handschriften, von denen sie vertreten wird. Weiter haben Epiphanius und Athanasius zu den Worten Lc. 24, 43: *καὶ λαβὼν ἐνώπιον αὐτῶν ἔφαγεν* — noch den ausserCanonischen Zusatz: *καὶ λαβὼν τὰ ἐπίλοιπα ἔδωκε τοῖς μαθηταῖς*. Seine handschriftliche Beglaubigung findet dieser ausserCanonische bezw. vorcanonische Zusatz durch Codex Colbertinus der Itala-Version: sumens reliquias dedit eis und durch die damit übereinstimmende altsyrische Version des Cureton (nach Baethgen): *καὶ λαβὼν τὰ ἐπίλοιπα ἔδωκεν αὐτοῖς*.

Aus diesen Beispielen und aus den dadurch deutlich gemachten

Kriterien kann jeder Unbefangene ersehen, wie verkehrt es ist, die patristischen Citate oberflächlich zu behandeln, ihre Abweichungen von dem canonischen Texte von vornherein als irrelevant zu betrachten und um jeden Preis eine gewaltsame Harmonistik zwischen dem canonischen und aussercanonischen Texte herzustellen. Vielmehr ist mit Hülfe der namhaft gemachten Kriterien durch vielseitige Vergleichung der patristischen Citate untereinander sowohl als mit den ältesten Codices und Versionen jeder einzelne patristische Schriftsteller auf den Werth der von ihm benützten Handschriften und auf die Treue hin, mit welcher er diese Handschriften benützte, sorgfältig zu prüfen.

Welches ist nun im Allgemeinen der Befund, der sich aus solcher Prüfung ergiebt? Man hat darauf zu antworten, dass in der Zeit vor Clemens Alex. und Irenaeus im Grossen und Ganzen eine wesentlich andere Textgestalt als die canonische in den patristischen Citaten uns entgegentritt, so dass bei aller Verwandtschaft dieser Citate mit unsern canonischen Evangelien in den meisten Fällen man immer wieder zweifelhaft werden kann, ob eines von ihnen und welches von ihnen citiert sei.

Am wenigsten ist Solches bei dem durch seinen Stil besonders gekennzeichneten johanneischen Evangelium der Fall, welches auch unter den canonischen Evangelienschriften zuerst mit namentlicher Bezeichnung seines Verfassers angeführt wird. Bei dieser ersten ausdrücklichen Citierung des johanneischen Evangeliums, nämlich durch Theophilus (ad Autol. II, 22 *ὅθεν διδάσκουσιν ἡμᾶς αἱ ἅγιαι γραφαὶ καὶ πάντες οἱ πνευματοφόροι, ἐξ ὧν Ἰωάννης λέγει· ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν*) — tritt dieses Evangelium nicht nur schon unter den *ἅγιαι γραφαί* und sein Verfasser als inspiriert (*πνευματοφόρος*) hervor, sondern es ist auch — ein fast erstes Beispiel dieser Art — das Citat genau nach der canonischen Textgestalt gegeben. Zweifellos befindet sich auch bereits bei Justin das vierte Evangelium unter den von ihm benützten *εὐαγγέλια*, und der Name, mit welchem er seine Evangelienquellen zu benennen liebt, welcher vollständig *τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων*, häufig aber kurz *τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων* lautet, ist, wie man aus Tryph. 105 ersehen kann, gewiss mit Bezug auch auf das johanneische Evangelium als ein apostolisches gewählt. Denn

in dieser Stelle (Tr. 105 p. 332 C: *μονογενὴς γὰρ ὅτι ἦν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων οὗτος, ἰδίως ἐξ αὐτοῦ λόγος καὶ δύναμις γεγεννημένος, καὶ ὕστερον ἄνθρωπος διὰ τῆς παρθένου γενόμενος, ὡς ἀπὸ τῶν ἀπομνημονευμάτων ἐμάθομεν, προεδήλωσα*) lässt zwar die Erwähnung der *παρθένος* vielleicht das Lucasevangelium, aber der Ausdruck *μονογενὴς τῷ πατρί* und *λόγος* noch viel deutlicher und ganz sicher das johanneische Evangelium erkennen, aus welchem allein Justin diese Ausdrücke entnommen haben kann (*ἐμάθομεν*). Auch in Bezug auf dieses Evangelium wird bei Justin eine vorcanonische Textgestalt offenbar. Nach unserem canonischen Texte Joh. 1, 13: *οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρός, ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν* — erscheinen die Justinischen Parallelen: Tryph. 54 p. 274 A: *αἷμα μὲν ἔχει ὁ Χριστός, ἀλλ' οὐκ ἐξ ἀνθρώπου σπέρματος, ἀλλ' ἐκ τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως* —, Tryph. 63 p. 286 D: *ὡς τοῦ αἵματος αὐτοῦ οὐκ ἐξ ἀνθρωπείου σπέρματος γεγεννημένου, ἀλλ' ἐκ θελήματος θεοῦ* —. Tryph. 76 p. 301 A: *τὸ γὰρ ὡς υἱὸν ἀνθρώπου εἰπεῖν, φαινόμενον μὲν καὶ γενόμενον ἄνθρωπον μηνύει, οὐκ ἐξ ἀνθρωπίνου δὲ σπέρματος ὑπάρχοντα δηλοῖ* —, p. 301 C: *ὅτι αἷμα μὲν ἔχειν αὐτὸν προεμήνυεν, ἀλλ' οὐκ ἐξ ἀνθρώπων* —. Apol. I, 32. p. 74 B: *οὐκ ἐξ ἀνθρωπείου σπέρματος, ἀλλ' ἐκ θεοῦ δυνάμεως* —, zwar als freie Allusionen an den Joh. 1, 13 enthaltenen Gedanken: wer aber die oben besprochene, von Tertullian, Irenaeus, Ambrosius, Augustin vertretene vorcanonische Lesart *ὃς ἐγεννήθη* kennt und weiss, dass hiernach die Stelle Joh. 1, 13 wirklich von Christo persönlich und seiner Geburt handelte, für den sind diese Parallelen mehr als blosse Allusionen, für den sind sie Beweise, dass auch schon die von Justin benützten Handschriften des johanneischen Evangeliums die Lesart *ὃς ἐγεννήθη* enthalten haben, welche Lesart noch während des zweiten Jahrhunderts in die italische und nordafrikanische Kirche übergegangen war. Es kommt bestätigend hinzu, dass in den Justinischen Parallelen der canonische Plural: *ἐξ αἱμάτων* nirgends anklingt, sondern immer der Singular *αἷμα* gebraucht ist, und dass ebenso der Syrer Curetons nach Baethgen *ἐξ αἵματος* gelesen hat wie auch einige Codices der Itala, und mit ihnen übereinstimmend Tertullian, Hilarius,

Digitized by Google

Augustin: ex sanguine, ferner Eusebius und einmal auch Epiphanius (Haer. LXVI, 42 p. 654) ἐξ αἵματος vertreten. Die Thatsache, dass nach Baethgens Untersuchungen die altsyrische Version Curetons auf Tatian, den Schüler Justins, zurückgeht, wird selbst durch diesen Singular αἵματος, den Justin in seinem Exemplar des johanneischen Evangeliums las, bestätigt, wodurch es zugleich wahrscheinlich wird, dass auch die bei Justin vorausgesetzte Lesart: ὃς ἐγεννήθη ursprünglich ebenfalls in den von Tatian gebrauchten und der altsyrischen Version zu Grunde gelegenen Handschriften enthalten gewesen ist. — Eine vorcanonische Textgestalt von Joh. 3, 5 citiert ferner Justin Apol. I, 61 p. 94 A: **καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς εἶπεν· ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.** Dass aber auch hier seine Abweichungen auf handschriftlicher Basis beruhen, bezeugen die Lesarten des Cod. Sin. und Cod. Ephr., ferner der Homilien, Constitutionen und vieler anderer Autoren, welche sämtlich mit Justin übereinstimmen in der Lesart **τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν**, so dass diese Variante durch Tischendorf in den canonischen Text von Joh. 3, 5 an Stelle der früheren: **τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ** aufgenommen worden ist. In der Lesart ἀναγεννηθῆτε aber bestätigen die Clementinischen Homilien durch zwei Citate die Justinische Abweichung, wozu auch noch Irenaeus mit ἀναγεννηθῇ (an Stelle des canonischen γεννηθῇ) hinzutritt. — Ein weiterer vorcanonischer Text erscheint bei Justin in dem zweimaligen Ausdruck: **ἐκ γενετῆς πηρούς** Apol. I, 22 p. 68 B und **τοὺς ἐκ γενετῆς καὶ κατὰ τὴν σάρκα πηρούς** Tryph. 69, p. 295 D. Diese Lesart an Stelle des canonischen **τυφλὸς ἐκ γενετῆς** (Joh. 9, 1) findet sich wieder Hom. Clem. XIX, 21. p. 187, 30: **ὁ διδάσκαλος ἡμῶν περὶ τοῦ ἐκ γενετῆς πηροῦ καὶ ἀναβλέψαντος κτλ.** und Const. V, 7, 17. p. 137, 11: **τῷ ἐκ γενετῆς πηρῷ**, wie denn auch nach Hesychius und Suidas der Ausdruck **πηρός** vorzugsweise in der Bedeutung „blind" nachgewiesen ist. Wahrscheinlich gehört auch die Variante **πύλη** (Clem. Rom. I, 48, 4. p. 80, 10; Herm. Sim. IX, 12, 2. 3. p. 220, 7. 9; Hom. Clem. III, 52. p. 50, 30; Hippol. Philos p. 111) für **θύρα** (Joh. 10, 9 = Ign. Philad. IX, 1. p. 78, 8 = Pseudo-Ign. Philad. IX, p. 240, 14) zu jener vorcanonischen Textgestalt, ebenso wie die zahlreichen Johannes-Parallelen bei Hippolyt, welche dem synoptischen Typus sich auffallend nähern. Aber

Digitized by Google

immerhin ist der johanneische Evangeliencharakter im Unterschied von dem synoptischen stets deutlich erkennbar, das johanneische Evangelium das am frühesten durch identische Texte und durch namentliche Erwähnung citierte und die vorcanonische Textgestalt desselben am frühesten, nämlich mit Hippolyt, für immer verschwindend. Auch finden sich — und das ist besonders wichtig — keine aussercanonischen Herrenworte mit johanneischem Sprachcharakter, oder, was dasselbe sagen will: es gibt keine johanneischen Agrapha.

Ganz anders verhält es sich dagegen mit denjenigen patristischen Evangeliencitaten, welche synoptischen Charakter an sich tragen. Obwohl dieselben viel zahlreicher sind als die johanneischen Evangelienparallelen, so treten nicht nur die Namen der synoptischen Evangelisten später auf, sondern es ist auch eine ganze Anzahl von Umständen vorhanden, welche im Unterschiede von der bezüglich der äusseren Bezeugung ziemlich einfach liegenden johanneischen Frage die Untersuchung über den Gebrauch der drei synoptischen Evangelien durch die patristischen Autoren zu einer der compliciertesten machen. Es handelt sich dabei namentlich um folgende Punkte:

1. Bis zu Irenaeus und Clemens Al. sind unter den zahlreichen Evangeliencitaten synoptischen Charakters überhaupt nur wenige, welche mit Bestimmtheit einem der drei synoptischen Evangelien zugewiesen werden können.

2. Nicht nur schweben diese patristischen Evangeliencitate häufig in einer unbestimmten Mitte zwischen den Texten der drei ersten canonischen Evangelien, sondern es treten auch viele Varianten hervor, welche in keinem der drei Synoptiker sich wiederfinden.

3. Wenn diese Erscheinungen vielleicht durch die Thatsache vorcanonischer Textgestalten, ähnlich wie bei dem johanneischen Evangelium, sich erklären liessen, obwohl man bei der Häufigkeit der aussercanonischen Varianten und der Mannigfaltigkeit tief einschneidender Textabweichungen mit dem genannten Erklärungsgrunde schon hier nicht auskommen dürfte, so versagt dieser Erklärungsgrund doch vollständig für die aussercanonischen Evangelienfragmente synoptischen Charakters (Agrapha), welche mitten unter den patristischen Citaten derselben Art und sichtlich aus denselben Quellen citiert werden.

4. Diese aussercanonischen Evangelienfragmente weichen ebensowohl von dem johanneischen Typus ab, als sie von den uns bekannten apokryphischen Evangelienfragmenten (des Hebräerevangeliums, des Aegypterevangeliums u. s. w.) sich deutlich unterscheiden und durch ihren synoptischen Sprachcharakter wie durch ihren den canonischen Texten ebenbürtigen Inhalt sich auszeichnen.

5. Die Wahrnehmung aussercanonischer Evangelientexte synoptischen Charakters hört mit der bei Irenaeus und Clemens Al. eintretenden Wendung nicht etwa plötzlich auf: sondern neben den von da ab vorherrschend werdenden Citaten aus den — fortan auch vielfach mit den Namen ihrer Verfasser genannten — synoptischen Evangelien gehen noch bei Clemens Al., aber selbst bei Origenes, bei Hippolyt u. a. weiterhin aussercanonische Texte nebenher; ja diese Erscheinung pflanzt sich bis ans Ende des 4. Jahrhunderts fort und nimmt ganz besonders bei dem aus alten Quellen schöpfenden Redaktor der Constitutionen und Pseudo-Ignatianen einen aussergewöhnlichen Aufschwung.

6. Alle diese vorstehend charakterisierten aussercanonischen Evangeliencitate werden von den patristischen Autoren nicht etwa auf apokryphische Evangelien zurückgeführt, sondern mit ähnlichen Citationsformeln wie die canonischen Evangelientexte — nur ohne namentliche Bezeichnung eines Evangelisten — und mit derselben Autorität eingeführt.

7. Zu diesen Erscheinungen tritt die einheitliche patristische Überlieferung einer von dem Apostel Matthäus herrührenden, in hebräischer Sprache geschrieben gewesenen evangelischen Grundschrift, über deren Verhältniss freilich zu den griechischen Evangelientexten, insbesondere zu dem ersten canonischen, nach Matthäus benannten, Evangelium, sowie auch zu dem wiederholt mit der hebräischen Urschrift in Verbindung gebrachten Hebräerevangelium, eine einheitliche und klare Vorstellung durch die patristischen Aussagen allein nicht zu ermitteln ist.

Im Unterschiede von dem johanneischen Evangelium bieten also die patristischen Evangeliencitate synoptischen Charakters und die patristischen Nachrichten über eine hebräische Grundschrift des Matthäus Probleme dar, deren Enträthselung nur durch die innere Evangelienkritik und durch das Zurückgehen auf die letzten Wurzeln der synoptischen Frage vollzogen werden kann.

Digitized by Google

§ 5.

Zur Quellenkritik der canonischen Evangelien.

Auf Grund der s.g. inneren Kritik durch eingehende Vergleichung der drei synoptischen Evangelien unter einander und völlig unabhängig von der patristischen Überlieferung hat sich innerhalb der Theologie ein immer mehr allgemein werdendes Einverständniss zu bilden angefangen hinsichtlich der eigenthümlichen Quellenverhältnisse, durch welche die drei ersten canonischen Evangelien unter einander verknüpft sind, ein Einverständniss, welches — um alle noch etwa differenten Detailfragen bei Seite zu lassen — in folgenden kurzen und allgemeinen Sätzen sich aussprechen lässt.

1. Priorität des Marcusevangeliums. Unter den drei ersten canonischen Evangelien ist das des Marcus das älteste.

2. Existenz einer hebräischen Quellenschrift. Es existirte ausserdem eine ursprünglich hebräisch (bezw. aramäisch) geschriebene, hauptsächlich die Reden Jesu enthaltende, vorcanonische Evangelienschrift, welche frühzeitig verloren gegangen ist.

3. Zweiquellentheorie. Aus diesen beiden Schriften, dem Marcusevangelium und der vorcanonischen Evangelienschrift, ist sowohl das erste als das dritte canonische Evangelium hauptsächlich aufgebaut.

4. Secundärer Charakter des ersten canonischen Evangeliums. Das erste canonische Evangelium ist also in keinem Falle eine originale Quelle, auch nicht eine Übersetzung der dem Apostel zugeschriebenen hebräischen Grundschrift, sondern die Zusammenarbeitung des griechisch geschriebenen Marcusevangeliums mit einer ursprünglich hebräisch verfasst gewesenen Evangelienquelle und zwar durch einen Autor, welcher persönlich den Ereignissen der evangelischen Geschichte schon ferner stand, aber noch manche traditionelle Elemente zu seinen beiden Hauptquellen hinzuzufügen im Stande war und durch einen verhältnissmässig guten griechischen Stil seine Quellenstoffe zu einer höheren Einheit verschmolz.

An diese in weiten theologischen Kreisen anerkannten Forschungsresultate, als deren namhafteste Vertreter in der Gegenwart H. Holtzmann und Bernhard Weiss zu betrachten sind.

schliesst sich bei B. Weiss ein weiteres Forschungsergebniss, welches zwar mit der Anerkennung von Seiten der Mitforscher noch zu ringen hat, aber sicherlich zum Siege durchdringen wird:

5. Benützung der vorcanonischen Quellenschrift durch Marcus. Auch der zweite canonische Evangelist hat schon neben den ihm eigenthümlichen (hauptsächlich petrinischen) Erinnerungsstoffen jene vorcanonische Evangelienschrift als eine Hauptquelle benützt.

Bei weiterer Quellenanalyse dürfte sich herausstellen, dass diese Benützung der vorcanonischen Quelle durch Marcus eine noch ausgedehntere gewesen ist, als selbst B. Weiss annimmt, dass namentlich alle Herrenreden, welche Marcus wiedergibt, schon in der vorcanonischen Quellenschrift enthalten gewesen sind, so dass man das zweite canonische Evangelium als die erste und älteste theils excerpierende, theils ergänzende Bearbeitung der unter 2 erwähnten vorcanonischen Quellenschrift bezeichnen kann, und jedenfalls das eigenthümliche einheitliche Colorit der Herrenreden in den drei synoptischen Evangelien durch ihre gemeinsame Abstammung aus jener vorcanonischen Quelle zu erklären ist.

Nach drei Seiten aber bedürfen diese Forschungsergebnisse noch einer weiteren Fortbildung, nämlich erstens im Verhältniss zu dem übrigen canonischen Schriftthum, zweitens auf dem Gebiete der ältesten patristischen Literatur, und drittens durch Herbeiziehung der handschriftlichen Textüberlieferung.

Es ist doch in keiner Weise anzunehmen, dass eine so überaus wichtige Schrift, wie jene vorcanonische Evangelienquelle, deren Vorhandengewesensein nicht zu bezweifeln ist, nur so wenigen Personen, wie den Verfassern der drei synoptischen Evangelien, bekannt gewesen, dagegen den übrigen Schriftstellern des N.T.'s völlig unbekannt geblieben und in der urchristlichen und patristischen Literatur, welche doch mit dem canonischen Schriftthum sich unmittelbar berührt, spurlos verschwunden sein sollte. Diese Erwägungen liegen um so näher, als bei den canonischen Lehrschriften die ungelösten Fragen nach ihren Quellen, besonders bei Paulus hinsichtlich seiner Bekanntschaft mit den Lehren und Reden Jesu, sich immer wieder hervordrängen, und als ferner in der ältesten patristischen Literatur die am Schluss des vorigen Paragraphen geschilderten Probleme immer noch

Digitized by Google

nach Lösung rufen, Probleme, welche mit Bestimmtheit auf eine aussercanonische bezw. vorcanonische Evangelienquelle mit synoptischem Typus hinweisen.

Durch die Annahme nun, dass die von der inneren Kritik ermittelte vorcanonische Evangeliengrundschrift bereits für das paulinische wie überhaupt für das gesamte canonische Schriftthum als Hauptquelle gedient habe, sowie dass in ihr nicht minder die letzte Quelle zu suchen sei, aus welcher die von den canonischen Texten bei aller Verwandtschaft so vielfach abweichenden und so oft darüber hinausgehenden patristischen Evangeliencitate geflossen seien, eröffnet sich eine Perspektive, welche geeignet ist, die wichtigsten Probleme der urchristlichen Literatur mit Einem Schlage zu lösen und dabei namentlich auch den Ursprung der s.g. Agrapha historisch-genetisch zu erklären.

Es kann hier nicht der Ort sein, die eben angedeuteten Voraussetzungen durch Einzelbelege zu erhärten. Es genügt auch zum Verständniss der nachstehenden Untersuchung der Agrapha vorerst eine lediglich hypothetische Beachtung der angedeuteten Quellenverhältnisse. Nur auf den einen wichtigsten Coincidenzpunkt ist im Interesse der quellenkritischen Behandlung der Agrapha hinzuweisen, dass nämlich, die Richtigkeit obiger Annahme vorausgesetzt, das zwischen den canonischen Lehrschriften und den synoptischen Evangelien notorisch bestehende Verwandtschaftsverhältniss dann als das Verhältniss gemeinsamer Abhängigkeit von der älteren Quellenschrift erscheinen und aber auch auf diejenigen in den patristischen Citaten erhaltenen Evangelienfragmente sich ausdehnen muss, welche (unter dem Namen der Agrapha bekannt) in den Text der canonisch-synoptischen Bearbeitungen des Urevangeliums nicht aufgenommen worden sind. Sollte also eine Verwandtschaft dieser Agrapha nicht bloss mit den synoptischen Evangelien, sondern auch mit den canonischen, namentlich paulinischen, Lehrschriften wirklich zu erkennen sein, so würde dieses Verwandtschaftsverhältniss einer der evidentesten Beweise werden für die Richtigkeit der Annahme und für das Vorhandengewesensein eben jener vorcanonischen Urschrift, ferner für die Benützung derselben nicht bloss durch die synoptischen Evangelisten, sondern auch durch die übrigen Schriftsteller des N.T.'s, wie endlich auch für die fortdauernde Nachwirkung derselben in der ältesten patristischen Literatur.

Es ist hierbei noch ein weiteres, wichtige Probleme in sich schliessendes. Forschungsgebiet zu beachten, nämlich das Gebiet der die canonischen Evangelien betreffenden handschriftlichen Überlieferung. Es ist ja bekannt, dass nicht bloss die Zahl, sondern auch die Bedeutung der handschriftlichen Varianten in den Evangelien eine weit grössere ist, als in Betreff sämtlicher übrigen canonischen Schriften, und dass es wiederum die synoptischen Evangelien sind, deren Text durch tiefeinschneidende Änderungen, Weglassungen, Kürzungen, Zusätze in den ältesten Codices am stärksten variiert. Unter allen Handschriften ragt in Bezug auf Originalität der Codex Cantabrigiensis hervor. Derselbe, nur die Evangelien, und diese nicht vollständig, sowie die Acta (in griechischem Text und lateinischer Version) und ursprünglich auch die katholischen Briefe umfassend, von Theodor Beza im Kloster von Lyon entdeckt, und der Universität Cambridge (weniger zur Veröffentlichung als zur Aufbewahrung) geschenkt, weicht in den synoptischen Evangelien so stark von dem canonischen Texte ab, dass man namentlich das Lucasevangelium in der Gestalt, in welcher es dieser Codex bietet, als eine selbständige Bearbeitung des dritten Evangeliums betrachten und es begreiflich finden kann, wenn s. Z. Theodor Beza von der Strenge des reformierten Schriftprincips aus vor der Veröffentlichung dieses an aussercanonischen Texten so reichen Codex bangte. Obwohl nun diese Cambridger Evangelienhandschrift in ihrer jetzigen Gestalt keineswegs zu den ältesten Codices zu rechnen ist, vielmehr ins 6. Jahrhundert gehört, so steht es doch namentlich nach den Untersuchungen von Credner[1]) ausser Zweifel, dass die Quellen, aus denen der Codex Cantabrigiensis geflossen ist, bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts hinaufreichen. Dafür spricht namentlich der Umstand, dass diesem Codex die paulinischen Briefe jedenfalls schon in der Urschrift gefehlt haben, ferner, dass die Evangelien noch nicht in der späteren canonischen Anordnung, sondern in der Reihenfolge: Matthäus, Johannes, Lucas, Marcus — auftreten, endlich dass viele Eigenthümlichkeiten dieser Handschrift nicht bloss bei den ältesten Kirchenvätern, sondern auch in den ältesten syrischen und italischen — räum-

1) Credner, Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften. 1832. Bd. I. S. 452—618.

Digitized by Google

lich so weit auseinanderliegenden, zeitlich aber gemeinsam noch ins zweite Jahrhundert gehörenden — Versionen der Evangelien wiederkehren.

Was in diesem Codex für die nachfolgende Untersuchung von besonderem Werthe ist, das sind seine zahlreichen aussercanonischen Zusätze. Diese über den sonstigen handschriftlichen Textbefund hinausgehenden, theils in einzelnen charakteristischen Wörtern, theils in kleinen Satztheilen, theils in ganzen Sätzen und Abschnitten hervortretenden Zusätze des Codex D sind in vorzüglicher Weise geeignet, zum Verständniss der Agrapha, als übriggebliebener Reste eines vorcanonischen Quellentextes, die Brücke zu bilden und zugleich die Fortpflanzung der Agrapha begreiflich zu machen.

Wenn man nämlich näher zusieht, so erscheinen diese aussercanonischen Textbestandtheile des Codex Cantabrigiensis nur im Vergleich zu den canonischen Texten als Zusätze; thatsächlich repräsentieren sie eine vollständigere und ursprünglichere Textgestalt. Diese Thatsache wird schon dadurch evident, dass die anscheinenden Zusätze den Context der Evangelien nicht stören, sondern in vorzüglicher Weise ergänzen, weiter aber auch dadurch, dass die über den canonischen Text hinausgehenden Bestandtheile des Codex D mit den Lesarten der ältesten patristischen Autoren, mit den ältesten Versionen (namentlich der altsyrischen Übersetzung und der Itala), ja selbst mit Parallelen in den neutestamentlichen Lehrschriften vielfach sich berühren. Um diesen Thatbestand zu illustrieren, sei im Folgenden eine Anzahl der dem Codex Cantabrigiensis eigenthümlichen Textbestandtheile verzeichnet und mit nachfolgenden Anmerkungen versehen.

Aussercanonische Textbestandtheile des Codex Cantabrigiensis.

1. Mt. 5, 22. *πᾶς ὁ ὀργιζόμενος τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ εἰκῆ, ἔνοχος ἔσται τῇ κρίσει.*

2. Lc. 16, 23. *ὁρᾷ Ἀβραὰμ ἀπὸ μακρόθεν καὶ Λάζαρον ἐν τῷ κόλπῳ αὐτοῦ ἀναπαυόμενον.*

3. Lc. 19, 44. *καὶ οὐκ ἀφήσουσιν λίθον ἐπὶ λίθον ἐν ὅλῃ σοι.*

4. Lc. 13, 8. *σκάψω περὶ αὐτὴν καὶ βάλω κόφινον κοπρίων.*

Digitized by Google

5. Mt. 25, 1. ἐξῆλθον εἰς ἀπάντησιν τοῦ νυμφίου καὶ τῆς νύμφης.

6. Mt. 27, 32. εὗρον ἄνθρωπον Κυρηναῖον εἰς ἀπάντησιν αὐτοῦ ὀνόματι Σίμωνα.

7. Mt. 25, 41. τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον, ὃ ἡτοίμασεν ὁ πατήρ μου τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ.

8ª. Lc. 3. 10. τί ποιήσωμεν, ἵνα σωθῶμεν;

8ᵇ. Lc. 3, 12. διδάσκαλε, τί ποιήσωμεν, ἵνα σωθῶμεν;

8ᶜ. Lc. 3, 14. τί ποιήσωμεν, ἵνα σωθῶμεν;

9. Lc. 7, 19. καὶ προσκαλεσάμενος δύο τῶν μαθητῶν αὐτοῦ λέγει· πορευθέντες εἴπατε αὐτῷ· σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος κτλ.

10. Lc. 16, 8. καὶ ἐπήνεσεν ὁ κύριος τὸν οἰκονόμον τῆς ἀδικίας, ὅτι φρονίμως ἐποίησεν· διὸ λέγω ὑμῖν· οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου φρονιμώτεροι κτλ.

11. Lc. 23, 43. καὶ στραφεὶς πρὸς τὸν κύριον εἶπεν αὐτῷ· μνήσθητί μου ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς ἐλεύσεώς σου.

12. Mt. 10, 23. ὅταν δὲ διώκωσιν ὑμᾶς ἐν τῇ πόλει ταύτῃ, φεύγετε εἰς τὴν ἄλλην· ἐὰν δὲ ἐν τῇ ἄλλῃ διώκωσιν ὑμᾶς, φεύγετε εἰς τὴν ἄλλην.

13. Lc. 10, 16. ὁ ἀκούων ὑμῶν ἐμοῦ ἀκούει, καὶ ὁ ἀθετῶν ὑμᾶς ἐμὲ ἀθετεῖ· ὁ δὲ ἐμοῦ ἀκούων ἀκούει τοῦ ἀποστείλαντός με, ὁ δὲ ἐμὲ ἀθετῶν ἀθετεῖ τὸν ἀποστείλαντά με.

14. Lc. 9, 55. στραφεὶς δὲ ἐπετίμησεν αὐτοῖς καὶ εἶπεν· οὐκ οἴδατε, ποίου πνεύματός ἐστε;

15. Lc. 6, 4. τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ θεασάμενός τινα ἐργαζόμενον τῷ σαββάτῳ εἶπεν αὐτῷ· ἄνθρωπε, εἰ μὲν οἶδας τί ποιεῖς, μακάριος εἶ· εἰ δὲ μὴ οἶδας, ἐπικατάρατος καὶ παραβάτης εἶ τοῦ νόμου.

16. Joh. 7, 53–8, 11. καὶ ἐπορεύθησαν ἕκαστος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ. Ἰησοῦς δὲ ἐπορεύθη εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν. ὄρθρου δὲ πάλιν παραγίνεται εἰς τὸ ἱερόν, καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἤρχετο πρὸς αὐτόν. ἄγουσιν δὲ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ φαρισαῖοι ἐπὶ ἁμαρτίᾳ

γυναῖκα εἰλημμένην, καὶ στήσαντες αὐτὴν ἐν μέσῳ λέγουσιν αὐτῷ ἐκπειράζοντες αὐτὸν οἱ ἱερεῖς, ἵνα ἔχωσιν κατηγορίαν αὐτοῦ· διδάσκαλε, αὕτη ἡ γυνὴ κατείληπται ἐπαυτοφώρῳ μοιχευομένη. Μωϋσῆς δὲ ἐν τῷ νόμῳ ἐκέλευσεν τὰς τοιαύτας λιθάζειν· σὺ δὲ νῦν, τί λέγεις; ὁ δὲ Ἰησοῦς κάτω κύψας τῷ δακτύλῳ κατέγραφεν εἰς τὴν γῆν. ὡς δὲ ἐπέμενον ἐρωτῶντες, ἀνέκυψεν καὶ εἶπεν αὐτοῖς· ὁ ἀναμάρτητος ὑμῶν πρῶτος ἐπ' αὐτὴν βαλέτω λίθον. καὶ πάλιν κατακύψας τῷ δακτύλῳ κατέγραφεν εἰς τὴν γῆν. ἕκαστος δὲ τῶν Ἰουδαίων ἐξήρχετο, ἀρξάμενοι ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων, ὥστε πάντας ἐξελθεῖν· καὶ κατελείφθη μόνος καὶ ἡ γυνὴ ἐν μέσῳ οὖσα. ἀνακύψας δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν τῇ γυναικί· ποῦ εἰσίν; οὐδείς σε κατέκρινεν; κἀκείνη εἶπεν αὐτῷ· οὐδείς, κύριε. ὁ δὲ εἶπεν· οὐδὲ ἐγώ σε κατακρίνω· ὕπαγε, ἀπὸ τοῦ νῦν μηκέτι ἁμάρτανε.

17. Mt. 20, 28. ὑμεῖς δὲ ζητεῖτε ἐκ μικροῦ αὐξῆσαι καὶ ἐκ μείζονος ἔλαττον εἶναι. εἰσερχόμενοι δὲ καὶ παρακληθέντες δειπνῆσαι, μὴ ἀνακλίνεσθε εἰς τοὺς ἐξέχοντας τόπους, μήποτε ἐνδοξότερός σου ἐπέλθῃ, καὶ προσελθὼν ὁ δειπνοκλήτωρ εἴπῃ σοι· ἔτι κάτω χώρει. καὶ καταισχυνθήσῃ. ἐὰν δὲ ἀναπέσῃς εἰς τὸν ἥττονα τόπον καὶ ἐπέλθῃ σου ἥττων, ἐρεῖ σοι ὁ δειπνοκλήτωρ· σύναγε ἔτι ἄνω, καὶ ἔσται σοι τοῦτο χρήσιμον.

Anmerkungen.

1. Das Zusatzwort εἰκῇ ist noch in vielen Evangelienhandschriften gelesen worden. Es wird bezeugt von zahlreichen Majuskel-Codices, von den syrischen, italischen, koptischen, armenischen Versionen, von Euseb., Cyrill. Al., Chrysost., Pseudo-Athan., Iren., Const., Hier. u. A., auch von den Clementinischen

Homilien. Ausserdem ist das canonische *εἰκῇ φυσιούμενος* (Col. 2, 18) zu vergleichen.

2. Den Zusatz *ἀναπαυόμενον* vertreten ausser Cod. D die altlateinischen und armenischen Versionen, Origenes (wiederholt), Methodius, die Clementinen (Hom. p. 163, 21. 27). Aber auch bereits der Apokalyptiker legt Apoc. 14, 13 Zeugniss dafür ab, wenn er von den *ἐν τῷ κυρίῳ ἀποθνήσκοντες* sagt: *ἵνα ἀναπαήσονται ἐκ τῶν κόπων αὐτῶν*. Dabei erscheint das *γράψον* und das *ναί, λέγει τὸ πνεῦμα·* als eine Citationsformel. (Vgl. ähnliche Citationsformeln Apoc. 19, 9 und 21, 5, wo ebenfalls Herrenworte zu Grunde liegen. Siehe § 10. Anm. 59.)

3. Das Zusatzwort *ὅλη* findet sich noch in altlateinischen Handschriften sowie in der armenischen Version vertreten.

4. Das Zusatzwort *κόφινον* (cofinum) theilt Cod. D wiederum mit den meisten Handschriften der Itala.

5. Die Worte: *καὶ τῆς νύμφης* finden sich noch in zwei Majuskelhandschriften, sieben Minuskel-Codices, in der armenischen Übersetzung, in der Itala, der Vulgata, der syrischen Version, ferner bei Origenes und Hilarius, angedeutet auch in den Clementinen (Hom. p. 8, 23. 24). Aber bereits der Apokalyptiker hat in der *νύμφη τοῦ ἀρνίου* (Apoc. 21, 9. 21, 2. 22, 17) das Wort benutzt, welches auch Cod. Σ (Rossanensis) vertritt.

6. Der Zusatz: *εἰς ἀπάντησιν αὐτοῦ* kehrt in mehreren Handschriften der Itala und Vulgata wie auch in der angelsächsischen Version wieder.

7. Die Worte: *ὃ ἡτοίμασεν ὁ πατήρ μου* waren weit verbreitet in den ältesten Handschriften der Evangelien. Dafür zeugen noch zwei Minuskeln, Clem. Rom., Clem. Al., Just., Iren., die Clementinen, Cyprian, Augustin, Hilarius. Man vergleiche dazu die Anklänge bei Paulus Röm. 9, 22. 23: *ἃ προητοίμασεν*. Das Gegenstück dazu bildet das paulinische Agraphon 1. Cor. 2, 9: *ἃ ἡτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν*, welches jedenfalls in denselben Zusammenhang des Urevangeliums gehörte. Vgl. § 10. Anm. 16.

8. Die Quellenmässigkeit dieses Textbestandtheiles: *ἵνα σωθῶμεν* wird durch den Syrer Curetons und die altlateinischen Versionen bezeugt. Unter Bezugnahme auf Lc. 3, 7: *τίς ὑπέδειξεν ὑμῖν φυγεῖν ἀπὸ τῆς μελλούσης ὀργῆς;* wollen die Fragenden sagen: *τί ποιήσωμεν, ἵνα σωθῶμεν ἀπὸ τῆς μελλούσης ὀργῆς.*

Dass schon Paulus diesen Zusammenhang der Gedanken gekannt hat, bezeugen Stellen wie 1. Thess. 1, 10: Ἰησοῦν τὸν ῥυόμενον ἡμᾶς ἐκ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης — und Röm. 5, 9: σωθησόμεθα δι' αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὀργῆς.

9. Der Zusatz: λέγει· πορευθέντες εἴπατε αὐτῷ· (= dixit: euntes inquirite dicentes) kehrt in dem aus dem 5. Jahrhundert stammenden Itala-Codex Palatinus Vindobonensis wieder.

10. Noch vollständiger als bei Cod. D lautet der Text dieses Zusatzes in dem Itala-Codex Vercellensis: dixit autem ad discipulos suos: dico vobis. Die erste Hälfte des Zusatzes vertreten noch eine ganze Anzahl von Itala- und Vulgatahandschriften, so dass an der Quellenmässigkeit dieses Textes, wodurch das Gleichniss von der Anwendung desselben deutlich unterschieden war, nicht zu zweifeln ist.

11. Ausser Cod. D haben auch die Acta Pilati die Worte: καὶ στραφεὶς πρὸς τὸν Ἰησοῦν, also nur mit geringer Abweichung von dem Texte des Cod. Cantabr. Das hohe Alter der vielleicht schon von Justin citierten Acta Pilati ist bekannt.

12. Nur durch einige Varianten sich unterscheidend, las auch Origenes den vollständigen Text zu Mt. 10, 23, nämlich in folgender Gestalt: ἐὰν διώκωσιν ὑμᾶς ἐν τῇ πόλει ταύτῃ, φεύγετε εἰς τὴν ἑτέραν. κἂν ἐν τῇ ἑτέρᾳ διώκωσιν, πάλιν φεύγετε εἰς τὴν ἄλλην. Der Redaktor des ersten canonischen Evangeliums hat also den vollständigen Text gekürzt. Die fehlende zweite Hälfte aber ist nicht nur in Cod. D und bei Origenes, und zwar bei diesem viermal, sondern auch in dem wichtigen Pariser Codex L, in vielen Minuskeln, in den Handschriften der Itala und Vulgata, sowie in der armenischen Version vertreten.

13. In dem ursprünglich viergliedrigen Logion Lc. 10, 16 hat Lucas das dritte Glied gestrichen. Der vollständige viergliedrige Quellentext ist noch erhalten in Cod. E, in drei Minuskeln, in der altsyrischen Version und der Peschito, in der armenischen und äthiopischen Übersetzung, bei Justin, Cyprian, Hippolyt, in den Constitutionen und Pseudo-Ignatianen, — kurz, man darf sagen: wo das Logion in der patristischen Literatur citiert wird, erscheint es nicht anders als in der vollständigen viergliedrigen vorcanonischen Textgestalt. (Über das analoge Durchgreifen der Vierzahl in der Bergpredigt vgl. § 10. Anm. 48.)

Digitized by Google

14. Dieser Zusatz: *οὐκ οἴδατε, ποίου πνεύματός ἐστε:* — ist in den textus receptus aufgenommen. Gleichwohl steht ausser Zweifel, dass er zu dem canonischen Texte, wie ihn Lucas redigiert hat, nicht gehört; die vorcanonische Quellenmässigkeit aber dieses Textbestandtheils ist ausser durch Cod. D durch sehr viele Evangelienhandschriften, durch die Itala und Vulgata, durch die altsyrische, koptische, armenische, äthiopische, gothische Version, durch Clemens Al., Didymus, Chrysost., Ambrosius, Epiph., Theodoret u. A. beglaubigt.

15. Dieser wichtige ausserканonische Abschnitt des Cod. Cantabr. ist von Anfang an unter die Sammlung der Agrapha aufgenommen worden, obwohl er von den übrigen ausserканonischen Textbestandtheilen der Cambridger Handschrift sich in keiner Weise unterscheidet. Wie er den Context aufs Beste ergänzt, welche Originalität ihm einwohnt, wie die Spuren seiner Benützung schon bei Paulus und Jacobus hervortreten, darüber ist das Nähere in § 10. Anm. 27 zu vergleichen.

16. Auch die Perikope von der Ehebrecherin ist zweifellos ein ausserканonisches Fragment des Urevangeliums, und nur durch diese Erkenntniss lösen sich alle quellenkritischen Schwierigkeiten bezüglich dieses Abschnittes. Denn die Zugehörigkeit desselben zu den vorcanonischen Bestandtheilen des Cod. D wird durch den Umstand bezeugt, dass abgesehen von dem Cod. Vercellensis die meisten und besten Handschriften der Itala, sowie auch sämtliche Handschriften der Vulgata, darunter auch die zum Itala-Texte hinneigenden, die Perikope von der Ehebrecherin vertreten. Hierzu kommen noch die äthiopische Version, die jerusalemische Handschrift der syrischen Übersetzung, die arabische, slavonische, angelsächsische und persische Version, namentlich aber auch das Zeugniss des Hieronymus, wonach die Perikope auch in vielen griechischen Handschriften zu lesen war, ein Zeugniss, welches durch die Majuskelhandschriften FGHKVT und viele andere, weniger wichtige Codices bestätigt wird. Auch die Didascalia und die Constitutionen geben einen wenngleich kürzeren Text der Perikope, wie er nachstehend ersichtlich ist:

Didasc. II, 24. p. 256.	Const. II, 24. p. 49, 7 ff.
τὴν δὲ ἡμαρτηκυῖαν ἔστησαν οἱ πρεσβύτεροι ἔμπροσθεν αὐ-	*ἑτέραν δέ τινα ἡμαρτηκυῖαν ἔστησαν οἱ πρεσβύτεροι ἔμπρο-*

Digitized by Google

του, καὶ ἐπ' αὐτῷ θέμενοι τὴν κρίσιν ἐξῆλθον· ὁ δὲ καρδιογνώστης κύριος, πυθόμενος αὐτῆς, εἰ κατέκριναν αὐτὴν οἱ πρεσβύτεροι, καὶ εἰπούσης ὅτι οὔ, ἔφη πρὸς αὐτήν· ὕπαγε. οὐδὲ ἐγώ σε κατακρίνω.	*ὅθεν αὐτοῦ. καὶ ἐπ' αὐτῷ θέμενοι τὴν κρίσιν ἐξῆλθον· ὁ δὲ καρδιογνώστης κύριος, πυθόμενος αὐτῆς, εἰ κατέκριναν αὐτὴν οἱ πρεσβύτεροι, καὶ εἰπούσης ὅτι οὔ, ἔφη πρὸς αὐτήν· ὕπαγε οὖν, οὐδὲ ἐγώ σε κατακρίνω.*

Nico ferner in dem Libellus de fide Armenorum lässt sich (nach Fabricius I, p. 358) folgendermassen vernehmen: *ἀλλὰ καὶ τὴν ἱστορίαν τὴν διδάσκουσαν ἡμᾶς· προσηνέχθη τῷ Ἰησοῦ γυνὴ ἡ μοιχευθεῖσα· τοῦ δὲ εἰπόντος. ὅστις οὐχ ἥμαρτε, βαλέτω λίθον ἐπ' αὐτήν, ἀνεχώρησαν ἅπαντες, καὶ οὐδὲ παρὰ τοῦ Χριστοῦ κατακέκριται — ἐκβάλλουσι, βλαβερὸν εἶναι λέγοντες τοῖς πολλοῖς τὴν ταύτην ἀκρόασιν.*

Nach alledem lässt sich an dem hohen Alter der Perikope nicht zweifeln. Und da dieselbe dem johanneischen Typus ebenso ferne, als dem synoptischen Evangeliencharakter nahe steht, so ist die Annahme nicht abzuwehren, dass der Codex Cantabrigiensis sie derselben vorcanonischen Quelle verdankt, aus welcher überhaupt seine aussercanonischen Bestandtheile geflossen sind. Ob auch das Zeugniss des Eusebius bezüglich des Papias (Euseb. H.E. III, 39, 17. p. 116: *ἐκτέθειται δὲ* [sc. *ὁ Παπίας*] *καὶ ἄλλην ἱστορίαν περὶ γυναικὸς ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις διαβληθείσης ἐπὶ τοῦ κυρίου, ἣν τὸ κατ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον περιέχει*) auf die Perikope von der Ehebrecherin sich bezieht, bleibt immerhin fraglich. Sollte aber solches wirklich der Fall sein, so ist weder daraus zu schliessen, dass Papias das Hebräerevangelium benützt habe, noch dass das Hebräerevangelium für den Cod. Cantabr. und für die übrigen alten Übersetzungen und Codices die Quelle gewesen sei. Denn nicht Papias, sondern nur Eusebius sagt, dass auch das Hebräerevangelium die betreffende Perikope enthalten habe, und wenn Eusebius wirklich den Abschnitt von der Ehebrecherin, als von Papias benutzt und zugleich im Hebräerevangelium enthalten, hat bezeichnen wollen, so ist in diesem Falle anzunehmen, dass sowohl Papias als das Hebräerevangelium aus der älteren Quelle des Urevangeliums schöpften, welche Papias als die Logia Matthaei kannte, und mit deren gesetzesfreiem Charakter (vgl. vorstehend Nr. 15 und § 10. Anm. 27) die

Digitized by Google

Perikope von der Ehebrecherin auch inhaltlich durchaus übereinstimmt. Lebhaft erinnert das paulinische Wort Röm. 8. 34: *τίς ὁ κατακρίνων; — Χριστὸς — — ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν* — an Christi Worte: *οὐδείς σε κατέκρινεν; — — οὐδὲ ἐγώ σε κατακρίνω.*

17. Dieser hinter Mt. 20, 28 eingefügte aussercanonische Textbestandtheil des Cod. D figuriert ebenfalls in den meisten Sammlungen der Agrapha. Er gehört aber nur indirekt dorthin und ist daher auch in dem nachstehend in § 9 gegebenen Textverzeichnisse der Agrapha nicht aufgenommen, dagegen im nächsten, die hebräische Urschrift und die griechischen Übersetzungen behandelnden. Paragraphen besprochen und quellenkritisch erläutert. Es ist nämlich dieser merkwürdige, nicht bloss durch den Cod. Cantabrig., sondern auch durch die altsyrische Version (Curetons) und die Itala vertretene und sonst noch in der altkirchlichen Literatur bekannt gewesene Abschnitt das thatsächliche Fragment einer aussercanonischen Übersetzung der hebräischen Quellenschrift, ein Fragment, zu welchem die canonische Parallele nach der von Lucas gebrauchten Version und nach lucanischer Redaktion in Lc. 14, 8—11 vorhanden ist. Daraus ergiebt sich die Nichtzugehörigkeit dieses Abschnittes zu den Agrapha im engeren Sinne. Um so wichtiger aber ist derselbe in anderer Hinsicht, einmal als handschriftlicher Beweis von dem Vorhandengewesensein einer hebräischen Evangeliengrundschrift und deren frühzeitiger Übertragung in verschiedene griechische Übersetzungstypen, sodann aber auch als deutlicher Beleg für die den Zusätzen des Cod. D gegebene Erklärung, wonach dieselben Reste eines vorcanonischen Quellentextes repräsentieren. Denn so viel ist doch klar, dass dieselbe Quelle, aus welcher diese aussercanonische Übersetzungsparallele geflossen ist, auch jenen sonstigen, uns als Zusätze erscheinenden, aussercanonischen Textbestandtheilen des Cod. Cantabr. zu Grunde liegen muss, — eine Quelle, welche von Credner nach dem Stande der damaligen Evangelienforschung als ein apokryphisches Evangelium bezeichnet werden konnte, über deren Charakter aber nach der seitdem durch die innere Kritik vollzogenen Entdeckung einer vorcanonischen hebräischen Evangelienquelle für uns kaum ein Zweifel bleiben kann, sobald wir diesen ausser-

Digitized by Google

canonischen Bestandtheilen des Cod. Cantabrigiensis nicht bloss mit textkritischen, sondern auch mit quellenkritischen Augen nahe treten.

Obwohl nun die ältesten Codices, die wir besitzen, älter sind als der Codex Cantabrigiensis in seiner uns überlieferten Gestalt, so stammen Codex Vaticanus und Sinaiticus doch nur aus dem 4. Jahrhundert, Codex Alexandrinus und Codex Ephraem gar erst aus dem 5. Jahrhundert, mithin aus einer Zeit, in welcher der Canon und die canonischen Texte längst consolidiert waren, während die Quellen des Codex Cantabrigiensis in die vorcanonische Zeit des 2. Jahrhunderts, in die Zeit der beginnenden Canonbildung, hinaufreichen. Gerade durch seine ausser- bezw. vorcanonischen Bestandtheile nun, worin ihm keine der andern Handschriften auch nur annähernd gleichkommt, gewährt daher dieser Codex eine Vorstellung von jenen ältesten vorcanonischen Evangelienhandschriften, aus denen die Väter des zweiten und zum Theil noch der beiden folgenden Jahrhunderte sowie die ebenfalls ins zweite Jahrhundert gehörenden Verfasser der altsyrischen und altlateinischen Versionen schöpften. Und gerade die durchgreifende Übereinstimmung des Cod. D mit diesen ältesten Übersetzern sowie mit zahlreichen patristischen Autoren giebt das sicherste Kriterium an die Hand, um aus der durch die Abschreiber vielfach verderbten Textgestalt der Cambridger Handschrift die echten, quellenmässigen Bestandtheile derselben zu rekognoscieren und zu verificieren.

Da aber auch in anderen alten Evangelienhandschriften noch manche tiefer einschneidende Varianten hervortreten, welche, wie viele originale Lesarten der patristischen Evangeliencitate, als Übersetzungsvarianten eines hebräischen Quellentextes sich erklären lassen, und da die von der inneren Kritik noch nicht behandelte Frage nach der Mehrheit griechischer Übersetzungen des Urevangeliums beantwortet sein muss, bevor an eine erfolgreiche Untersuchung der Texte und der Quellen der Agrapha gegangen werden kann, so soll die der vorcanonischen Evangelienschrift zuzuschreibende Grundsprache und der Charakter der ihr zu Theil gewordenen griechischen Übersetzungen noch in einem besonderen Paragraphen etwas eingehender behandelt werden.

§ 6.

Die hebräische Grundschrift und ihre griechischen Übersetzungen.

So sehr die Vertreter der inneren Kritik in der Annahme einer vorcanonischen Quellenschrift semitischen Sprachcharakters übereinstimmen, so wenig Klarheit und Sicherheit ist vorhanden über die eigentliche Qualität des betreffenden semitischen Idioms und über die darauf bezüglichen Aussagen der patristischen Autoren, welche in anscheinender Übereinstimmung mit den Ergebnissen der inneren Kritik Nachrichten von ursprünglich hebräischer, bzw. syrochaldäischer, Verabfassung sowohl in Betreff des Matthäusevangeliums als des Hebräerevangeliums beibringen.

Ferner hat sich die Untersuchung der Forscher auf eine etwaige Mehrheit griechischer Versionen dieses ursprünglich semitischen Urevangeliums noch nicht ausgedehnt[1]; vielmehr ist — namentlich auch noch von B. Weiss — das Vorhandengewesensein nur einer einzigen griechischen Übersetzung der hebräischen, bezw. aramäischen, Quellenschrift als selbstverständlich vorausgesetzt.

Unter diesen Umständen erscheint es nothwendig, vorerst einmal die patristischen Aussagen über die hebräische Quellenschrift übersichtlich zusammenzustellen, sodann die Frage nach dem Sprachidiom dieser Quellenschrift — ob hebräisch oder aramäisch — der Entscheidung näher zu führen, und endlich das Vorhandengewesensein mehrfacher griechischer Übersetzungstypen des Urevangeliums an Beispielen nachzuweisen.

Bei den patristischen Autoren ist vor allen Dingen eine klare Scheidung der das Hebräerevangelium betreffenden Nachrichten von den Aussagen über die hebräische Evangelien-Urschrift erforderlich, deren Abfassung einstimmig dem Apostel Matthäus zugeschrieben wird. Eine unkritische Vermischung der beiderseitigen Aussagen müsste um so grössere Dunkelheiten er-

1) Doch muss erwähnt werden, dass bereits die älteren Forscher wie Eichhorn, Marsh, Credner für die von ihnen vermuthete Urschrift Übersetzungsvarianten annahmen. Von den Neueren ist es Holtzmann, der für die Spruchsammlung die Möglichkeit verschiedener Redaktionen wenigstens andeutet.

Digitized by Google

zeugen, als bei den patristischen Autoren selbst über das Verhältniss des Hebräerevangeliums zu dem canonischen Matthäusevangelium und beider zu der dem Apostel Matthäus zugeschriebenen hebräischen Urschrift sehr unklare Vorstellungen herrschen. Um so dringender ist es nöthig, an diejenigen patristischen Aussagen sich zu halten, welche als exakte gelten können.

Was zunächst das Hebräerevangelium anlangt, — um dies der Klärung des Sachverhaltes wegen vorwegzunehmen —, so steht es durch patristische Aussagen fest, dass dasselbe in syrischer oder genauer in syrochaldäischer Sprache, also in demjenigen semitischen Sprachidiome vorhanden war, welches wir das „Aramäische" nennen. Denn schon eine bezügliche Nachricht bei Eusebius (H. E. IV, 22, 8. p. 146), welche auf Hegesippus zurückgeht, und durch welche der zeitlich früheste Gebrauch des Hebräerevangeliums nachgewiesen ist, nennt dasselbe *τὸ Συριακόν*. Aber noch bestimmter lautet die Angabe des Hieronymus adv. Pelag. III, 1., wo er von dem Evangelium juxta Hebraeos in nicht zu deutelnder Weise sagt: quod Chaldaico quidem Syroque sermone, sed Hebraicis litteris compositum est. Gegenüber zahlreichen anderen unbestimmten patristischen Aussagen, zum grossen Theile bei Hieronymus selbst, denen zufolge das Hebräerevangelium nach dem vulgären Sprachgebrauche, welcher auch das Aramäische oder Syrochaldäische unter das Hebräische subsumierte, Hebraeo sermone conscriptum genannt wird, ist auf Grund dieser exakten Angabe des mit den betreffenden semitischen Dialekten nicht unbekannten Hieronymus nicht daran zu zweifeln, dass ihm das Hebräerevangelium in syrochaldäischer Sprache (mit hebräischen Lettern) vorgelegen hat. Ob aber das Syrochaldäische wirklich auch die Ursprache des Hebräerevangeliums gewesen sei, ist damit keineswegs entschieden. Gegen solche Annahme spricht vielmehr in erster Linie das nach allen patristischen Nachrichten unbestreitbare Abhängigkeitsverhältniss des Hebräerevangeliums von dem ersten canonischen Evangelium, welches von Hause aus griechisch redigiert ist. Dagegen spricht ferner der Umstand, dass Clemens Al. und Origenes Fragmente des Hebräerevangeliums in griechischer Sprache beibringen, ohne auch nur mit einem Worte einer etwa syrochaldäischen Grundschrift Erwähnung zu thun. Und wenn Hieronymus mehr als 150 Jahre später das ihm von den syrischen Nazaräern ausgehändigte syrochaldäische

Digitized by Google

Exemplar des Hebräerevangeliums, wie er wiederholt hervorhebt, ins Griechische und Lateinische übersetzt hat, so ist es doch sehr bemerkenswerth, dass seine lateinischen Texte mit den viel älteren, von Origenes erhaltenen Fragmenten des griechischen Hebräerevangeliums vollkommen übereinstimmen. So ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass das Hebräerevangelium ursprünglich in griechischer Sprache geschrieben und erst später, wenn auch sicher schon zu Hegesipps Zeiten, ins Syrochaldäische übertragen war [1]).

Aus alledem geht aber jedenfalls die Nothwendigkeit hervor, von den patristischen Aussagen über die hebräische Urschrift des Matthäus diejenigen, welche irgendwie mit dem Hebräerevangelium verquickt sind, auszuscheiden, und, wie es im Folgenden geschieht, auf diejenigen Nachrichten sich zu beschränken, welche ausschliesslich von der Urschrift des Matthäus handeln.

Die patristischen Aussagen bezüglich des hebräischen Matthäus.

1. Papias (Euseb. H. E. III, 39, 16. p. 116).

Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο. ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος.

1) War doch (nach Epiph. Haer. XXX, 6. p. 130) sogar das johanneische Evangelium und die Apostelgeschichte aus dem Griechischen in das Hebräische übertragen worden (*ἀπὸ Ἑλλάδος εἰς Ἑβραΐδα φωνὴν μεταληφθέν*), und wurden diese hebräischen Exemplare der beiden canonischen Schriften zugleich mit dem *τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον Ἑβραϊκὸν φύσει* unter den jüdischen Bücherschätzen zu Tiberias aufbewahrt. Vergleiche Epiph. Haer. XXX, 3. p. 127. C. D. *ἤδη δέ που καί τινες πάλιν ἔφασαν καὶ ἀπὸ τῆς Ἑλληνικῆς διαλέκτου τὸ κατὰ Ἰωάννην μεταληφθὲν εἰς Ἑβραΐδα ἐμφέρεσθαι ἐν τοῖς τῶν Ἰουδαίων γαζοφυλακίοις. φημὶ δὲ τοῖς ἐν Τιβεριάδι, καὶ ἐναποκεῖσθαι ἐν ἀποκρύφοις, ὥς τινες τῶν ἀπὸ Ἰουδαίων πεπιστευκότων ὑφηγήσαντο ἡμῖν κατὰ λεπτότητα. οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τῶν πράξεων τῶν ἀποστόλων τὴν βίβλον ὡσαύτως ἀπὸ Ἑλλάδος γλώσσης εἰς Ἑβραΐδα μεταληφθεῖσαν λόγος ἔχει ἐκεῖσε κεῖσθαι ἐν τοῖς γαζοφυλακίοις, ὡς καὶ ἀπὸ τούτου τοὺς ἀναγνόντας Ἰουδαίους τοὺς ἡμῖν ὑφηγησαμένους εἰς Χριστὸν πεπιστευκέναι.* Durch die Lektüre also des ins Hebräische übersetzten Johannesevangeliums samt der Apostelgeschichte waren Juden, welche die betreffenden Exemplare in den verborgenen Bücherschränken der Bibliothek zu Tiberias gefunden hatten, zum Glauben an Christus gekommen, und von ihnen stammte die Kunde, welche Epiphanius in Betreff dieser ins Hebräische übersetzten christlichen Bücher besass.

Digitized by Google

2. Pantaenus (Euseb. H. E. V. 10, 3. p. 176).

ὁ Πανταῖνος καὶ εἰς Ἰνδοὺς ἐλθεῖν λέγεται, ἔνθα λόγος εὑρεῖν αὐτὸν προφθάσαν τὴν αὐτοῦ παρουσίαν τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον παρά τισιν αὐτόθι τὸν Χριστὸν ἐπεγνωκόσιν, οἷς Βαρθολομαῖον τῶν ἀποστόλων ἕνα κηρύξαι, αὐτοῖς τε Ἑβραίων γράμμασι τὴν τοῦ Ματθαίου καταλεῖψαι γραφήν, ἣν καὶ σώζεσθαι εἰς τὸν δηλούμενον χρόνον.

3. Irenaeus (III, 1. Euseb. H. E. V, 8, 2. p. 173).

ὁ μὲν δὴ Ματθαῖος ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ αὐτῶν διαλέκτῳ καὶ γραφὴν ἐξήνεγκεν εὐαγγελίου.

4. Origenes (Euseb. H. E. VI, 25, 4. p. 225).

ὡς ἐν παραδόσει μαθὼν περὶ τῶν τεσσάρων εὐαγγελίων, ἃ καὶ μόνα ἀντίρρητά ἐστιν ἐν τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανὸν ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ, ὅτι πρῶτον μὲν γέγραπται τὸ κατὰ τόν ποτε τελώνην, ὕστερον δὲ ἀπόστολον Ἰησοῦ Χριστοῦ Ματθαῖον, ἐκδεδωκότα αὐτὸ τοῖς ἀπὸ Ἰουδαϊσμοῦ πιστεύσασι, γράμμασιν Ἑβραϊκοῖς συντεταγμένον.

5. Eusebius (H. E. III. 24, 6. p. 98).

Ματθαῖος μὲν γὰρ πρότερον Ἑβραίοις κηρύξας, ὡς ἤμελλεν καὶ ἐφ᾽ ἑτέρους ἰέναι, πατρίῳ γλώττῃ γραφῇ παραδοὺς τὸ κατ᾽ αὐτὸν εὐαγγέλιον.

6. Quaest. ad Marinum II. Nov. Patr. Bibl. Tom. IV. p. 257. (Mai. Scriptorum veterum nova collectio I. p. 64. Hilgenfeld. Nov. Test. extra canonem receptum IV. p. 8. Not. 3.)

ὁ μὲν γὰρ εὐαγγελιστὴς Ματθαῖος Ἑβραΐδι γλώττῃ παρέδωκε τὸ εὐαγγέλιον.

7. Cyrillus Hierosolymitanus (Catech. 14).

Ματθαῖος ὁ γράψας τὸ εὐαγγέλιον Ἑβραΐδι γλώσσῃ τοῦτο ἔγραψεν.

8. Epiphanius (Haer. XXX, 3. p. 127).

Ματθαῖος μόνος Ἑβραϊστὶ καὶ Ἑβραϊκοῖς γράμμασιν ἐν τῇ καινῇ διαθήκῃ ἐποιήσατο τὴν τοῦ εὐαγγελίου ἔκθεσίν τε καὶ κήρυγμα.

9. Epiphanius (Haer. XXX, 6. p. 130).

τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον Ἑβραϊκὸν φύσει.

Digitized by Google

10. Epiphanius (Haer. LI. 5. p. 426).
καὶ αὐτὸς μὲν οὖν ὁ Ματθαῖος Ἑβραϊκοῖς γράμμασι γράφει τὸ εὐαγγέλιον καὶ κηρύττει.

11. Chrysostomus (Hom. in Matth. I. § 3).
λέγεται (sc. *Ματθαῖος*) *δὲ καὶ τῶν Ἰουδαίων πιστευσάντων προσελθόντων αὐτῷ καὶ παρακαλεσάντων, ἅπερ εἶπε διὰ ῥημάτων, ταῦτα ἀφιέναι διὰ γραμμάτων αὐτοῖς καὶ τῇ τῶν Ἑβραίων φωνῇ συνθεῖναι τὸ εὐαγγέλιον.*

12. Hieronymus (Praef. in Matth. Ed. Bened. IVa. p. 3).
Primus omnium Matthaeus est publicanus, cognomento Levi, qui evangelium Hebraeo sermone edidit ob eorum vel maxime caussam, qui in Jesum crediderant ex Judaeis.

13. Hieronymus (Ep. ad Damasum. Ed. Bened. IVa. p. 148).
denique Matthaeus, qui evangelium Hebraeo sermone conscripsit.

14. Hieronymus (Praef. in quattuor Evang. ad Damasum. Tom. IX. (Ed. Bened. I. p. 1426).
apostolo Matthaeo, qui primus in Judaea evangelium Christi Hebraicis litteris edidit.

15. Hieronymus (Comm. in Jes. Ed. Bened. III. p. 64).
Matthaeus autem et Joannes, quorum alter Hebraeo, alter Graeco sermone evangelia texuerunt.

16. Hieronymus (Comm. in Oseam. Ed. Bened. III. p. 1311).
primum Matthaeum evangelium Hebraicis litteris edidisse.

17. Hieronymus (de vir. illustr. Ed. Bened. IVb. p. 108).
Matthaeus, qui et Levi, ex publicano apostolus primus in Judaea propter eos, qui ex circumcisione crediderunt, evangelium Christi Hebraicis literis verbisque composuit, quod quis postea in Graecum transtulerit, non satis certum est. Porro ipsum Hebraicum habetur usque hodie in Caesariensi bibliotheca, quam Pamphilus martyr studiosissime confecit.

18. Augustinus (De consensu Evangelist. I, 4).
horum sane quattuor solus Matthaeus Hebraeo scripsisse perhibetur eloquio.

19. Synopsis Scripturae Sacrae (Athanasii Opp. II. p. 202).
τὸ μὲν οὖν κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον ἐγράφη ὑπ' αὐτοῦ

τοῦ Ματθαίου τῇ Ἑβραΐδι διαλέκτῳ, καὶ ἐξεδόθη ἐν Ἱερουσαλήμ.

20. Pseudo-Hippolytus (De duodecim apostolis et LXX discipulis. Opp. ed. Fabric. I. p. 30).
Ματθαῖος, ὁ καὶ τελώνης καὶ εὐαγγελιστής, τὸ εὐαγγέλιον τῇ Ἑβραΐδι διαλέκτῳ συγγράψας ἐξέδωκεν εἰς Ἱερουσαλήμ.

21. Theophylactus (Comm. in Matth. prooem.).
Ματθαῖος πρῶτον πάντων ἔγραψε τὸ εὐαγγέλιον Ἑβραΐδι φωνῇ πρὸς τοὺς ἐξ Ἑβραίων πιστεύσαντας, μετὰ ὀκτὼ ἔτη τῆς Χριστοῦ ἀναλήψεως.

22. Euthymius Zigabenus (Comm. in Matth. Ed. Matthaei. I. p. 15).
ἔγραψε δὲ (sc. Ματθαῖος) τοῦτο πρὸς τοὺς ἐξ Ἰουδαίων πιστεύσαντας, ὡς προέφημεν, Ἑβραϊκῇ συνθήκῃ χρησάμενος.

23. Cod. Paris. Regius No. 106.
τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον Ἑβραΐδι διαλέκτῳ γραφὲν ἐξεδόθη ἐν Ἱερουσαλήμ.

24. Cod. Stephani 12.
ἐκ τοῦ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίου ἐγράφη Ἑβραϊστί, ἐν Παλαιστίνῃ, μετὰ ἔτη η.

25. Cod. 133.
ἐγράφη ἐν Ἱερουσαλήμ, Ἑβραΐδι διαλέκτῳ.

26. Cod. vet. 22.
ἐγράφη τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον Ἑβραϊστὶ εἰς τὴν Παλαιστίνην.

27. Versio Syriaca (ex ed. Whit.).
finitum est evangelium sanctum praedicationis Matthaei, quod locutus est Hebraice in Palaestina.

28. Scholion. (Nach Gla. Die Originalsprache des Matthäusevangeliums. 1877. S. 173.)
ἰστέον, ὅτι τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον Ἑβραΐδι διαλέκτῳ γραφὲν ὑπ' αὐτοῦ ἐν Ἱερουσαλὴμ ἐξεδόθη.

In vorstehenden patristischen Zeugnissen bezüglich einer hebräischen Urschrift des Matthäus herrscht eine so überwältigende Einstimmigkeit, dass man an einer positiven Grundlage dieser patristischen Tradition in keiner Weise zweifeln kann. Da nun nach den sicheren Ergebnissen der inneren Kritik der Verfasser

Digitized by Google

des ersten canonischen Evangeliums in keinem Falle selbst hebräisch geschrieben hat, wohl aber eine hebräische Grundschrift, wie den synoptischen Evangelien überhaupt, so insbesondere dem ersten canonischen Evangelium zu Grunde liegt, so würden, auch wenn alle patristischen Autoren ihre Nachrichten von der hebräischen Matthäusschrift ausschliesslich auf unser erstes canonisches Evangelium bezogen und dieses letztere irrthümlicher Weise für eine (wörtliche) Version der hebräischen Matthäusschrift gehalten hätten, ihre übereinstimmenden Zeugnisse gleichwohl an Bedeutsamkeit Nichts verlieren. Man würde nur anzunehmen haben, dass die ursprünglich auf die vorcanonische Quellenschrift bezügliche richtige Nachricht von der Verabfassung eines hebräischen Evangeliums durch Matthäus in der patristischen Literatur zwar treu von Hand zu Hand fortgepflanzt, aber aus Unkenntniss des Sachverhaltes von Seiten der Schriftsteller irrthümlicher Weise auf das canonische Matthäusevangelium übertragen worden sei. Diese Annahme würde nur in dem einen Falle nicht zwingend sein, wenn noch von irgend einem anderen Evangelisten die Abfassung einer Evangelienschrift in hebräischer Sprache überliefert wäre. Da aber alle patristischen Nachrichten in Betreff eines hebräisch geschriebenen Evangeliums lediglich auf Matthäus sich concentrieren [1]), so ist die Schlussfolgerung unausweichlich: die, eine hebräische Urschrift des Matthäus betreffende, altkirchliche Tradition bezog sich auf die von der neueren Kritik entdeckte Quellenschrift der synoptischen Evangelien, und es ist mithin von denjenigen patristischen Autoren, welche jene Tradition mit dem ersten canonischen Evangelium in direkte Verbindung setzten, dieses letztere irrthümlicher Weise als eine mehr oder weniger wörtliche Übersetzung des hebräischen Urevangeliums betrachtet worden. Eine solche Verwechselung lag aber um so näher, als ja das erste canonische Evangelium einen sehr grossen Theil der in dem hebräischen Urevangelium des Matthäus enthalten gewesenen Stoffe in sich aufgenommen hatte und daher mit Recht als *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον* im eigentlichen Sinne des Wortes,

1) Epiphanius (Haer. XXX, 3. p. 121) sagt es ausdrücklich: *Ματθαῖος μόνος Ἑβραϊστὶ . . . ἐποιήσατο τὴν τοῦ εὐαγγελίου ἔκθεσιν.* — Ebenso bezeugt es Augustinus (De consensu evangel. I, 4): solus Matthaeus Hebraeo scripsisse perhibetur eloquio.

d. h. als eine Bearbeitung des Evangeliums nach Matthäus, bezeichnet werden konnte, und als dasselbe auch sicherlich viel früher und viel häufiger in kirchlichen Gebrauch kam, als das Lucasevangelium und selbst als das mehrere Jahre vor dem ersten canonischen Evangelium abgefasste Marcusevangelium, während das Urevangelium selbst wahrscheinlich für den gottesdienstlichen Gebrauch sich weniger eignete[1]). Dass nun eine solche Verwechselung zwischen dem hebräischen, von Matthäus selbst verfassten, Urevangelium, bezw. einer griechischen Version desselben, und dem nach der Grundschrift des Matthäus (= *κατὰ Ματθαῖον*) bearbeiteten ersten canonischen Evangelium sehr frühzeitig eingetreten ist, kann man aus den oben angeführten patristischen Zeugnissen mit Bestimmtheit ersehen, da schon Origenes seine unter 4 mitgetheilte Aussage über den hebräischen Matthäus auf das erste (*πρῶτον*) der vier (*τῶν τεσσάρων*) canonischen Evangelien bezog und da auch bei Irenaeus kein Anzeichen von einer Unterscheidung des canonischen und eines vorcanonischen Matthäusevangeliums hervortritt. Aber — wie bereits hervorgehoben wurde — selbst wenn nicht eine einzige patristische Nachricht über den wahren Sachverhalt vorhanden wäre, so würde die Richtigstellung der patristischen Aussagen durch Conformierung derselben mit den gesicherten Ergebnissen der inneren Kritik unschwer zu vollziehen sein.

Aber so liegt die Sache durchaus nicht. Im Gegentheile, gerade die älteste (oben unter 1 mitgetheilte) Nachricht über das hebräisch verfasste Matthäusevangelium ist derart, dass dieselbe mit den Resultaten der inneren Kritik auf das Vollkommenste harmoniert. Denn wenn Papias sagt: *Ματθαῖος μὲν οὖν τὰ λόγια συνεγράψατο* —, so setzt er die Bezeichnung: *τὰ λόγια* — man bemerke den Artikel und das Fehlen eines näher bestimmenden Zusatzes und beachte ausserdem die Rückbezugnahme auf *τὰ λόγια* durch *αὐτά* im zweiten Satztheile — als Namen, und zwar als bekannten Namen der von Matthäus verfassten hebräischen

1) Es dürfte hierbei die Vermuthung auszusprechen sein, dass die den ursprünglichen Sachverhalt genau bezeichnende Benennung des ersten canonischen Evangeliums als *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον* später ohne Verständniss des ursprünglichen Sinnes auf die anderen drei canonischen Evangelien übertragen wurde, bei denen diese Formel mit *κατά* zur Bezeichnung der Verfasser nicht zutraf.

Digitized by Google

Schrift voraus, einen Namen, der von der üblichen Bezeichnung des ersten canonischen Evangeliums als *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον* wesentlich abweicht, einen Namen, welcher dagegen dem von der inneren Kritik entworfenen Bilde der vorcanonischen hebräischen Grundschrift durchaus entspricht. Und weiter, wenn Papias von dieser „Logia" benannten hebräischen Matthäusschrift sagt: *ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος* —, so ist dadurch die Möglichkeit, dass er seinerseits das canonische Matthäusevangelium im Auge gehabt habe, vollends ausgeschlossen. Denn mögen nun unter dem von Papias erwähnten mehrfachen *ἑρμηνεύειν* mündliche oder schriftliche Versionen zu verstehen sein, so viel ist gewiss, dass, wenn eine griechische Übersetzung der hebräischen Matthäusschrift in dem ersten canonischen Evangelium vorgelegen hätte, bei dem frühzeitigen Gebrauche des letzteren weitere mündliche oder schriftliche Übersetzungen jener Grundschrift völlig überflüssig und nur dann erklärlich gewesen wären, wenn die vorhandene schriftliche Übersetzung durch ein schlechtes Griechisch und einen unverständlichen Stil sich ausgezeichnet hätte, — eine Annahme, welche mit dem durchsichtigen Stil und dem guten Griechisch des ersten canonischen Evangeliums in keiner Weise zu vereinbaren ist. So führen alle Instanzen zu der Gewissheit, dass gerade die älteste Nachricht von einer hebräischen Urschrift des Matthäus nicht auf unser erstes canonisches Evangelium, sondern auf die von der inneren Kritik entdeckte vorcanonische Grundschrift zu beziehen sei.

Ob nun aber dabei der Satztheil: *ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος* — vorzugsweise auf schriftliche Übersetzungen der Logia Matthaei sich beziehe oder nicht, wird erst dann mit Erfolg zu erörtern sein, wenn die Frage, ob unter der von Papias den Logia Matthaei zugeschriebenen *Ἑβραῒς διάλεκτος* nach exaktem Sprachgebrauche das Hebräische, die Sprache des Alten Testamentes, oder nach freierem Sprachgebrauche das Syrochaldäische, die Umgangssprache des Volkes zu Jesu Zeiten, zu verstehen sei, eine möglichst sichere Beantwortung erfahren haben wird, in welcher Hinsicht ganz besonders Hieronymus, aber auch Epiphanius ergänzend zu der Papias-Nachricht hinzutreten.

Nach dem Zeugniss des Hieronymus nämlich wurde bis zu dessen Zeiten ein Exemplar des hebräischen Matthäus in der Bibliothek zu Caesarea aufbewahrt. Denn Hieronymus sagt aus-

Digitized by Google

drücklich de vir. ill. 3: porro ipsum Hebraicum habetur usque hodie in Caesariensi bibliotheca, quam Pamphilus martyr studiosissime confecit. Er sagt aber nicht, worauf schon Fabricius aufmerksam gemacht hat, dass er selbst dieses hebräische Matthäusevangelium eingesehen habe. Wohl aber scheint er eine Zeit lang das von den syrischen Nazaräern ihm zum Abschreiben anvertraut gewesene Hebräerevangelium für identisch mit dem ursprünglichen Matthäusevangelium gehalten zu haben. Dass er aber später, nachdem er den Charakter des nazaräischen Hebräerevangeliums genauer kennen gelernt hatte, von der irrthümlichen Identificierung beider Schriften zurückgekommen ist, zeigen seine präcisen Aussagen über die Sprachidiome beider Evangelien da, wo er in exakter Weise davon redet. Wo er nämlich nicht dem vulgären Sprachgebrauche folgt, nach welchem das Syrochaldäische oder Aramäische unter den Hebraicus sermo mit subsumiert wurde, wo er vielmehr einer genauen Redeweise sich bedient, da unterscheidet er ganz bestimmt die Sprachen des hebräischen Matthäus und des Hebräerevangeliums von einander. Wie bereits erwähnt, sagt er von dem nazaräischen Hebräerevangelium: quod Chaldaico quidem Syroque sermone sed Hebraicis litteris scriptum est (adv. Pelag. III, 1): von der Urschrift des Matthäus dagegen referiert er: Matthaeus evangelium Christi Hebraicis litteris verbisque composuit[1]. Sonach ist es klar, dass nach diesen Hieronymianischen Angaben zwar beide Schriften Hebraicis litteris, aber nur die Urschrift des Matthäus auch Hebraicis verbis, das Hebräerevangelium dagegen Chaldaico Syroque sermone, mithin in syrochaldäischer oder aramäischer Sprache, geschrieben gewesen ist. Die Angabe der Nazaräer, welche ihr Evangelium, um dessen Autorität zu erhöhen, für die berühmte Urschrift des Matthäus (Matthaei authenticum) ausgaben, ferner die hebräische Form der Schriftcharaktere auch bei dem syrochaldäischen Hebräerevangelium, sowie die nach manchen Anzeichen vorauszusetzende Mischung des im Hebräerevangelium vorherrschenden syrochaldäischen Sprachidioms mit hebräischen Sprachelementen, wie solche Mischungen verschiedener Sprachelemente in den altkirchlichen Versionen (z. B. den sahidischen)

1) Die irrthümliche Identificierung beider Schriften fällt ins Jahr 392, die praecise Angabe über den syrochaldäischen Sprachcharakter des Hebräerevangeliums ins Jahr 416!

Digitized by Google

mehrfach wahrzunehmen sind, endlich der Umstand, dass Hieronymus weder das in der Bibliothek zu Caesarea aufbewahrte Exemplar des echten hebräischen Urevangeliums noch das ebendaselbst befindliche Exemplar des syrochaldäischen Hebräerevangeliums selbst eingesehen hatte — denn er sagt von letzterem nur: quod et in Caesariensi habetur bibliotheca (adv. Pelag. III, 1. Ed. Bened. IVb. p. 553) — Alles dieses mochte ein zeitweiliges Schwanken seines Urtheils über das Verhältniss des syrochaldäischen Hebräerevangeliums zu der hebräischen Urschrift des Matthäus herbeigeführt haben.

Wenn nun auch seine Angabe, dass der Apostel Matthäus sein Evangelium Hebraicis litteris verbisque geschrieben habe, nicht auf Autopsie, sondern auf Tradition beruhte, so stimmt sie um so vollständiger mit allen anderen patristischen Angaben zusammen, in welchen, wo es sich um die Urschrift des Matthäus handelt, stets nur von der *Ἑβραῒς γλώττη*, *Ἑβραῒς διάλεκτος*, dem Hebraeus sermo die Rede ist, wie denn ganz in Übereinstimmung mit Hieronymus auch Epiphanius Beides, dass diese Urschrift sowohl *Ἑβραϊστί* (in hebräischer Sprache) als auch in hebräischen Lettern (*καὶ Ἑβραϊκοῖς γράμμασιν*) geschrieben gewesen sei, (Haer. XXX, 3. p. 127) ausdrücklich bezeugt. In diesen Fällen also wird durch die Betonung der Hebraica verba neben den Hebraicae litterae bei Hieronymus und des *Ἑβραϊστί* neben den *Ἑβραϊκοῖς γράμμασιν* bei Epiphanius, sowie durch die Thatsache, dass in den patristischen Citaten die syrochaldäische Abfassung wohl von dem Hebräerevangelium, aber nirgends und nie von der Urschrift des Matthäus ausgesagt wird, das Hebräische als die wirkliche Ursprache der ältesten Evangelien-Grundschrift zunächst mit Hilfe der äusseren Kritik beglaubigt.

Dem entsprechen aber auch die Indicien der inneren Kritik, welche entschieden auf das biblische Hebräisch als die Grundsprache der Logia, der Herrenreden, wie sie im Urevangelium des Matthäus niedergelegt waren, hinweisen. Es sind namentlich drei Gesichtspunkte, wodurch diese Auffassung begründet wird:

1. die durchgreifende Anlehnung der Herrenreden an das alttestamentliche Sprachgut,
2. die Beschränkung einiger weniger kleiner aramäischer Sätze

Digitized by Google

im Marcusevangelium auf solche Partien, die nicht aus dem Urevangelium stammen,

3. die Leichtigkeit, womit viele der discrepanten oder synonymen Ausdrücke in den griechischen Evangelientexten auf gemeinsame hebräische Quellenworte zurückgeführt werden können.

Die Anlehnung der Herrenreden an das Alte Testament ist jedem, der sich eingehend mit den canonischen Evangelien beschäftigt hat, so wohl bekannt, dass es weiterer Belege für diese Thatsache nicht bedarf; überdem werden in den nachstehenden Untersuchungen durch die aussercanonischen Evangelienfragmente für diesen Sachverhalt noch zahlreiche Beispiele erbracht werden. Dabei ist es von besonderer Bedeutung, dass diese Anlehnung an das Alte Testament in sehr vielen Fällen nur eine sprachliche ist, indem die alttestamentlichen Sprachwendungen in des Herrn Mund zur Darstellung ganz neuer Gedanken dienen[1]). Es

1) Man vergleiche z. B. das Citat von Jerem. 6, 16 bei Theophilus (ad Autol. III, 12), welches, mit dem Septuaginta-Text im Übrigen wörtlich übereinstimmend, doch die irrthümliche Übersetzung der LXX: *ἁγνισμός* = מַרְגּוֹעַ vermeidet, und dafür das richtige *ἀνάπαυσις* einsetzt. In dieser Fassung: *καὶ εὑρήσετε ἀνάπαυσιν ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν* = וּמִצְאוּ מַרְגּוֹעַ לְנַפְשְׁכֶם — stimmt der Schluss von Jerem. 6, 16 wörtlich mit dem Schluss des Herrnwortes Mt. 11, 29 überein. Und doch wer das Herrenwort Mt. 11, 29 mit der alttestamentlichen Stelle Jerem. 6, 16 vergleicht, findet im Übrigen zwischen beiden Stellen nicht die geringste Verwandtschaft. Wird also hier nicht beides evident, dass die Anlehnung des Herrenwortes Mt. 11, 29 an Jerem. 6, 16 eine rein sprachliche ist, dass aber das Sprachgut aus dem biblischen Hebräisch entstammt? — Auch das *ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ* in derselben Stelle Mt. 11, 29 ist sichtlich hebraisierend. Nun bietet Ephräm Syrus (p. 103) eine Lesart, wonach der Herr drei Epitheta von sich gebraucht hat: *ὅτι ἥσυχός εἰμι, πραῢς καὶ ἐπιεικής*, wie diese drei Epitheta auch bei Paulus (2. Cor. 10, 1) in *πραΰτητος, ἐπιεικείας, ταπεινός*, ferner bei Hermas (Mand. XI, 8. p. 114, 7) in *πραΰς, ἡσύχιος, ταπεινόφρων* wiederklingen. Hieraus wird es unwiderleglich klar, dass die von Hermas gebrauchte Version *ταπεινόφρων* das alttestamentliche שְׁפַל־רוּחַ (Prov. 29, 23) voraussetzt, welches die LXX ebenfalls mit *ταπεινόφρων* wiedergeben, während es Mt. 11, 29 in hebraisierender Weise mit *ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ* übersetzt ist. (Vgl. Ezech. 13, 3, wo רוּחַ von den LXX mit *καρδία* übersetzt ist.) Also auch der Ausdruck *ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ* in Mt. 11, 29 weist bestimmt auf das biblische Hebräisch zurück, obwohl darin nur eine sprachliche Anlehnung vorliegt, da die angeführte Stelle aus den Proverbien nicht von ferne christologisch lautet.

Digitized by Google

ist das alte Sprachgut in dem Munde dessen, der da sagt: Siehe, ich mache Alles neu. Wenn man aber sich vergegenwärtigt, dass die Haphtaren und Paraschen des A. T.'s bei den gottesdienstlichen Synagogalversammlungen zu den Zeiten Jesu auch vor einer aramäisch redenden Zuhörerschaft in der biblisch-hebräischen Sprache vorgelesen und nicht nur von den Hörern verstanden, sondern gerade um des alterthümlichen sollennen Sprachcharakters willen mit tiefer Verehrung aufgenommen wurden, so kann man den mächtigen Eindruck ermessen, den das ganz in das wohlvertraute gottesdienstliche Hebräisch eingetauchte Wort Jesu mit seinen neuen zündenden Gedanken hervorrufen musste.

Mochte es im täglichen Verkehr anders sein und hier auch das Aramäische als die damalige Volkssprache von dem Herrn gleichzeitig mit benützt werden; mochten auch die Namen, die der Herr seinen Jüngern beilegte, zum Theil hebräisch, zum Theil aramäisch gebildet sein; es ist doch sehr bezeichnend, dass in den canonischen Evangelien nur sehr wenige und in den aussercanonischen Citaten (abgesehen vom Hebräerevangelium) gar keine aramäischen Sätze hervortreten, und dass nur im Marcusevangelium einige kleine aramäische Satztheile sich finden, — eine Erscheinung, welche für diejenigen, von denen der Einfluss des Urevangeliums auf das Marcusevangelium geleugnet wird, allein schon hinreichen müsste, um die Frage zu klären. Aber auch von dem Standpunkte aus, den Bernh. Weiss einnimmt, findet die Sache eine überraschende Erledigung. Es kommen nämlich in erster Linie die zwei aramäischen Worte: *θαλιθὰ κοῦμι* (oder *κοῦμ*) = טַלְיְתָא קוּם (Mc. 5, 41) und *ἐφφαθά* = אֶתְפַּתַּח (Mc. 7, 34) in Betracht. Was zunächst das erste Wort anlangt, so gehört zwar nach Bernh. Weiss die Erzählung von der Erweckung des Töchterleins Jairi zu dem Urevangelium, aber nicht nach der detaillierten Schilderung des Marcus, sondern nach der viel kürzeren Relation des ersten Evangelisten, sodass gerade auch jener aramäische Zuruf: *θαλιθὰ κοῦμι* — von der Urrelation ausgeschlossen erscheint. Und das zweite Wort: *ἐφφαθά* findet sich in der nur von Marcus mitgetheilten Perikope von der Heilung des Taubstummen, welche Perikope von B. Weiss der Urschrift noch viel weniger zugetheilt wird. Endlich der dritte aramäische Satz bei Marcus findet sich Mc. 15, 34: *ἐλωῒ ἐλωῒ*

Digitized by Google

λεμὰ σαβαχθανεί; — als ein Bestandtheil der Leidensgeschichte, welche Bernh. Weiss von dem Urevangelium bekanntlich vollständig ausschliesst. So gehören nach der Weiss'schen Quellenkritik die drei aramäischen Sätze des Marcusevangeliums den von der Urrelation unabhängigen Partien des zweiten Evangeliums an, während in den beiden anderen, hauptsächlich von der Urschrift beeinflussten Evangelien, dem ersten und dritten, aramäische Redetheile gänzlich fehlen. Aber auch wer, wie der Verfasser der gegenwärtigen Untersuchungen, weiter geht und davon überzeugt ist, dass das Urevangelium auch eine Leidensgeschichte in kurzen Zügen und darunter das Wort Christi am Kreuze Mc. 15, 34 = Mt. 27, 46 umfasst habe, muss bei näherer Untersuchung des Sachverhaltes in seiner Überzeugung sich bestärkt fühlen, wenn zu sehen ist, dass gerade derjenige Evangeliencodex, in welchem das Urevangelium am kräftigsten nachwirkt, der Codex Cantabrigiensis, sowohl Mc. 15, 34 als in der davon abhängigen Parallele Mt. 27, 46 den aramäischen Text beseitigt und dafür den hebräischen Wortlaut: *ἠλεὶ ἠλεὶ λαμὰ ζαφθανεί* = אֵלִי אֵלִי לָמָּה עֲזַבְתָּנִי — einstellt, welche Änderung als vorcanonisch durch die Itala-Codices Vercell. (zahthani), Veron. (zaptani), Claromont. Vat. (zapthani) zu Mt. 27, 46, Bobb. Taur. (zaphani), Corbej. ff². (saphtani) zu Mc. 15, 34 bestätigt wird. Hier tritt jedenfalls der Quellentext des Urevangeliums hervor, und zwar in der Gestalt des biblischen Hebräisch aus Ps. 22, 1, in welcher Form allein der Missverstand der Hörer: *Ἠλείαν φωνεῖ οὗτος* — erklärlich wird.

Dass übrigens das Hebräische des Urevangeliums mit manchen Aramaismen versetzt sein mochte (vgl. *μαμωνᾶ* = מָמוֹנָא), liegt um so näher, als ja auch schon das biblische Hebräisch, je tiefer in den Jahrhunderten herab, desto stärker aramäischen Einflüssen unterlag und aramäische Elemente in sich aufgenommen hatte, wie denn überhaupt bei der fortschreitenden Völkermischung ein mehrfacher Austausch auf dem sprachlichen Gebiete sich vollzog und selbst zahlreiche griechische und lateinische Ausdrücke in die semitischen Dialekte übergingen. (Man denke nur an *λεγεών* Mc. 5, 9. 15; Lc. 8, 30. Mt. 26, 53.) So mögen auch hie und da einzelne aramäische Worte der hebräischen Urschrift des Matthäus eingestreut gewesen sein. Wenn aber das aramäische Idiom im Urevangelium das herrschende gewesen wäre, so wür-

Digitized by Google

den die s. Z. von Eichhorn, Marsh und Credner unternommenen Versuche, die Discrepanzen der griechischen Evangelientexte auf aramäische Wurzeln zurückzuführen, bei der dabei aufgewendeten Gelehrsamkeit durchschlagende Erfolge erzielt und allgemeine Nachfolge erweckt haben, während ihre Versuche, so dankenswerth und so lehrreich sie in jedem Falle sind und so schöne Aufschlüsse sie im Einzelnen hie und da gewähren, der Hauptsache nach im Sand verlaufen sind. Dagegen die Zurückführung der Varianten auf hebräische Wurzeln, wenn sie auch selbstverständlich nicht sofort alle Fragen löst, lässt sich doch in unzähligen Fällen mit solcher Leichtigkeit vollziehen, dass zweifache, dreifache, ja vier-, fünf- und sechsfache Varianten der griechischen Texte durch einfache hebräische Wurzeln erklärt werden können und dass durch Nebeneinanderstellung der griechischen Varianten und der hebräischen Wurzelwörter ein ganz ähnliches Bild entsteht, wie in der Nebeneinanderstellung der griechischen Übersetzungsvarianten Alten Testamentes nach Aquila, Symmachus, den Septuaginta und Theodotion neben den alttestamentlichen Urtext in der Hexapla des Origenes.

Es besteht überhaupt zwischen den Übersetzungsarbeiten bezüglich des Alten Testamentes im zweiten Jahrhundert durch Theodotion, Aquila und Symmachus und den Übersetzungen der hebräischen Grundschrift Neuen Testamentes ein tiefer sachlicher, historisch-genetischer Zusammenhang. Das griechische Idiom der LXX bildete den Mutterstock wie für die genannten späteren Übersetzer des Alten Testamentes in der christlichen Zeit, so für die Übersetzungen des Urevangeliums und damit für die gleichzeitige Übertragung der im Mutterschoosse des biblisch-hebräischen Idioms geborenen neutestamentlichen Ideen in die griechische Gedankenwelt. Und dieses gewaltige Ringen der einfachen, tiefsinnigen und vieldeutigen semitischen Denk- und Sprachweise mit dem polyphonen und deshalb viel praeciseren griechischen Idiom schuf in den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung die Mannigfaltigkeit sowohl der alttestamentlichen Übersetzungsvarianten als der neutestamentlichen Evangelientexte mit ihren zahlreichen Übersetzungsvarianten auf Grund der hebräischen Evangelien-Quellenschrift, — ein Process, welcher durch das in jener Zeit stattfindende Ineinanderfliessen der jüdischen, der griechischen und der christlichen Gedankenwelt mächtig begünstigt wurde.

Digitized by Google

Aquila war ein pontischer Grieche, in Jerusalem getauft, dann zum Judenthume abgefallen. Theodotion aus Ephesus stand im Dienste des Marcionitismus, und Symmachus gehörte der ebionitischen Richtung an. Man sieht, wie eng diese nachchristlichen Übersetzer des Alten Testamentes mit den Kämpfen und den verschiedenen Geistesströmungen des Urchristenthums verwoben waren. Und wie sehr sie ihre neuen Ideen in die von ihnen verbesserten Übersetzungen des Alten Testamentes eintragen mochten, zeigt sich im weiteren Verlaufe dieser Untersuchungen deutlich bei dem Logion 17 (§ 9, 17. § 10, 17), welches Logion, obwohl ein echtes Herrenwort, von Theodotion und Symmachus in den Text von Jes. 24, 16 eingewoben worden war, an einer Stelle, wo der hebräische Urtext durchaus kein Recht, sondern nur eine äussere Veranlassung dazu gab. Was Papias von den hebräischen Logia Matthaei sagt: *ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος* —: das galt in dem Jahrhundert des Papias ebenso von den hebräischen Texten des Alten Testamentes. Die Übersetzung der LXX war nur der erste Wurf gewesen. Wie die canonischen Schriftsteller, wenn sie das Alte Testament griechisch citierten, den Septuaginta-Text häufig verbesserten, sobald es ihnen nöthig erschien, so banden sich auch die patristischen Autoren keineswegs an jenen ältesten griechischen Text; vielmehr ward jeder des Hebräischen einigermassen kundige Autor gegebenen Falls ein Hermeneut des Alten Testaments. Warum sollte man auch die Ehrfurcht, die man vor dem alttestamentlichen Urtext hegte, auf die oft so unvollkommenen Übersetzungen desselben ausdehnen? Dasselbe Phaenomen wiederholt sich bei der hebräischen Grundschrift des Neuen Testamentes. So gross die Ehrfurcht vor den Worten Jesu war, so frei fühlte man sich in der griechischen Einkleidung derselben. Und die verschiedenen Übersetzungen des hebräischen Urtextes wirkten in den Varianten und Mannigfaltigkeiten der Handschriften sowie in den Freiheiten der patristischen Citate so lange nach, als noch das Bewusstsein nicht erstorben war, dass man es bei diesen griechischen Texten eben nur mit verbesserungsfähigen und oft verbesserungsbedürftigen Übersetzungen zu thun habe.

Papias nennt keine bestimmten Übersetzer der Logia. Auch Hieronymus sagt von dem hebräischen Urevangelium des Matthäus:

Digitized by Google

quod quis postea in Graecum transtulerit, non satis certum est — de vir. ill. 3. —, eine Äusserung, welche zugleich als ein weiterer Beweis dafür dienen kann, dass Hieronymus die Urschrift des Matthäus mit dem Hebräerevangelium keineswegs identificierte, da derjenige, welcher wie Hieronymus das letztgenannte Evangelium aus dem Syrochaldäischen ins Griechische und Lateinische übersetzt hatte, von diesem Evangelium in keinem Falle hätte sagen können: quod quis postea in Graecum transtulerit, non satis certum est. Spätere Nachrichten nennen bestimmte apostolische Männer als Übersetzer des Urevangeliums. So sagt die Synopsis Scripturae S. (bei Athan. Opp. II, p. 202) in Betreff des hebräischen Matthäusevangeliums: *ἡρμηνεύθη δὲ ὑπὸ Ἰακώβου τοῦ ἀδελφοῦ τοῦ κυρίου τὸ κατὰ σάρκα.* Und diese Nachricht kehrt wieder als Unterschrift des Cod. 53: *τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον ἐξεδόθη ὑπ' αὐτοῦ ἐν Ἱεροσολύμοις μετὰ χρόνους η' τῆς τοῦ Χριστοῦ ἀναλήψεως· ἡρμηνεύθη δὲ ὑπὸ Ἰακώβου.* Ferner wird von Nicetas (Praef. ad Catenam in Matthaeum) und Eutychius (Annal. Tom. I. p. 328) der Evangelist Johannes als Übersetzer des hebräischen Matthäusevangeliums namhaft gemacht. Und damit stimmen wiederum eine Anzahl Codices-Unterschriften. So bei den Codd. 5. 29. 132. 133. 276: *τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον ἐξεδόθη ὑπ' αὐτοῦ ἐν Ἱεροσολύμοις μετὰ χρόνους η' τῆς τοῦ Χριστοῦ ἀναλήψεως· ἡρμηνεύθη δὲ ὑπὸ τοῦ Ἰωάννου.* Auch das oben unter Nr. 28 erwähnte Scholion sagt: *ἡρμηνεύθη δὲ ὑπὸ Ἰωάννου*, und Cod. Reg. 106 (vgl. oben Nr. 23) fügt an: *ἑρμηνευθὲν δὲ ὑπὸ Ἰωάννου.* Ebenso Theophylact. (Comm. in Matth. prooem.): *μετέφρασε δὲ τοῦτο Ἰωάννης ἀπὸ τῆς Ἑβραΐδος γλώττης εἰς τὴν Ἑλληνίδα.* In Cod. 293 wird ferner neben Johannes dem Theologen der Apostel Bartholomäus namhaft gemacht: *τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον ἐξεδόθη ὑπ' αὐτοῦ τοῖς ἐν τῇ ἀνατολῇ Ἑβραίοις ἐν Ἱεροσολύμοις μετὰ χρόνους η' τῆς τοῦ Χριστοῦ ἀναλήψεως· ὕστερον δὲ παρὰ Βαρθολομαίου τοῦ πανευφήμου ἀποστόλου ἑρμηνευθὲν τῇ Ἑλληνίδι διαλέκτῳ, ὡς δέ τινές φασιν, ὑπὸ Ἰωάννου τοῦ θεολόγου, οἳ καὶ ἀληθῶς εἰρήκασιν.* Anastasius Sinaita nennt sogar Paulus und Lucas. (In Hexaemeron lib. VIII: nam cum Matthaeus scripserit evangelium suum sermone Hebraico, fuit

alteratus et interpretando transmutatus sermo oris ejus a Luca et Paulo in vocem Graecam.) Endlich ist nach Fabricius (Cod. Apocr. I. p. 341) auch Barnabas als solcher bezeichnet worden, welcher das Matthäusevangelium aus dem Hebräischen ins Griechische übertragen habe. Alle diese späteren Nachrichten haben sichtlich keinen festen historischen Grund, sind aber merkwürdig als weitere Belege für die weit verbreitete und allgemein vorausgesetzte Existenz einer hebräischen Urschrift des Matthäus, zugleich aber auch als Abschattungen eines thatsächlichen Verhältnisses, insofern neben einem bestimmt ausgeprägten paulinisch-lucanischen Übersetzungstypus eine Gruppe von Übersetzungsvarianten sich unterscheiden lässt, mit welcher mehr judenchristlich gerichtete Schriftsteller, wie der erste Evangelist, der Apokalyptiker, der Verfasser des Jacobusbriefes, zusammentreffen, endlich auch gewisse Verwandtschaften zwischen dem johanneischen Typus und den Ignatianen namentlich in Betreff des Abendmahls (*ἡ σάρξ μου* = בְּשָׂרִי = *τὸ σῶμά μου*) auf eine von dem synoptischen Sprachcharakter abweichende Wiedergabe hebräischer Wurzelworte hindeuten. Selbstverständlich würde es für den Zweck der gegenwärtigen Untersuchung nicht erforderlich sein, die Verschiedenheiten der Übersetzungstypen ins Detail weiter zu verfolgen. Es möge genügen, zur Vergleichung mit einigen in Tabelle A. mitgetheilten Proben aus der Hexapla des Origenes in Tabelle B. eine Auswahl von Übersetzungsvarianten des Urevangeliums zusammenzustellen[1]).

Die nachfolgenden Beispiele aus der Hexapla des Origenes sind entnommen aus der von Martianay veranstalteten Sammlung in der Benediktiner-Ausgabe der Werke des Hieronymus Tom. II. p. 829 ff., und ist dabei nur die zweite Columne, welche die Aussprache der hebräischen Worte mit griechischen Lettern darstellt, weggefallen.

1) Ausserdem sei hingewiesen auf den von dem Verfasser in der Zeitschrift f. kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben (1888. Heft VI S. 279—295) veröffentlichten Artikel: Die Verwandtschaft zwischen den Paulinischen Schriften und den synoptischen Evangelien, in welchem S. 290—293 eine Anzahl von Übersetzungsvarianten des paulinisch-lucanischen Typus mit den hebräischen Wurzelwörtern vorgeführt ist.

Digitized by Google

A. Hexapla-Proben.

	A. T.	Aquila	Symmachus	Septuaginta	Theodotion
1.	מִקֶּדֶם	ἀπ' ἀρχῆς	Gen. 2, 8. ἐκ πρώτης	κατὰ ἀνατολάς	ἐν πρώτοις
2.	תְּשׁוּקָתֵךְ	συμμαχία σου	Gen. 3, 16. ἡ ὁρμή σου	ἡ ἀποστροφή σου	. . . .
3.	וַיִּשַׁע	καὶ ἀπεκλήθη	Gen. 4, 4. καὶ ἐτέρφθη	καὶ ἐπεῖδεν	καὶ ἐνεπύρισεν
4.	צֹהַר	μεσημβρινόν	Gen. 6, 16. διαφανές	ἐπισυνάγων	ἐπισυνάγων
5.	תַּרְדֵּמָה	καταφορά	Gen. 15, 12. κάρος	κάρος	ἔκστασις
6.	נָשָׂאתִי	ἦρα	Gen. 19, 21. ἐδυσωπήθην	ἐθαύμασα	. . . .
7.	אֶרֶץ הַמֹּרִיָּה	γῆν τὴν καταφανῆ	Gen. 22, 2. γῆν τῆς ὀπτασίας	γῆν τὴν ὑψηλήν	. . . .
8.	וַיִּתְרֹצֲצוּ	διερρύγνοντο	Gen. 25, 22. διέπλεον	ἐσκίρτων	. . . .
9.	שִׂטְנָה	ἀντικειμένη	Gen. 26, 21. ἐναντίωσις	ἐχθρία	. . . .
10.	חֲמֻשִׁים	ἐνοπλισάμενοι	Ex. 13, 18. καθωπλισμένοι	πέμπτῃ δὲ γενεᾷ	πεμπταίζοντες
11.	וְהָעֲרָבָה	καὶ ὁμαλή	Deut. 3, 17. καὶ πεδινή	καὶ ἡ Ἄραβα	καὶ ἐν δυσμαῖς
12.	מֵאֵצֶל הַנֶּגֶב	ἀπὸ τοῦ νότου	1. Sam. 20, 41. ἀπὸ μεσημβρίας	ἀπὸ τοῦ ὕπνου	. . . .
13.	בַּמְּצָדוֹת	ἐν ὀχυρώμασι	1. Sam. 23, 14. ἐν καταφυγαῖς	ἐν Μασερέθ	ἐν τοῖς σπηλαίοις
14.	בָּעֲרָבָה	ἐν ὁμαλῇ	1. Sam. 23, 24. ἐν πεδινῇ	καθ' ἑσπέραν	. . . .
15.	זֹעֵם	ἐμβριμούμενος	Ps. 7, 12. ἀπειλούμενος	ὀργὴν συνάγων	. . . .

Digitized by Google

	A. T.	Aquila	Symmachus	Septuaginta	Theodotion
			Ps. 22, 2.		
16.	שַׁאֲגָתִי	τοῦ βρυχήματός μου	τοῦ ὀδυρμοῦ μου	τῶν παραπτωμάτων μου	τῆς βοήσεώς μου
			Ps. 28, 7.		
17.	וַיַּעֲלֹז	καὶ ἐγαυριάσατο	καὶ ἱλαρώθη	καὶ ἀνέθαλεν	καὶ ἀνέθαλεν
			Ps. 56, 8.		
18.	הוֹרֵד	καταβίβασον	κατασεῖσαι	κατάξεις	καταβαλεῖς

B. Proben von Übersetzungsvarianten zu dem Urevangelium.

		Mc. 16, 9.	Mt 28, 1. Joh. 20, 1. Mc. 16, 2.
1.	אֶחָד	πρώτη	μία
		Mt. 10, 2. Lc. 6, 14 D. Hom. p. 6, 11.	Tryph. 106.
2.	אֶחָד	πρῶτος	εἷς
		Lc. 9, 57.	Mt. 8, 19.
3.	אֶחָד	τις	εἷς
		Lc. 10, 25.	Mt. 22, 35. Mc. 12, 28.
4.	אֶחָד	τις	εἷς
		Lc. 18, 18. Cl. Al. p. 937.	Mt. 19, 16. Mc. 10, 17.
5.	אֶחָד	τις	εἷς
		Lc. 6, 35. Eph. 4, 32. Ap. I, 16. Tr. 96.	Hom. p. 52, 3; 168, 30; 169, 8. Epiph. p. 639.
6.	טוֹב	χρηστός	ἀγαθός
		Mt. 13, 52.	Hom. p. 87, 34.
7.	יָשָׁן	παλαιός	ἀρχαῖος
		Lc. 11, 46.	Mt. 23, 4.
8.	כָּבֵד	δυσβάστακτος	βαρύς
		Lc. 19, 21. 22.	Mt. 25, 24.
9.	קָשֶׁה	αὐστηρός	σκληρός
		Lc. 19, 10. Mt. 18, 11 D.	Const. p. 39, 6. Clem. Al. p. 454.
10.	אֹבֵד	ἀπολωλός	πεπλανημένον
		Mt. 15, 24.	Epiph. p. 394.
11.	אֹבֵד	ἀπολωλός	πεπλανημένον
		Lc. 13, 29.	Hom. p. 86, 33.
12.	צָפוֹן	βορρᾶς	ἄρκτος
		Lc. 13, 29.	Hom. p. 86, 33.
13.	נֶגֶב	νότος	μεσημβρία
		Lc. 17, 37.	Mt. 24, 28.
14.	פֶּגֶר	σῶμα	πτῶμα

15.	קָרָא	Lc. 22, 34. Mc. 14, 30. Mt. 26, 34. φωνεῖν		Cod. Rain. κοκκύζειν
16.	בֵּרַךְ	Lc. 22, 19. 1. Cor. 11, 24a. εὐχαριστεῖν		Mc. 14, 22. Mt. 26, 26. εὐλογεῖν
17.	פָּרַס	Lc. 22, 19a. 1. C. 11, 24a. κλᾶν		Pseudo-Ign. p. 232, 23. θρύπτειν
18.	נִפְרָס	1. Cor. 11, 24b אc C3 Db L. κλώμενον		1 C. 11, 24b D*. Const. p. 255, 27. θρυπτόμενον
19.	שֵׂעָר	Mc. 1, 6D. δέρρη	Mc. 1, 6. τρίχες	Mt. 3, 4. ἔνδυμα τριχῶν
20.	חֵרֵף	Const. p. 20, 24. Herm. p. 186, 11. 1. Cor. 4, 12. 1. Petr. 4, 4. 14. Jac. 2, 7. βλασφημεῖν	Lc. 6, 22. ἐκβάλλειν τὸ ὄνομα ὡς πονηρόν	Mt. 5, 11. εἰπεῖν πᾶν πονηρόν
21.	טוֹב	Mc. 9, 43. 45. 47. Mt. 18, 8. 9. καλόν ἐστιν	Mt. 5, 29. 30. συμφέρει	Clem. Al. p. 949. αἱρετώτερον
22.	שְׁפַל־רוּחַ	Mt. 11, 29. ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ	Herm. p. 114, 8. ταπεινόφρων	2 Cor. 10, 1. ταπεινός
23.	מִצְוָה	Mt. 15, 6. ἐντολή	Epiph. p. 218. νόμος	Mc. 7, 13. λόγος
24.	הִפְרִיד	Clem. Al. p. 532. 549. διαλύειν	Mt. 19, 6. Mc. 10, 6. χωρίζειν	Mt. 19, 6D. ἀποχωρίζειν
25.	הִשְׁתַּחֲוָה	Lc. 5, 12. πίπτειν ἐπὶ πρόσωπον	Mc. 1, 40. γονυπετεῖν	Mt. 8, 2. προσκυνεῖν
26.	נָשָׂא	Lc. 6, 29. Did. 1, 4. Clem. Al. p. 307. 591. Apol. I, 16. αἴρειν	Athen. Leg. I. ἀφαιρεῖν	Mt. 5, 40. λαμβάνειν
27.	מוּת	Lc. 8. 42. ἀποθνήσκειν	Mt. 9, 18. τελευτᾶν	Mc. 5, 23. ἐσχάτως ἔχειν
28.	נָשָׂא	Mc. 8, 34. Lc. 9, 23. Mt. 16, 24. αἴρειν	Mt. 10, 38. λαμβάνειν	Lc. 14, 27. βαστάζειν
29.	חִיָּה	Lc. 17, 33. ζωογονεῖν	Lc. 17, 33 BL. Ebr. 10, 39. περιποιεῖσθαι	Mc. 8, 35. Lc. 9, 24. σώζειν

Digitized by Google

30.	רוּחוֹת	Lc. 10, 20. *πνεύματα*	Lc. 10, 20D. Tr. 36. Eus., Bas., Cyr., Orig. *δαιμόνια*		Hom. p. 99, 34. *δαίμονες*
31.	בַּקֵּשׁ	Lc. 11, 29; 1. Cor. 1, 22. *ζητεῖν*	Mt. 12, 39; 16, 4. *ἐπιζητεῖν*		Epiph. p. 332. *αἰτεῖν*
32.	דָּרַשׁ	Lc. 11, 50. *ἐκζητεῖν*	Epiph. p. 281. 698. *ζητεῖν*		Eus. Theoph. p. 125. Dem. p. 445. Apoc. 6, 10; 19, 2. Lc. 11, 50 AcL. *ἐκδικεῖν*
33.	הָרַג	Lc. 11, 51. *ἀπολλύναι*	Lc. 11, 51 D. Jac. 5, 6. Mt. 23, 35. *φονεύειν*		Tr. 16. Epiph. p. 281. *ἀποκτείνειν*
34.	הַשְׁחִית	Lc. 12, 33. *διαφθείρειν*	Const. p. 64, 3. Didasc. p. 265. *λυμαίνεσθαι*		Mt. 6, 19. Jac. 4, 14; Clem. Al. p. 942; Epiph. p. 502. *ἀφανίζειν*
35.	עָזַב	Lc. 15, 4. *καταλείπειν*	Const. p. 38, 11. *ἐᾶν*		Lc. 15, 4 D. Method. p. 686. Mt. 18, 12. *ἀφιέναι*
36.	יִסֵּר	Lc. 23, 16. 22. *παιδεύειν*	Mc. 15, 15. Mt. 27, 26. *φραγελλοῦν*		Joh. 19, 1. *μαστιγοῦν*
37.	נָשָׂא	Gal. 6, 2. Tr. 53. *Διδ.* VI, 2. Act. 15, 10. *βαστάζειν*	Mt. 11, 29. *αἴρειν*	Ephr. Syr. p. 103. *λαμβάνειν*	Act. Thom. p. 215. *δέχεσθαι*
38.	רַבִּי	Mt. 23, 8b. Clem. Al. p. 108. 435. 769. Jac. 3, 1. *διδάσκαλος*	Mt. 23, 10. Hippol. Eun. 10. *καθηγητής*	Mt. 23, 8a. *ῥαββεί*	1. Cor. 8, 6. *κύριος*
39.	נִסָּה	Hom. Cl. p. 92, 15. *πειρᾶσθαι*	Tr. 125. *ἀποτεύειν*	Mt. 4, 11. *ἀφιέναι*	Lc. 4, 13. *ἀποστῆναι*

Digitized by Google

40.	השתומם	Mc. 2, 12. *ἐξίστασθαι*	Mt. 9, 8. *φοβεῖσθαι*	Lc. 5, 26. *πλησθῆναι φόβου*		Lc. 5, 26 D. *πλησθῆναι θάμβους*
41.	הכה	Athen. Leg. I. Clem. Al. p. 9. *παίειν*	Lc. 6, 29. Clem. Al. p. 591. *τύπτειν*	Mt. 5, 39. Mac. p. 75. Dial. de r. f. p. 275. *ῥαπίζειν*		*Διδ.* I, 4. Const. p. 198, 14. *ῥαπίσματα διδόναι*
42.	הטה	*Διδ.* I, 4. Mt. 5, 39. *στρέφειν*	Clem. Al. p. 591. *παρατείνειν*	Hom. p. 147, 38. Mac. p. 75. *παρατιθέναι*		Tr. 18. Lc. 6, 29. *παρέχειν*
43.	השתנה	Herm. p. 68, 4; 126, 16. Orig. II, 466. Lc. 9, 29 D. *ἀλλοιοῦσθαι*	Lc. 9, 29. *ἕτερον γίνεσθαι*	2. Cor. 3, 18. Mt. 17, 2. Mc. 9, 2. *μεταμορφοῦσθαι*		Mac. p. 32. *μεταμείβεσθαι*
44.	השתחוה	Lc. 8, 41. *πίπτειν παρὰ τοὺς πόδας*	Mc. 5, 22. *πίπτειν πρὸς τοὺς πόδας*	Mc. 5, 22 D. *προσπίπτειν πρὸς τοὺς πόδας*		Mt. 9, 18. *προσκυνεῖν*
45.	האיר	Lc. 17, 24. *λάμπειν*	Lc. 17, 24 D. *ἀστράπτειν*	Hippol., Orig., Cyr., Mt. 24, 27. *φαίνεσθαι*		Mt. 24, 27 D. *φαίνειν*
46.	דמה	Basil. Bapt. p. 647. Clem. Al. p. 282. *ὅμοιον εἶναι*	Macar. p. 137. *ἐοικότα εἶναι*	Mt. 23, 27 B. *ὁμοιάζειν*	Mt. 23, 27. *παρομοιάζειν*	Ephr. p. 52. *παρομοιοῦσθαι*
47.	סור	Lc. 23, 27. 2. T. 2, 19. Epiph. p. 679. *ἀποστῆναι*	Mt. 7, 23. Apol. I, 16. *ἀποχωρεῖν*	Hippol. p. 122, 7. 9. Epiph. p. 700. Dial. p. 820. *ἀπέρχεσθαι*	Tr. 76. *ἀναχωρεῖν*	Ephr. p. 38, 106. Clem. R. II. p. 116, 11. *ὑπάγειν*
48.	הכה על־הלחי	Lc. 22, 64. *τύπτειν τὸ πρόσωπον*	Mt. 26, 67. *ῥαπίζειν*	Mc. 14, 65. *ῥαπίσμασιν βάλλειν*	Mt. 14, 65 D. *λαμβάνειν ῥαπίσμασιν*	Joh. 18, 22. *ῥάπισμα διδόναι*

Digitized by Google

49.	עור כבשים	Apol. I, 16. Tr. 35. δέρμα προβάτων	Const. p. 172, 23. δορὰ προβάτου	Iren. praef. 3. Epiph. p. 174. προβάτειος δορά	Clem. Al. p. 4. Pseudo-Ign. p. 230,18. κώδιον προβάτων		Mt. 7, 15. ἔνδυμα προβάτων
50.	אשר ראו	Mc. 9, 9. ἃ εἶδον	Lc. 9, 36. ὧν ἑώρακαν	Lc. 9, 36 D. ὧν ἐθεάσαντο	Exc. Theod. ap. Clem. Al. p. 968. ὃ εἴδετε		Mt. 17, 9. ὅραμα
51.	אולם	Mc. 14, 68. προαύλιον	Euseb. πρόαυλις	Mc. 14, 68 D. προσαυλή	Mc. 14, 68. Cod. 73. πρόπυλον		Mt. 26, 71. πυλών
52.	קל מן	Clem. Al. p. 936. ῥᾷον	Lc. 19, 25. Mt. 19, 24. Mc. 10, 25. εὐκοπώτερον	Clem. Al. p. 938. εὐκολώτερον	Clem. Al. p. 440. 950. θᾶττον		Mc. 10, 25 D. τάχιον
53.	מה־יועיל	Clem. Rom II. p. 118. 16. Clem. Al. p. 796. τί ὄφελος	Lc. 9, 25. ℵCD. Mc. 8, 36. ℵBL. τί ὠφελεῖ	Mc. 8, 36 ACD. Const. p. 127, 18. τί ὠφελήσει	Luc. 9, 25. Mt. 16, 26 CD. τί ὠφελεῖται		Orig., Cyr., Chrys., Mt. 16, 26 ℵBL. τί ὠφεληθήσεται
54.	בוא	Mt. 7, 13 ℵ[b] πορεύεσθαι	Orig. I, 228. ὁδεύειν	Macar. p. 109. διοδεύειν	Mt. 7, 13 L. ἔρχεσθαι	Clem. Al. p. 578. 625. διέρχεσθαι	Mt. 7, 13. εἰσέρχεσθαι
55.	היה כאשר	Hom. p. 52. 3. Clem. Al. p. 141. 482. 886. γίνεσθαι ὡς	Lc. 6, 36. γίνεσθαι καθώς	Epiph. p. 226. ὅμοιον γίνεσθαι	Clem. Al. p. 88. μιμεῖσθαι	Hom. p. 130, 7. Const. p. 25, 24. Diogn. p. 500 D. Eph. 5, 1. 1. P. 3, 13. μιμητὴν γίνεσθαι	Mt. 5, 48. ἔσεσθαι ὡς
56.	קרא	Lc. 6, 14. ὀνομάζειν	Lc. 6, 14 D. Tr. 100. ἐπονομάζειν	Hom. p. 6, 10. μετονομάζειν	Mc. 3, 16. ἐπιτιθέναι ὄνομα	Epiph. p. 137. ἐπικαλεῖν	Eus. Dem. 120. καλεῖν

Digitized by Google

57.	נָתַן	Jud. I, 4. Mac. p. 75. διδόναι	Athenag. Leg. I. ἐπιδιδόναι	Hom. p. 149, 19. Clem. p. 598. Thdrt. I, 24. προσδιδόναι	Orig. XVI, 279. Lomm. (Dial. d. r. f.) προστιθέναι	Mt. 5, 40. ἀφιέναι	Clem. Al. p. 591. παραχωρεῖν	Lc. 6, 29. μὴ κωλύειν
58.	טוֹב	Const. p. 142, 11 καλὸν ἦν	Mc. 9. 42. καλόν ἐστιν	Clem. Rom. I p. 76, 15. κρεῖττον ἦν	Ephraem Syr. p. 216. κρεῖσσον	Clem. Al. p. 244. αἱρετώτερον	Dial. d. r. f. p. 814. Mt. 18, 6. συμφέρει	Lc. 17, 2. λυσιτελεῖ

59. מִן Lc. 18, 14.

Lc. 18, 14 A. Basil., Cyr.: ἢ γὰρ ἐκεῖνος —, Basil. Eth. p. 278: ἤπερ ἐκεῖνος —, Antioch. p. 1102: ἢ ἐκεῖνος —, Lc. 18, 14. ℵBL. Orig. I, 490: παρ' ἐκεῖνον —, Lc. 18, 14 D: μᾶλλον παρ' ἐκεῖνον —, Eusth., Theophyl.: παρ' ὃ ἐκεῖνος —, Exc. Theod. ap. Cl. p. 1119ª., Doroth. XII. 403: ὑπὲρ ἐκεῖνον —, Orig. IV, 124: μᾶλλον αὐτοῦ.

Die auch nur in geringer Anzahl mitgetheilten Hexapla-Proben der Tabelle A. lassen deutlich die Schwierigkeiten erkennen, mit welcher die Übersetzer des Alten Testamentes zu ringen hatten, aber auch die Mannigfaltigkeit der griechischen Ausdrücke gegenüber den einfachen hebräischen Wurzeln. So sind *καταφορά, κάρος* (tiefer Schlaf), *ἔκστασις* für תַּרְדֵּמָה (A. 5), *ὁμαλή, πεδινή* für עֲרָבָה (A. 11. 14), *νότος, μεσημβρία* für נֶגֶב (A. 12), *ὀχύρωμα, καταφυγή* für מְצוּד (A. 13), *ἐμβριμεῖσθαι, ἀπειλεῖσθαι, ὀργὴν συνάγειν* für זָעַם (A. 15), *βρύχημα, βόησις, ὀδυρμός* für שְׁאָגָה (A. 16), *γαυριᾶν, ἱλαροῦσθαι* für צָהַל (A. 17), *καταβιβάζειν, κατάγειν, καταβάλλειν, κατασείειν* für הוֹרִיד (A. 18) als gute Synonyma und gleichwerthige Übersetzungsvarianten zu betrachten. Frei nach dem Sinn und nur dem Zusammenhang entsprechend ist בָּטַח mit *ἐμπυρίζειν* (A. 3), נָשָׂא mit *θαυμάζειν* und *δυσωπεῖσθαι* (A. 6), צָהַל mit *ἀναθάλλειν* (A. 17) wiedergegeben. Die Mehrdeutigkeit des Hebräischen zeigt sich, wenn קֶדֶם nicht blos mit *ἀνατολή*, sondern auch mit *ἀρχή* und *πρῶτος* (A. 1) verdolmetscht, oder wenn וַיִּשַׁע nicht blos auf בָּטַח (*ἐπιδεῖν*), sondern auch auf שָׁעַע (Pilp. *τέρπεσθαι*) zurückgeführt wird (A. 3). Eine wiederholte

Verwechselung von ערבה (πεδινή) und ערב (ἑσπέρα, δυσμή) liegt in A. 11. 14 vor. Ebenso ist in A. 16 von den LXX שׁאגה (βόησις) mit שׁגיאה (παράπτωμα), ferner in A. 4 von Aquila צֹהַר (φῶς) mit dem Dual צָהֳרַיִם (μεσημβρία) verwechselt worden. Eine Verwechselung einzelner Consonanten liegt vor in A. 4, wo die LXX und Theodotion anstatt צהר vielmehr צבר (Part. von צָבַר) = ἐπισυνάγων — gelesen haben müssen, ebenso in A. 13, wo die LXX anstatt מצדות die Lesart מצרת gefunden und, weil ihnen unverständlich, mit Μασερέθ wiedergegeben haben. Bei solchen Verwechselungen einzelner Consonanten und bei der Nichtvocalisierung der Texte mussten wie in diesen so in unzähligen anderen Fällen die grössten Missverständnisse entstehen. Schreibfehler, wie in A. 8 διέπλεον für das von Cod. Rom. beglaubigte διεπάλαιον, kamen dazu, um Sinnlosigkeiten zu erzeugen, wie in A. 12 ἀπὸ τοῦ ὕπνου für מֵאֵצֶל הַגֶּנֶב oder in A. 3 ἀπεκλήθη für וַיִּשַׁע, deren Genesis nicht immer nachgewiesen werden kann.

An solche und ähnliche Dinge, die für einen Kenner der Septuaginta und ihrer Tochterversionen nichts Neues enthalten, zu erinnern, ist nützlich, wenn es gilt, in Bezug auf die älteste hebräische Schrift des Neuen Testamentes das Vorhandensein von Übersetzungsvarianten im Verhältniss zu dem verloren gegangenen Urtext festzustellen und zu erläutern. Selbstverständlich konnte die Übersetzung dieser neutestamentlichen Urschrift bedeutend leichter sich vollziehen, sofern die darauf bezügliche mündliche Tradition noch lebendig, der Inhalt einfacher und klarer war und die ersten Übersetzungen jedenfalls sehr bald nach Abfassung der betreffenden Schrift und gewiss noch zu der Apostel Zeiten stattgefunden hatten. Dass gleichwohl auch hier manche Dunkelheiten auf ähnlichem Wege wie bei den alttestamentlichen Übersetzungen entstanden sind, kann man an dem unverständlichen φθόνος in Logion 54 und an der Verwechselung von בַּאֲשֶׁר (= ἐν ᾧ, ἐφ' ᾧ, ἐφ' οἷς) mit כַּאֲשֶׁר (οἷον) in Logion 39 deutlich ersehen.

Jedenfalls geht aber aus der Tabelle B mit Evidenz hervor, dass die zwischen den synoptischen Evangelientexten, den Lesarten der Codices und den patristischen Citaten sich zeigenden Differenzen in sehr vielen Fällen durch das Zurückgehen auf den hebräischen Urtext auf ebenso leichte als befriedigende Weise historisch-genetisch sich erklären lassen und zwar ganz in der-

Digitized by Google

selben Weise wie die Übersetzungsvarianten zu den hebräischen Texten des Alten Testamentes, — eine Erscheinung, welche in bestimmter Richtung auf den hebräischen Sprachcharakter der Urschrift hinweist. Dasselbe Resultat tritt zu Tage, wenn man aussercanonische Übersetzungsfragmente mit den canonischen Parallelen im Zusammenhang vergleicht.

Proben von aussercanonischen Übersetzungen des Urevangeliums.

1. *Matth. 25, 35. 36.*

[Hom. Clem. Ep. Clem. ad Jac. c. 9. p. 9, 8—11; Hom. Cl. III, 59. p. 55, 6—8; XI, 11. p. 109, 11—13; XII, 32. p. 132, 20—22.]

ἐπείνασα καὶ ἐθρέψατέ με· ἐδίψησα, καὶ ποτὸν παρέσχετέ μοι· ξένος ἤμην καὶ ἐδέξασθέ με· γυμνός, καὶ ἐνεδύσατέ με· ἐνόσησα καὶ ἐπεσκέψασθέ με· ἐν εἱρκτῇ ἤμην καὶ ἐβοηθήσατέ μοι.

Dass dieser Homilientext, wie er aus den angeführten Stellen der Clementinen sich ergiebt, eine aussercanonische Version des hebräischen Urtextes zu Mt. 25, 35. 36. darstellt, zeigt folgende Textvergleichung.

Canonischer Text Mt. 25, 35. 36.	Reconstruierter hebr. Quellentext.	Aussercanonischer Text der Clementinen.
a. *ἐπείνασα*	רָעֵב הָיִיתִי	*ἐπείνασα*
καὶ ἐδώκατέ μοι φαγεῖν	וַתַּאֲכִילוּנִי	*καὶ ἐθρέψατέ με*
b. *ἐδίψησα*	צָמֵא הָיִיתִי	*ἐδίψησα*
καὶ ἐποτίσατέ με	וַתַּשְׁקוּנִי	*καὶ ποτὸν παρέσχετέ μοι*
c. *ξένος ἤμην*	גֵּר הָיִיתִי	*ξένος ἤμην*
καὶ συνηγάγετέ με	וַתַּאַסְפוּנִי	*καὶ ἐδέξασθέ με*
d. *γυμνός*	עָרוֹם	*γυμνός*
καὶ περιεβάλετέ με	וַתַּלְבִּישׁוּנִי	*καὶ ἐνεδύσατέ με*
e. *ἠσθένησα*	חֹלֶה הָיִיתִי	*ἐνόσησα*
καὶ ἐπεσκέψασθέ με	וַתְּבַקְּרוּנִי	*καὶ ἐπεσκέψασθέ με*
f. *ἐν φυλακῇ ἤμην*	בַּכֶּלֶא הָיִיתִי	*ἐν εἱρκτῇ ἤμην*
καὶ ἤλθατε πρός με	וַתָּבֹאוּ אֵלָי	*καὶ ἐβοηθήσατέ μοι*

Digitized by Google

2. *Lc. 5, 24.* = *Mc. 2, 11.* = *Mt. 9, 6.*

[Clem. Al. Paedag. I, 2. p. 101.]

ὁ σωτήρ, ἀνάστα, φησὶ τῷ παρειμένῳ. τὸν σκίμποδα ἐφ' ὃν κατάκεισαι λαβὼν ἄπιθι οἴκαδε. παραχρῆμα δὲ ὁ ἄρρωστος ἐρρώσθη.

Dieses merkwürdige Evangelienfragment wird in seiner Eigenschaft als Bruchstück einer aussercanonischen Version des Urevangeliums ebenfalls sofort erkannt, wenn man dasselbe, wie im Nachfolgenden, neben die drei canonischen Parallelen und den reconstruierten hebräischen Urtext stellt.

Reconstruierter Urtext.	Clem. Al. p. 101.	Lc. 5, 24.	Mc. 2, 11.	Mt 9. 6.
וַיֹּאמֶר אֶל־ נְכֵה הָאֵבָרִים קוּם וְשָׂא אֶת־ עַרְשְׂךָ וְלֵךְ־ לֵךְ אֶל־בֵּיתֶךָ	*ἀνάστα, φησὶ τῷ παρειμένῳ, τὸν σκίμποδα ἐφ' ὃν κατάκεισαι λαβὼν ἄπιθι οἴκαδε.*	*εἶπεν τῷ παραλελυμένῳ· ἔγειρε καὶ ἄρας τὸ κλινίδιόν σου πορεύου εἰς τὸν οἶκόν σου.*	*λέγει τῷ παραλυτικῷ· ἔγειρε, ἆρον τὸν κράβαττόν σου καὶ ὕπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου.*	*λέγει τῷ παραλυτικῷ· ἔγειρε, ἀρόν σου τὴν κλίνην καὶ ὕπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου.*

Die Varianten

εἶπεν (Lc.) = *λέγει* (Mc. Mt.) = *φησί* (Cl.) = וַיֹּאמֶר

παραλελυμένος (Lc.) = *παραλυτικός* (Mc. Mt.) = *παρειμένος* (Clem.) = נְכֵה־הָאֵבָרִים

ἔγειρε (Lc. Mc. Mt.) = *ἔγειραι* (versch. Codd.) = *ἀνάστα* (Clem.) = קוּם

ἄρας (Lc.) = *ἆρον* (Mc. Mt.) = *λαβών* (Clem.) = וְשָׂא

κλινίδιον (Lc.) = *κράβαττος* (Mc.) = *κλίνη* (Mt.) = *σκίμπους* (Clem.) = עֶרֶשׂ

πορεύου (Lc.) = *ὕπαγε* (Mc. Mt.) = *ἄπιθι* (Clem.) = לֵךְ

εἰς τὸν οἶκόν σου (Lc. Mc. Mt.) = *οἴκαδε* (Clem.) = אֶל־בֵּיתֶךָ

liegen als Übersetzungsvarianten so offen vor Augen, dass man einen dreifachen Übersetzungstypus, den von Lucas, den von Marcus und dem canonischen Matthäus, und den von Clemens vertretenen bestimmt unterscheiden kann. Bezüglich des Wechsels von *ἔγειρε* und *ἀνάστα* ist auf § 10. Anm. 36, bezüglich der Übersetzung von נָשָׂא durch *αἴρειν* und *λαμβάνειν* auf Nr. 26., 28., 37. der vorstehenden Variantentabelle B, endlich wegen der Varianten *κλίνη*, *κλινίδιον*, *κράβαττος*, *σκίμπους*, עֶרֶשׂ, Reise-

Digitized by Google

bett, Feldstuhl, Sänfte, grabbatus, darauf zu verweisen, dass z. B. die Septuaginta עֶרֶשׂ Deut. 3, 11; Job 7, 13; Cant. 1, 6; Ps. 6, 7 mit *κλίνη*, Aquila aber Amos 3, 12 dasselbe עֶרֶשׂ mit *κράβαττος* verdollmetscht.

Eine Spur des von Clemens Al. gebrauchten aussercanonischen Übersetzungsfragmentes findet sich bei Lucian wieder, welcher in seiner Parodie Christi Philopseud. c. 11 von einem wunderbar Geheilten sagt: *αὐτὸς ἀράμενος τὸν σκίμποδα.*

3. *Lc. 12, 47. 48.*

[Origenes. Sel. in Thren. c. 2. Hom. in Jerem. XVI, 7. Opp. ed. Lommatzsch XIII, 194. XV, 299.]

δοῦλος ὁ εἰδὼς τὸ θέλημα τοῦ κυρίου καὶ μὴ ποιήσας κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ δαρήσεται πολλάς· ὁ δὲ μὴ εἰδὼς τὸ θέλημα τοῦ κυρίου καὶ μὴ ποιῶν αὐτὸ δαρήσεται ὀλίγας.

Der canonische Text von Lc. 12, 47. 48.

ἐκεῖνος ὁ δοῦλος ὁ γνοὺς τὸ θέλημα τοῦ κυρίου αὐτοῦ καὶ μὴ ἑτοιμάσας ἢ ποιήσας πρὸς τὸ θέλημα αὐτοῦ δαρήσεται πολλάς· ὁ δὲ μὴ γνούς, ποιήσας δὲ ἄξια πληγῶν, δαρήσεται ὀλίγας —,

leidet an einigen textkritischen Schwierigkeiten, sofern eine Anzahl von Texten, namentlich Cod. D, sowie die Lesarten bei Irenaeus, Ambrosius, Ephraem u. A., die Worte: *ἑτοιμάσας ἢ*, eine andere Textreihe aber, wie Cod. L., die altsyrischen, altitalischen und andere Versionen das *ἢ ποιήσας* weglassen und somit in jedem Falle einen einfacheren Text darstellen. Da nun das dem *ποιήσας* zu Grunde liegende עָשָׂה von den LXX mehrfach auch mit *ἑτοιμάζειν* übersetzt wird (vgl. Esth. 5, 14: אֲשֶׁר־עָשְׂתָה אֶסְתֵּר = *ὃ ἡτοίμασεν Ἐσθήρ* — Esth. 7, 9: אֲשֶׁר־עָשָׂה הָמָן = *ἡτοίμασεν Ἀμάν*): so lagen wahrscheinlich auch in diesem Falle bei Lc. 12, 48 von עָשָׂה zwei Versionen, die eine mit *ποιήσας*, die andere mit *ἑτοιμάσας*, vor, und der Redaktor des dritten Evangeliums hat, ähnlich wie Lc. 9, 25, beide Übersetzungen aufgenommen und, gewissermassen zur Auswahl durch *ἢ* verknüpft, nebeneinander gestellt. Bei Lc. 9, 25 kann man dieses Verfahren mit Bestimmtheit constatieren, da von diesem Logion drei canonische und mehrere aussercanonische Parallelen

Digitized by Google

vorhanden sind. Neben dem *ζημιοῦσθαι*, welches bei Mc. und Mt. vertreten ist, findet sich bei Justin Apol. I, 15. p. 62 auch folgende Fassung mit *ἀπολλύναι*: *τί γὰρ ὠφελεῖται ἄνθρωπος ἂν τὸν κόσμον ὅλον κερδήσῃ, τὴν δὲ ψυχὴν αὐτοῦ ἀπολέσῃ*; —, woraus hervorgeht, dass das Grundwort אָבַד sowohl mit *ζημιοῦσθαι* als mit *ἀπολλύναι* in den verschiedenen Versionen wiedergegeben war. Lucas nun nahm beide Versionen auf und schrieb: *τί γὰρ ὠφελεῖται ἄνθρωπος κερδήσας τὸν κόσμον ὅλον, ἑαυτὸν δὲ ἀπολέσας ἢ ζημιωθείς;* — indem er oder eine seiner Versionen zugleich das נַפְשׁוֹ der Quelle nicht mit Mc., Mt., Just. durch *τὴν ψυχὴν αὐτοῦ*, sondern graecisierend durch *ἑαυτόν* wiedergab. Ähnlich verfuhr er nun auch mit der doppelten Version *ἑτοιμάσας* und *ποιήσας* Lc. 12, 47.

Bestätigt wird diese Beobachtung durch den Origenestext, welcher seine vollständige Unabhängigkeit von Lc. 12, 47 durch die weitere Übersetzungsvariante *εἰδώς* (an Stelle des lucanischen *γνούς*) documentiert. Hiernach ergiebt sich folgender Urtext mit Übersetzungsvarianten.

Urtext.	Lucanische Redaktion.	Origenestext.	Ephraem p. 332.
וְהָעֶבֶד הַהוּא אֲשֶׁר יָדַע אֶת־ רְצוֹן אֲדֹנָיו וְלֹא עָשָׂה כִּרְצוֹנוֹ יֻכֶּה רַבּוֹת וַאֲשֶׁר לֹא יָדַע אֶת־רְצוֹן אֲדֹנָיו וְלֹא עָשָׂה יֻכֶּה מְעַטּוֹת׃	*ἐκεῖνος ὁ δοῦλος ὁ γνοὺς τὸ θέλημα τοῦ κυρίου αὐτοῦ καὶ μὴ ἑτοιμάσας ἢ ποιήσας πρὸς τὸ θέλημα αὐτοῦ, δαρήσεται πολλάς· ὁ δὲ μὴ γνούς, ποιήσας δὲ ἄξια πληγῶν, δαρήσεται ὀλίγας.*	*[ἐκεῖνος] ὁ δοῦλος ὁ εἰδὼς τὸ θέλημα τοῦ κυρίου καὶ μὴ ποιήσας κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ δαρήσεται πολλάς· ὁ δὲ μὴ εἰδὼς τὸ θέλημα τοῦ κυρίου καὶ μὴ ποιῶν αὐτὸ δαρήσεται ὀλίγας.*	*ἐκεῖνος ὁ δοῦλος ὁ γνοὺς τὸ θέλημα τοῦ κυρίου καὶ μὴ ποιήσας, δαρήσεται πολλάς.*

Das hohe Alter der von Origenes benutzten Version des Urtextes wird durch Jac. 4, 17 erkannt: *εἰδότι οὖν καλὸν ποιεῖν καὶ μὴ ποιοῦντι, ἁμαρτία αὐτῷ ἐστίν.* Erst durch den Origenestext wird die zwischen Lc. 12, 47 und Jac. 4, 17 bestehende Parallele, als aus der gemeinsamen vorcanonischen Quelle und deren hebräischem Urtexte geflossen, in exakter Weise erwiesen. Vgl. noch § 10. Anm. 51.

Digitized by Google

4. *Lc. 14, 8—11.*

[Einschaltung des Cod. Cantabr. nach Mt. 20, 28. Fol. 67b des Cod., bei Scrivener p. 59.]

Die bereits im vorigen Paragraphen unter Nr. 17 besprochene Einschaltung des Cod. D findet sich noch bei dem Syrer Curetons, in elf altlateinischen Versionen (Vercell., Veron., Colb. Par., Cantabr., Palat. Vindob., Corbej. ff.[1], ff.[2], Sangerm., Clarom. Vatic., Vatic., Sangall.), in sechs Vulgata-Handschriften (and em., Brit. Mus. Reg. 1, 13, Bodl. 857, Brit. Mus. Add. 24, 142 secunda manu, Reg. XVIII), in margine des Philoxenianischen Syrers (bei Adler. Assemanni MSS. II), in margine eines nitrischen MS. der syr. Peschito (Brit. Mus. Addit. 14, 456), in vier Codices der angelsächsischen Version, endlich bei Juvencus (330), Hilarius (354) und Leo M. (461). Eine Vergleichung dieser Einschaltung nach dem griechischen Texte mit den lateinischen (bzw. altsyrischen) Texten, sowie mit der canonischen Parallele nach der lucanischen Redaktion wird den Charakter derselben als eines aussercanonischen Übersetzungsfragmentes deutlich erkennen lassen. Von den zahlreichen Varianten der lateinischen Handschriften sind die wichtigsten in Klammern beigefügt.

Die lucanische Redaktion.	Cod. Cantabr.	Die altlateinischen Texte.
Lc. 14, 11. *ὅτι πᾶς ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται, καὶ ὁ ταπεινῶν ἑαυτὸν ὑψωθήσεται.*	*ὑμεῖς δὲ ζητεῖτε ἐκ μικροῦ αὐξῆσαι καὶ ἐκ μείζονος ἔλαττον εἶναι.*	vos autem quaeritis de pusillo [modico, minimo] crescere [extolli] et [Syr Cur nec] de majore [magno] minores esse [minui, minorari]
v. 8. *ὅταν κληθῇς ὑπό τινος εἰς γάμους, μὴ κατακλιθῇς εἰς τὴν πρωτοκλισίαν. μήποτε ἐντιμότερός σου ᾖ κεκλημένος ὑπ' αὐτοῦ,*	*εἰσερχόμενοι δὲ καὶ παρακληθέντες δειπνῆσαι μὴ ἀνακλίνεσθε εἰς τοὺς ἐξέχοντας τόπους, μήποτε ἐνδοξότερός σου ἐπέλθῃ,*	Intrantes [introeuntes] et rogati [vocati] ad cenam [cenare], nolite recumbere [ne discubueritis] in locis eminentioribus [superioribus], ne forte clarior [dignior, honoratior] te superveniat,

Digitized by Google

Die lucanische Redaktion.	Cod. Cantabr.	Die altlateinischen Texte.
v. 9. *καὶ ἐλθὼν ὁ σὲ καὶ αὐτὸν καλέσας ἐρεῖ σοι· δὸς τούτῳ τόπον, καὶ τότε ἄρξῃ μετὰ αἰσχύνης τὸν ἔσχατον τόπον κατέχειν.*	*καὶ προσελθὼν ὁ δειπνοκλήτωρ εἴπῃ σοι· ἔτι κάτω χώρει, καὶ καταισχυνθήσῃ.*	et accedens qui ad cenam vocavit te [cenae invitator] dicat tibi: adhuc deorsum [inferius, infra] accede, et confundaris [et erit tibi confusio] Syr. Cur. add.: in conspectu discumbentium.
v. 11. *ἀλλ' ὅταν κληθῇς, πορευθεὶς ἀνάπεσε εἰς τὸν ἔσχατον τόπον, ἵνα ὅταν ἔλθῃ ὁ κεκληκώς σε ἐρεῖ σοι· φίλε, προσανάβηθι ἀνώτερον· τότε ἔσται σοι δόξα ἐνώπιον πάντων τῶν συνανακειμένων σοι.*	*ἐὰν δὲ ἀναπέσῃς εἰς τὸν ἥττονα τόπον καὶ ἐπέλθῃ σου ἥττων, ἐρεῖ σοι ὁ δειπνοκλήτωρ· σύναγε ἔτι ἄνω. καὶ ἔσται σοι τοῦτο χρήσιμον*	si autem in loco inferiori [in locum minimum] recubueris et supervenerit te [adveniet] inferior [minor, humilior] te, dicet [dicat] qui te ad cenam vocavit [invitator cenae]: accede [collige] adhuc superius [sursum, in superiori loco] et erit tibi utilius [utile]. Cod. Palat. Vind. et Syr. Cur: et tunc erit tibi gloriam coram discumbentibus

Es ergeben sich sonach folgende Übersetzungsvarianten:

παρακαλεῖσθαι = *καλεῖσθαι* = vocari = rogari = נִקְרָא

ἀνακλίνεσθαι = *κατακλίνεσθαι* = recumbere = discumbere = יָשַׁב

ἐξέχων τόπος = *πρωτοκλισία* = locus eminentior, superior = הַמָּקוֹם הָרִאשׁוֹן

ἐνδοξότερός σου = *ἐντιμότερός σου* = dignior, honoratior te = נִכְבָּד מִמְּךָ

δειπνοκλήτωρ = *ὁ καλέσας* = qui ad cenam vocavit = cenae invitator = הַקֹּרֵא אֶל־הַמִּשְׁתֶּה

προσελθών = *ἐλθών* = accedens = יָבֹא

εἴπῃ σοι = *ἐρεῖ σοι* = dicat tibi = יֹאמַר אֵלֶיךָ

ἔτι κάτω χώρει = *δὸς τούτῳ τόπον* = adhuc deorsum accede = inferius accede = infra accede = סוּר־נָא לְמַטָּה

καταισχυνθήσῃ = *μετὰ αἰσχύνης* = confundaris = erit tibi confusio = וְהָיָה לְךָ כְּלִמָּה

τὸν ἥττονα τόπον = *τὸν ἔσχατον τόπον* = locus inferior, locus minimus = הַמָּקוֹם הָאַחֲרוֹן

σύναγε ἔτι = *φίλε, προσανάβηθι* = accede adhuc = collige adhuc = עֲלֵה־נָא

ἄνω = *ἀνώτερον* = superius = sursum = in superiori loco = לְמַעְלָה

χρήσιμον = *δόξα* = utile = utilius = gloria = כָּבוֹד.

Zur Erläuterung der schwierigeren unter diesen Übersetzungsvarianten bedarf es nur noch weniger Bemerkungen. Dem *ἐξέχων τόπος* (= הַמָּקוֹם הָרִאשׁוֹן) = *πρωτοκλισία*, entspricht in exakter Weise der entgegengesetzte Ausdruck: *ὁ ἔσχατος τόπος* = *ὁ ἥττων τόπος* = הַמָּקוֹם הָאַחֲרוֹן. Das Subst. *δειπνοκλήτωρ* = *ὁ καλέσας* = *ὁ κεκληκώς* = qui ad cenam vocavit = cenae invitator = הַקֹּרֵא אֶל־הַמִּשְׁתֶּה ist gebildet wie das Substantivum *κοσμοπλάνος* (*Διδ.* XVI, 4 = Const. VII, 32. p. 212, 4) = *ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην* (Apoc. 12, 9) = הַמְתַעֶה אֶת־הַתֵּבֵל oder wie *κοσμοκράτωρ* = *ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων*. Ferner wird es übrigens klar, dass der lucanische Ausdruck *εἰς γάμους* = *δειπνῆσαι* = ad cenam gerade so wie die Parallelen in dem bei Lucas anschliessenden Gleichnisse: *δεῖπνον μέγα* (Lc. 14, 16), *δεῖπνον* (Lc. 14, 17) = *γάμοι* (Mt. 22, 2. 3) auf das gemeinsame Stammwort מִשְׁתֶּה zurückzuführen sind, welches Gen. 29, 22 (וַיַּעַשׂ מִשְׁתֶּה = LXX: *ἐποίησε γάμον* = Aquila, Symmachus: *πότον*), Esth. 2, 18 (וַיַּעַשׂ הַמֶּלֶךְ מִשְׁתֶּה = LXX: *καὶ ἐποίησεν βασιλεὺς πότον* = Vulg.: et jussit convivium praeparari permagnificum), Esth. 9, 22 (לַעֲשׂוֹת אוֹתָם יְמֵי מִשְׁתֶּה = LXX: *ἄγειν ἡμέρας γάμων* = Vulg.: essentque dies isti epularum) von den alten Uebersetzern promiscue mit *γάμος*, *πότος*, convivium, epulae wiedergegeben wird. Man vgl. das convivium permagnificum der Vulgata (Esth. 2, 18) mit dem *δεῖπνον μέγα* Lc. 14, 16 und ausserdem: *οἱ εἰς τὸ δεῖπνον τοῦ γάμου τοῦ ἀρνίου κεκλημένοι* Apoc. 19, 6. — Im Weiteren sind die Varianten *συνάγειν* = *προσαναβαίνειν* = accedere = colligere = עָלָה nach Septua-

Digitized by Google

ginta 2. Chron. 2, 15 (16) zu beurtheilen, wo nach dem Cod. Al. das hebräische תְּעָלָה mit dem (von verschiedenen Kritikern irrthümlich in *σὺ ἄξεις* aufgelösten) *συνάξεις* übersetzt worden ist. Sodann das zweimalige *ἔτι* in den Phrasen: *ἔτι κάτω χώρει* und *σύναγε ἔτι ἄνω* ist jedenfalls als ein Ersatz für die hebräische Partikel נָא zu betrachten, welche den Imperativ mildert und den Befehl in höfliche Form kleidet, mithin an dieser Stelle, wo der Hausherr seinen Gästen halb bittend, halb befehlend naht, ganz am Platze war. In der lucanischen Redaktion ist diese freundliche Form des Imperativs durch das vorgesetzte *φίλε* ausgedrückt, welches in dem Fragmente des Cod. Cantabr. fehlt, so wie das *ἔτι* in dem lucanischen Texte fehlt. Zu dem *κάτω* (= deorsum, inferius, infra) und dem *ἄνω* (= *ἀνώτερον* = superius, sursum. in superiori loco) ist Kohel. 3, 21: הָעֹלָה הִיא לְמָעְלָה und הַיֹּרֶדֶת הִיא לְמַטָּה zu vergleichen. Die Varianten: *χρήσιμον*, utile, utilius = *δόξα*, gloria sind auf כָּבוֹד zurückzuführen. welches nicht nur Ehre und Ruhm, sondern auch Reichthum, Überfluss und Nutzen bedeuten kann.

Es restiert noch die Analyse derjenigen Worte, welche in der Einschaltung des Cod. Cantabr. an der Spitze stehen: *ὑμεῖς δὲ ζητεῖτε ἐκ μικροῦ αὐξῆσαι καὶ ἐκ μείζονος ἔλαττον εἶναι*, welche Worte in der lucanischen Redaktion ans Ende des Abschnitts gerückt sind mit dem scheinbar weit abweichenden Texte: *ὅτι πᾶς ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται, ὁ δὲ ταπεινῶν ἑαυτὸν ὑψωθήσεται*. Lc. 14, 11. Aber bei eingehender Analyse wird auch hier ein gemeinsamer hebräischer Quellentext offenbar. Nämlich *ὑψοῦσθαι* und *ὑψοῦν* dient bei den LXX sehr häufig zur Wiedergabe von גָּדַל, גָּדֵל, הִגְדִּיל. Vgl. Gen. 19, 13: כִּי־גָדְלָה צַעֲקָתָם = LXX: *ὅτι ὑψώθη ἡ κραυγὴ αὐτῶν*. Gen. 24, 35: וַיִּגְדָּל = LXX: *καὶ ὑψώθη*. Gen. 26, 13: וַיִּגְדַּל הָאִישׁ וַיֵּלֶךְ הָלוֹךְ וְגָדֵל עַד כִּי־גָדַל מְאֹד = LXX: *καὶ ὑψώθη ὁ ἄνθρωπος· καὶ προβαίνων μείζων ἐγένετο. ἕως οὗ μέγας ἐγένετο σφόδρα*. Gen. 48, 19: יגם היא יגדל = LXX: *καὶ οὗτος ὑψωθήσεται*. Jos. 3, 7: אָחֵל גַּדֶּלְךָ = LXX: *ἄρχομαι ὑψῶσαί σε*. Ebenso wird auch dasselbe Stammwort גָּדַל sehr häufig mit *αὐξάνειν* übersetzt. Vgl. 1. Sam. 2, 21: וַיִּגְדַּל הַנַּעַר = LXX: *καὶ ἐμεγαλύνθη τὸ παιδάριον*, Symmachus aber: *ηὐξήθη*. Gen. 21, 8: וַיִּגְדַּל הַיֶּלֶד = LXX: *καὶ ηὐξήθη τὸ παιδίον*. Gen. 25, 27:

וַיִּגְדְּלוּ הַנְּעָרִים = LXX: *ηὐξήθησαν οἱ νεανίσκοι.* Jos. 4, 14: גִּדַּל יְהוָה אֶת־יְהוֹשֻׁעַ = LXX: *ηὔξησε κύριος τὸν Ἰησοῦν.* Andererseits wird *ἐλάσσονα γίνεσθαι, ἐλαττονεῖν, ἐλαττοῦσθαι* vielfach gebraucht, um das hebräische מְעַט, הַמְעִיט auszudrücken. Vgl. Prov. 13, 11: יִמְעָט = LXX: *ἐλάσσων γίνεται.* Num. 26, 54: וְלַמְעַט תַּמְעִיט נַחֲלָתוֹ = LXX: *καὶ τοῖς ἐλάττοσιν ἐλαττώσεις τὴν κληρονομίαν αὐτῶν.* Es liegt also hier ein ganz ähnlicher Text zu Grunde, wie Joh. 3, 30. Man vergleiche:

Joh. 3, 30: *ἐκεῖνον δεῖ αὐξάνειν,*	*ἐμὲ δὲ ἐλαττοῦσθαι.*
Cod. D: *ὑμεῖς δὲ ζητεῖτε ἐκ μικροῦ αὐξῆσαι*	*καὶ ἐκ μείζονος ἔλαττον εἶναι*
Luc. 14, 11: *ὁ ταπεινῶν ἑαυτὸν ὑψωθήσεται*	*ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται.*

Übrigens ergiebt sich sowohl aus diesen Parallelen sowie aus der Lesart des Syrers Cur., dass das *καί* in dem Text des Cod. D auf einem Missverstande beruht oder dass ein *μηδὲ* nach *καί* aus Versehen in Wegfall gekommen ist. Die Jünger Christi sollen streben, aus Kleinem gross zu werden, nicht aber gross zu beginnen und klein zu enden. Nicht von Oben nach Unten, sondern von Unten nach Oben geht ihr Weg. Nur dieser Sinn entspricht der Gleichnissrede des Herrn, wonach uns nicht gelten soll: *ἔτι κάτω χώρει,* sondern: *σύναγε ἔτι ἄνω = προσανάβηθι ἀνώτερον.* Es ist mithin ferner klar, dass die lucanische Version der Sentenz mit *ὑψωθῆναι* und *ταπεινοῦσθαι* dem Contexte besser entspricht, als die starken, von dem aussercanonischen Übersetzer nicht überwundenen Hebraismen *ἐκ μικροῦ αὐξῆσαι* und *ἐκ μείζονος ἔλαττον εἶναι* in dem Fragmente des Cod. Cantabr. Endlich aus der altsyrischen Version mit dem zweifachen Zusatz: in conspectu discumbentium = coram discumbentibus — kann man ersehen, dass die Worte: *ἐνώπιον πάντων τῶν συνανακειμένων,* mit Ausnahme des bei Lucas beliebten *πάντων* (vgl. das in Lc. 7, 35 ebenfalls hinzugefügte, in der Parallele Mt. 11, 19 fehlende *πάντων*), welches *πάντων* auch Cod. D in Lc. 14, 10 mit den meisten Itala-Handschriften und anderen Codices weglässt, quellenmässig ist, dass sonach das Fragment des Cod. D, wie es jetzt vorliegt, auch einige Kürzungen erfahren. Immerhin aber ist es zweifellos, dass die wenigen redaktionellen Verschiedenheiten zwischen Lc. 14, 8—11 und dem

Digitized by Google

Fragment des Cod. Cantabr. unerheblich genug sind, um den Charakter dieser Einschaltung als eines Bruchstückes aus einer ausserecanonischen Version der hebräischen Urschrift nicht verdecken zu können. Und dieses Ergebniss ist um so werthvoller, als wir diese ausserecanonische Übersetzungsparallele zu einem canonischen Texte gerade demjenigen Evangeliencodex verdanken, welcher mit seinen Quellen am weitesten in die kirchliche Urzeit hinaufreicht und speciell auch Beiträge zu den Agrapha liefert.

Jedenfalls sind die unter 1—4 gegebenen Proben ausserecanonischer Übersetzungen des Urevangeliums wichtige Ergänzungen zu der unter B. mitgetheilten Tabelle von Übersetzungsvarianten.

Beide aber, sowohl die einzelnen Übersetzungsvarianten als die zusammenhängenden Übersetzungsfragmente, dienen

a) als Belege für den hebräischen Sprachcharakter der Urschrift.

b) folglich zugleich als ebensoviele Beweise für das Vorhandengewesensein einer solchen vorcanonischen Evangelienquelle, und

c) als Brücken des Verständnisses für Ursprung und Charakter der s. g. Agrapha als ausserecanonischer Fragmente jener Urschrift, welche grösstentheils nach dem synoptisch-canonischen, zum Theil auch nach einem ausserecanonischen Übersetzungstypus erhalten sind.

---

§ 7.

Zur Kritik der Agrapha.

Aus den in den vorigen Paragraphen besprochenen quellenkritischen Grundsätzen bezüglich der patristischen Evangeliencitate ergeben sich von selbst die Anhaltepunkte für eine zuverlässige Kritik der Agrapha und für eine möglichst sichere Unterscheidung echter und unechter Agrapha. Wenn nämlich die echten Agrapha als Fragmente des Urevangeliums zu betrachten sein sollen, so müssen die für die patristischen Evangeliencitate im Allgemeinen aufgestellten Kriterien auch für die

Digitized by Google

Citate aussercanonischer Evangelienfragmente Kraft und Giltigkeit haben. Es ergeben sich daraus folgende

Kriterien für die Prüfung der Agrapha.

1. Die Glaubwürdigkeit der citierenden Autoren.
2. Das Zusammentreffen mehrerer Autoren in ihren Citaten.
3. Die Stabilität der Citate bei demselben Autor.
4. Die Tendenzlosigkeit der Citate bezüglich ihres Inhalts.
5. Die Bestimmtheit der Citationsformeln.
6. Der Sprachcharakter der Agrapha:
   a. sprachliche Verwandtschaft mit den synoptischen Evangelien,
   b. Vorhandensein von Hebraismen,
   c. das Hervortreten von Übersetzungsvarianten, welche einen gemeinsamen hebräischen Urtext erkennen lassen.
7. Der Inhalt der Agrapha:
   a. sachliche Verwandtschaft mit den canonischen Herrenreden,
   b. inhaltliches Zusammentreffen mit den neutestamentlichen Lehrschriften,
   c. die Möglichkeit einer befriedigenden Exegese und eines dadurch zu gewinnenden bedeutungsvollen Gedankengehaltes.

Mit Hilfe dieser Kriterien ist in § 9 ein Textverzeichniss derjenigen Agrapha aufgestellt, welche entweder — wie es bei den meisten derselben der Fall ist — mit Bestimmtheit oder — wie es von einer Minderzahl gilt — mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit als echte Herrenworte, beziehungsweise als Fragmente einer aussercanonischen oder vorcanonischen Evangelienschrift, recognosciert werden können.

Dieses Verzeichniss umfasst 63 Agrapha, in 290 Citaten, und zwar kommen bei diesen Citaten folgende Schriftsteller in Betracht.

(Die beigefügten Ziffern und Lettern beziehen sich auf § 9.)

Digitized by Google

Übersicht der bei der Überlieferung der Agrapha betheiligten Autoren.

A. Canonische Autoren.

Nr.	Namen der Autoren	Zeitangabe	Nummern der Citate in § 9	Zahl der Agrapha	Zahl der Citate
1.	Paulus (abgesehen von den in § 9 nicht ausgedruckten Parallelen).		16^{b}. 19^{b}. 20^{a}. $24^{d. e. f. g. k}$. 31^{c}. 33^{b}. 34^{b}. 35^{d}. 37. 40^{b}. 42^{b}. 48^{c}. 48^{c}.	13	17
2.	Petrus		24^{h}. 24^{i}. 48^{b}. 49^{e}. 56^{c}.	4	5
3.	Jacobus		20^{c}. 52^{a}. 54. 55^{a}. 56^{a}.	5	5
4.	Johannes		19^{d}.	1	1
5.	Apokalypse		59^{b}.	1	1
6.	Acta		12^{a}.	1	1
	B. Codices.				
7.	Codex Cantabrigiensis		27.	1	1
	C. Patristische und überhaupt kirchliche Autoren.				
8.	Clemens Romanus	93—95	2^{a}. 12^{f}. 16^{i}. 18^{a}. 49^{c}. 55^{c}.	6	6
9.	Barnabas	96—125	10^{a}. 44^{a}. 59^{a}. 62^{a}.	4	4
10.	*Διδαχή*	120—150	1^{b}. 9^{e}. 12^{e}. 19^{c}. 35^{a}. 44^{b}. 53^{b}. 62^{c}.	8	8
11.	Hermas	130—160	9^{f}. 10^{c}. 35^{b}. 53^{a}. 56^{b}. 62^{b}.	6	6
12.	Zweiter Clemensbrief	140—160	7^{a}. 30. 46^{a}. 49^{d}.	4	4
13.	Polycarpus	† 166	2^{c}. 33^{a}. 48^{a}.	3	3
14.	Apelles	ca. 150	43, 23.	1	1
15.	Theodotion	vor 160	17^{e}.	1	1
16.	Justinus	ca. 165	21^{a}. 39^{a}. 40^{a}. 51.	4	4
17.	Clementinische Homilien	160—170	1^{l}. 11. 13. 16^{h}. 17^{a}. 21^{b}. 34^{a}. 42^{a}. 43, 18. 43, 19. 20. 38. 39. 40; $44^{c. d. e}$. 57.	11	18
18.	Schreiben aus Lugdunum u. Vienne	177	60.	1	1
19.	Ep. ad Diognetum	ca. 180	20^{b}.	1	1
20.	Hegesippus	ca. 180	16^{g}.	1	1
21.	Theophilus	nach 180	1^{a}.	1	1
22.	Irenaeus	seit 178	7^{b}.	1	1
23.	Symmachus	ca. 190	17^{e}.	1	1

Digitized by Google

Nr.	Namen der Autoren	Zeitangabe	Nummern der Citate in § 9	Zahl der Agrapha	Zahl der Citate
24.	Theodotus	ca. 190	8. 44[f].	2	2
25.	Pseudo-Cypr. De aleatoribus. De duobus montibus	ca. 199	36[a]. 36[b].	2	2
26.	Clemens Alexandrinus	† ca. 220	1[c]. 2[b]. 9[d]. 16[c]. 17[b]. 18[c]. 21[d]. 32[a]. 33[b]. 38. 39[b]. 41[a-g]. 43, 1. 41. 42. 43; 49[b]. 55[e]. 61[a].	16	20
27.	Hippolytus	ca. 220–230	6. 32[b]. 39[c].	3	3
28.	Tertullianus	† nach 220	26[c].	1	1
29.	Minucius Felix	nach 220	15[b].	1	1
30.	Origenes	185—254	4; 5[a]; 16[f]; 41[b. c. d. h. i]; 43, 2. 3. 27. 28. 29. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51; 44[g]. 47. 58[b].	8	24
31.	Dionysius Alexandrinus	† 265	43, 37.	1	1
32.	*Πίστις Σοφία*	ca. 250	43, 15.	1	1
33.	Didascalia	250—300	1[d. e]; 2[e. g]; 9[c]; 21[c]; 24[a]; 26[e]; 33[f]; 43, 21. 52; 45[b]; 49[a].	10	13
34.	Dial. de recta fide	ca. 300	33[c]; 33[d].	1	2
35.	Apostol. Kirchenordnung	ca. 300	1[f]; 15[a]; 18[b]; 62[d]; 62[e].	5	5
36.	Pamphilus	† 309	43, 4.	1	1
37.	Lactantius	† ca. 330	10[d].	1	1
38.	Eusebius	† 340	41[e]; 62[g] (60; 43, 37).	2	2
39.	Redactor der Constitutionen und Pseudo-Ignatianen	ca. 350	1[g. h. i]; 2[f. h]; 9[b]; 12[d]; 14[a. b. c]; 16[a]; 22[a. b]; 24[b. c]; 26[b]; 28; 31[a]; 31[b]; 33[e]; 43, 17. 22. 53; 44[h]; 45[a. d]; 50; 53[c]; 58[a]; 61[b. c. d]; 62[f].	19	33
40.	Caesarius	† 368	43, 11.	1	1
41.	Amphilochius	379—375	39[e].	1	1
42.	Athanasius	† 373	16[d]. 43, 54.	2	2
43.	Pseudo-Athanasius	—	43, 9. 55.	1	2
44.	Vita Syncleticae	—	33[g]; 43, 26. 65.	2	3
45.	Ephraem Syrus	† 378	35[c]; 41[f]; 55[b].	3	3
46.	Basilius M.	† 379	39[d]; 43, 6. 7. 8.	2	4
47.	Cyrillus Hierosol.	† 386	43, 5.	1	1
48.	Gregorius Nazianzenus	† 390	43, 56.	1	1

Digitized by Google

Nr.	Namen der Autoren	Zeitangabe	Nummern der Citate in § 9	Zahl der Agrapha	Zahl der Citate
49.	Macarius	† 391	2^{d}; 10^{b}; 23; 29; 45^{c}.	5	5
50.	Didymus	† 395	5^{b}.	1	1
51.	Ambrosius	† 397	43, 57; 43, 58.	1	2
52.	Epiphanius	† 403	3; 12^{b}; 16^{e}; 32^{c} (43, 23).	4	4
53.	Joh. Chrysostomus	† 407	17^{d}; 43, 13. 31. 59.	2	4
54.	Hieronymus	† 420	$25^{a.\,b}$; 39^{i}; 43, 30. 60. 61. 62.	3	7
55.	Consultationes Zachaei et Apollinis	ca. 421	39^{q}.	1	1
56.	Palladius	† 431	43, 14.	1	1
57.	Paulinus Nolanus	† 431	43, 69.	1	1
58.	Cassianus	† 432	43, 24. 25. 63. 64.	1	4
59.	Cyrillus Alexandrinus	† 440	43, 10. 34. 35. 36.	1	4
60.	Socrates	bis 439	43, 32.	1	1
61.	Nilus	† ca. 450	39^{f}.	1	1
62.	Theodoretus	† ca. 457	$17^{c.\,e}$.	1	2
63.	Procopius Gazaeus	ca. 550	43, 33.	1	1
64.	Gregorius M.	540—604	43, 66.	1	1
65.	Johannes Climacus	† 606	39^{g}.	1	1
66.	Anastasius Sinaita	ca. 680	9^{a}; 12^{c} (48^{d}. 39^{f}).	2	2
67.	Johannes Damascenus	ca. 760	17^{f}; 43, 12; 53^{d}.	3	3
68.	Elias Cretensis	ca. 787	39^{h}.	1	1
69.	Theodorus Studita	† 826	39^{k}; 43, 67.	2	2
70.	Petrus Siculus	ca. 870	43, 68.	1	1
71.	Theodorus Balsamo	ca. 1180	19^{a}; 39^{l}.	2	2
72.	Nicephorus Callisti	ca. 1320—50	43, 16.	1	1
73.	Nicephorus Gregoras	nach 1350	43, 12^{b}.	1	1
74.	Gennadius	ca. 1460	39^{n}.	1	1
75.	Johannes Geometra		39^{m}.	1	1
76.	(Cotelerius)	† 1686	53^{e}.	1	1

D. Apokryphische Literatur.

77.	Acta apostolorum		1^{k}; 40^{c}.	2	2
78.	Acta Philippi		48^{d}; 52^{b}.	2	2
79.	Acta Pauli et Theclae		46^{b}.	1	1
80.	Vita S. Antonii		39^{p}.	1	1
81.	Testamentum S. XL martyrum		39^{o}.	1	1

Digitized by Google

E. Altkirchliche Liturgien.

Nr.	Namen der Autoren	Zeitangabe	Nummern der Citate in § 9	Zahl der Agrapha	Zahl der Citate
82.	Liturgia Eccl. Constantinopolit.		22c.	1	1
83.	Liturgia D. Marci		22d.	1	1
84.	Liturgia Eccl. Antiochenae		22e.	1	1
85.	Liturgia S. Jacobi		22f.	1	1
			In Summa Citate:	63	290

Aus vorstehender Übersicht erkennt man das Verbreitungsgebiet der Agrapha, wobei man deutlich das allmähliche Versiegen der Quelle in den späteren Jahrhunderten wahrnimmt. Von der Mitte des fünften Jahrhunderts an ist es gewöhnlich je nur noch ein Logion, mit welchem einzelne kirchliche Autoren durch Agraphacitate betheiligt sind, und zwar handelt es sich dabei fast nur noch um die beiden Agrapha: *γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται* (§ 9, 43) und *ἐφ' οἷς ἂν εὕρω ὑμᾶς, ἐπὶ τούτοις καὶ κρινῶ* (§ 9, 39), welche beiden Herrenworte noch länger als die anderen in der kirchlichen Tradition sich erhalten haben. Dagegen sind in erster Linie die apostolischen Väter im Verhältniss zu dem geringen Umfange ihrer Schriften ziemlich bedeutend, ferner in ausgiebiger Weise die clementinischen Homilien, sowie die beiden Alexandriner Clemens und Origenes vertreten. Wichtige Beiträge liefern die Kirchenordnungen: *Διδαχή*, Didascalia, *Κανόνες ἐκκλησιαστικοί* und die Apostolischen Constitutionen. Unter allen Schriftstellern ragt an Reichhaltigkeit und Zuverlässigkeit der Citate der Redaktor der letztgenannten Schrift hervor, welcher mit dem Interpolator der Ignatianen jedenfalls identisch ist. Wenigstens wird die früher von Usher ausgesprochene und neuerdings von Ad. Harnack wieder vertretene Annahme von der Identität des Redaktors der Pseudo-Ignatianen und der Apostolischen Constitutionen durch die Vergleichung der Evangeliencitate vollauf bestätigt. Und zwar wird es durchaus wahrscheinlich, dass dieser Schriftsteller, welcher über ein ausgedehntes literarisches Material gebot, unter den

von ihm bearbeiteten alten Kirchenschriften auch ein Exemplar jener vorcanonischen Evangelienschrift benützen konnte, und die Vermuthung Harnacks, dass ihm die Bibliothek zu Caesarea offen gestanden habe, würde im Verein mit der Nachricht des Hieronymus, wonach in jener Bibliothek ein Exemplar des hebräischen Matthäus aufbewahrt wurde, es erklärlich machen, wie es kommen konnte, dass in verhältnissmässig so später Zeit noch einmal das Urevangelium zugleich mit anderen alten Quellenschriften, welche eben in dieser Bibliothek verwahrt werden mochten, auftauchen konnte.

Wenn bei den apostolischen Vätern in Anbetracht ihres hohen Alters, bei Justin und den Clementinen durch notorische Benützung vorzüglicher Evangelienquellen, bei Origenes mit seinem literärisch-kritischen Interesse für gute, alte Handschriften und Lesarten, bei dem Redaktor der Constitutionen im Hinblick auf die eben erwähnten Umstände die Glaubwürdigkeit der citierenden Autoren zu Gunsten der von ihnen überlieferten Agrapha — auch im Falle einer nur einmaligen Citation eines solchen aussercanonischen Herrenwortes — von vornherein schwer in die Wagschale fällt, so ist doch ein Zusammentreffen mehrerer Autoren in den Agraphacitaten für die kritische Beurtheilung derselben besonders willkommen. In dieser Hinsicht ist das Verhältniss aus folgendem Verzeichnisse zu erkennen, in welchem die beigefügten Nummern ebenfalls auf § 9 sich beziehen.

Agrapha nur einfach citiert.

Logion 36 Pseudocyprian de aleatoribus, 37 Paulus, 54 Jacobus, 27 Cod. Cantabr., 30 zweiter Clemensbrief, 51 Justin, 11. 13. 57 Clementinen, 8 Excerpta Theodoti, 38 Clemens Al., 6 Hippolyt, 4. 17 Origenes, 28. 50 Constitutionen, 60 Eusebius, 23. 29 Macarius, 3 Epiphanius, 36[b] Pseudocyprian de duobus montibus.

Agrapha mit je zwei Parallelcitaten.

Logion 34. 42 Paulus und Clementinen, 52 Jacobus und Acta Philippi, 59 Apocalypse und Barnabas, 7 zweiter Clemensbrief und Irenaeus, 46 zweiter Clemensbrief und Acta Pauli et Theclae, 58 Origenes und Constitutionen, 5 Origenes und Didy-

Digitized by Google

mus, 15 Apostol. Kirchenordnung und Minucius Felix, 25 Hieronymus mit zwei identischen Citaten.

Agrapha mit je drei Parallelen.

Logion 20 Paulus, Jacobus, Diognet, 40 Paulus, Justin, Acta apostolorum apocrypha, 31 Paulus und Constitutionen mit zwei Citaten, 56 Jacobus, Petrus, Hermas, 18 Clemens Rom., Apostol. Kirchenordnung, Clemens Al., 32 Clemens Al, Hippolyt, Epiphanius, 26 Tertullian, Didascalia, Constitutionen, 14 Constitutionen in drei Citaten.

Agrapha

mit je 4 Citaten Logia 10. 19. 21. 35. 45. 48. 61.
mit je 5 Citaten Logia 49. 53.
mit je 6 Citaten Logia 9. 12. 22. 55.
mit 7 Citaten Logion 62.
mit je 8 Citaten Logia 2. 17. 33. 44.
mit je 9 Citaten Logia 16. 41.
mit 10 Citaten Logion 24.
mit 12 Citaten Logion 1.
mit 16 Citaten Logion 39.
mit 69 Citaten Logion 43.

In sehr vielen Fällen wird die Glaubwürdigkeit der Citate verstärkt durch die Übereinstimmung in dem Wortlaute bei verschiedenen Schriftstellern, wie nicht minder durch die Stabilität des Wortlautes, mit welchem die Citate bei demselben Autor sich wiederholen. Vgl. namentlich die Logia 14. 24. 25. 41. 55.

Die Tendenzlosigkeit der Citate tritt ferner da besonders frappant hervor, wo stark judenchristliche Schriften, wie die Clementinen in Logion 13. 34. 42. oder so wenig paulinisch gerichtete Schriften, wie die Διδαχή in Logion 35, die Apostol. Kirchenordnung in Logion 15, die Constitutionen in Logion 14. 31 gerade mit Paulus in auffälligster Weise sich berühren.

Von hohem Interesse sind ganz besonders auch die Citationsformeln, mit welchen die Agrapha von den Autoren eingeführt werden. Bei den apostolischen Vätern, bei Justin, in den Clementinen, wo noch nirgends die canonischen Evangelien namentlich citiert werden, treten die Agrapha nicht blos in denselben Contexten, sondern auch ganz mit derselben Autorität und mit

Digitized by Google

ganz denselben Citationsformeln hervor, wie die übrigen Evangeliencitate. Ja, schon in dem ersten Clemensbriefe wird mit *γέγραπται* ein Agraphon auf schriftliche Quelle zurückgeführt, sowie die Clementinischen Homilien ihre Evangelienquelle wiederholt als *αἱ γραφαί* citieren. Vergl. namentlich das Logion 18 und 42. Dieselbe Bezeichnung klingt wieder bei Polycarp: *ἐν ταῖς γραφαῖς εἴρηται*. Vgl. Logion 33a. Auch das einfache *εἴρηται*, wo es vorkommt, wie in der *Διδαχή* bei Logion 35, in der Didascalia und den Constitutionen bei Logion 43, 21. 22. 53 setzt eine schriftliche Quelle voraus. Und wenn ein Autor auch nur in einem einzigen Falle ein Agraphon als aus schriftlicher Quelle stammend citiert, so kann man oft auf das Vorhandensein derselben schriftlichen Quelle schliessen, auch da, wo die Citationsformeln desselben Autors allgemeiner gehalten sind, ja selbst da, wo die Citate ohne erkennbares Subjekt mit dem unbestimmten *φησί, λέγει* eingeführt werden. Besonders merkwürdig ist Clemens Al., welcher vier Agrapha mit der Formel *ἡ γραφή* — nämlich 16c. 33. 38. 43, 1 — und ein Logion, nämlich 17c, mit Berufung auf ein anonymes Evangelium citiert.

Nachstehende Tabelle wird jedem Leser einen schnellen Überblick und ein selbständiges Urtheil über den Thatbestand ermöglichen.

Übersicht der Citationsformeln.

A. Citate ohne bestimmt erkennbares Subjekt.

1. *φησίν* — 10a (Barn.), 21d, 39b, 41a (Clem. Al.), 39d (Basil.), 55b (Clem. Rom. I.), 39o (Lambeccius).
2. *φησὶ γάρ* — 39m (Joh. Geometra).
3. *διὸ λέγει* — 37 (Paul.), 55a (Jac.).
4. *λέγει γάρ* — 16i (Clem. Rom. I.).
5. *ἄρα οὖν τοῦτο λέγει* — 46a (Clem. Rom. II.).
6. hoc enim ait — 39q (Consult. Zach.).
7. *καί* — nach vorausgegangener anderweiter Citationsformel — 3 (Epiphan.), 17c (Theodoret), 21a (Just.), 61a (Clem. Al.), 61b, 61c (Const.) — et — 39k (Theod. Studita).
8. *καὶ πάλιν* — 34a (Hom.), 43, 22 (Const.).
9. *καὶ ἀλλαχοῦ φησίν* — 33g (Vita Syncleticae).

Digitized by Google

10. διὸ καὶ ἀλλαχοῦ — 17d (Chrysost.).
11. τὸ μὲν ὃ δεῖ — 41b (Orig.).
12. ἀκούσωσι γὰρ τό· — 39n (Gennadius).
13. κατανοήσωμεν τό· — 41c (Orig.).

B. Citate, welche als Herrenworte deutlich erkennbar sind.

1. Das Subjekt ist aus dem Zusammenhang deutlich erkennbar: ὁ κύριος.

14. φησίν — 49b (Clem. Al.), 58b (Orig.).
15. ἐν τῷ φῆναι — 43, 39; 43, 19 (Hom.).
16. καὶ ἄλλοθι ἔφη — 34a (Hom.).
17. ὅθεν λέγει — 6 (Hippol.)
18. εἶπε γάρ — 21a (Just.).
19. οὕτως γὰρ εἶπεν — 43, 20; 43, 40 (Hom.).
20. εἶπε δὲ οὕτως — 51 (Just.).
21. καθὼς εἴρηκεν — 40a (Just.).
22. αὐτὸς γὰρ εἴρηκεν — 55b (Ephraem).
23. dixi vobis olim — 43, 15a. 15b. (Πίστις Σοφία).
24. προέλεγε γὰρ ἡμῖν, ὅτε ἐδίδασκεν — 15a (Duae Viae).
25. καὶ εἴρηται πάλιν ὑπ' αὐτοῦ — 9b (Const.).
26. αὐτοῦ διαταξαμένου — 22b (Const.).
27. καθὼς ἐνετείλατο — 2d (Macar.).
27b. ipso nos instruente et monente — 36b (Pseudo-Cypr.).

2. Citate mit ausdrücklicher Nennung des Subjektes.

28. καὶ ὁ Ἰησοῦς γοῦν φησίν — 47 (Orig.).
29. παρεγγυῶσιν ἡμῖν ὅ τε Χριστὸς καὶ ὁ τούτου ἀπόστολος — 43, 32 (Socrat.).
30. ἔμαθε γὰρ ἀπὸ τοῦ Ἰησοῦ — 41i (Orig.).
31. ait autem ipse salvator — 5a (Orig.).
32. ὁ σωτήρ φησιν — 41d (Orig.).
33. διό φησιν ὁ σωτήρ — 5b (Didym.).
34. ὡς καὶ ὁ κύριος καὶ σωτὴρ ἡμῶν ἔφη — 21c (Didasc.).

Digitized by Google

35. διὰ τοῦτο λέγει ὁ σωτήρ — 8 (Excerpta Theod.).
36. τοῦ σωτῆρος λέγοντος — 33g (Vita Syncleticae).
37. Salvatoris verba dicentis — 43, 30 (Hieron.).
38. monet dominus et dicit — 36 (Pseudo-Cyprian. de aleatoribus).
39. ὁ σωτὴρ ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστός, ὃς καὶ εἶπεν — 2e (Didasc.).
40. τὸν σωτῆρα εἰρηκέναι τό· — 43, 26; 43, 65. (Vita Synclet.).
41. ὁ σωτὴρ ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστός, ὃς καὶ ἐδίδαξεν ἡμᾶς λέγων — 2f (Const.).
42. dominus dicebat — 7b (Iren.).
43. φησὶν ὁ κύριος — 2b (Clem. Al.), 32a (Clem. Al.), 39f (Nil.).
44. τοῦ κυρίου λέγοντος — 23 (Macar.).
45. λέγει δὲ κύριος — 59a (Barn.).
46. ὅτι λέγει κύριος — 49a (Didasc.).
47. ὁ κύριος ἀγαθὸς ὢν λέγει — 33c (Dial. de recta fide).
48. ὁ κύριος εἶπεν — 30 (Clem. Rom. II).
49. ὁ κύριος ὀνειδίζων ἔλεγεν — 58a (Const.).
50. λοιπὸν ὁ κύριος ἔλεγεν αὐτοῖς — 29 (Macar.).
51. εἶπεν ἡμῖν ὁ κύριος — 41f (Ephraem).
52. ἐπεὶ καὶ ὁ κύριος εἶπεν — 9a (Anastas.), 9b (Const.).
53. διὸ καὶ ὁ ἡμέτερος κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἶπεν — 39a (Just.)
54. πῶς δὲ οὐχὶ καὶ νῦν ἐρεῖ τῷ τοιούτῳ ὁ κύριος — 28 (Const.).
55. ὡς ὁ κύριος εἶπεν — 21b (Hom.).
56. ἀπηγγείλατο ὁ κύριος — 52a (Jac.).
57. ὁ κύριος πικρῶς καὶ ἀποτόμως ἀπεφήνατο λέγων — 50 (Const.).
58. εὐλόγως ὁ διδάσκαλος ἡμῶν ἔλεγεν — 43, 18; 43, 38 (Hom.).
59. ὁ τῆς ἀληθείας προφήτης (sc. ἔφη) — 44e (Hom.).
60. ὁ τῆς ἀληθείας προφήτης ἔφη — 13 (Hom.).
61. ὡς ὁ ἀληθὴς εἴρηκεν ἡμῖν προφήτης — 11 (Hom.).
62. ὡς ὁ ἀληθὴς ἡμῖν προφήτης εἴρηκεν — 44c (Hom.).
63. μνημονεύοντες ὧν εἶπεν ὁ κύριος διδάσκων — 2c (Polyc.).

Digitized by Google

64. *μεμνήμεθα τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ διδασκάλου, ὡς ἐντελλόμενος εἶπεν ἡμῖν* — 17a (Hom.).

3. *λόγοι* und *λόγια*.

65. *οὗτοι οἱ λόγοι πιστοὶ καὶ ἀληθινοί εἰσιν* — 59b (Apoc.).
66. *μεμνημένοι τῶν λόγων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, οὓς ἐλάλησεν διδάσκων* — 2a (Clem. Rom. I.).
67. *μνημονεύειν τε τῶν λόγων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, ὅτι αὐτὸς εἶπεν* — 12a (Act.).
68. *μνημονεύετε τῶν λόγων κυρίου, ὅτι αὐτὸς εἶπεν* — 12b (Epiph.).
69. *φασὶ γὰρ τὰ λόγια* — 45a (Pseudo-Ign.).

4. *ἐντολή*, mandatum, praeceptum.

70. *κατὰ τὴν ἐντολήν* — 12e (*Διδ.*).
71. secundum praeceptum domini — 43, 24; 43, 63 (Cassian.).
72. *τὴν ἐντολὴν Ἰησοῦ λέγουσαν* — 43, 27; 43, 47 (Orig.).
73. *τῆς ἐντολῆς λεγούσης* — 48d (Anast. Sin.).
74. illud mandatum, quod ait (sc. Christus) — 43, 3 (Orig.).
75. istud mandatum — 43, 4 (Pamphil.).
76. *λαβόντες ἐντολὴν παρ' αὐτοῦ* — 14a (Const.).
77. *ὅτι κυρίου ἐστὶν ἐντολή* — 24k (Paulus).
78. *ἐπιταγὴν ἔχοντες παρὰ κυρίου* — 62e (Duae Viae).
79. *ὁ σωτὴρ ἀναμιμνήσκων αὐτῷ τῆς ἐντολῆς αὐτοῦ λεγούσης* — 48d (Acta Phil.).

C. Citate schriftlicher Quellen als solche erkennbar.

1. *εἴρηται*, dictum.

80. *ὅθεν εἴρηται* — 14f (Exc. Theod.).
81. *ὅτι εἴρηται αὐτοῖς* — 43,21; 43,52 (Didasc.), 43,22; 43,53 (Const.).
82. *ἀλλὰ καὶ περὶ τούτου δὴ εἴρηται* — 35a (*Διδ.*).
83. *καὶ γὰρ εἴρηται πάλιν ὑπ' αὐτοῦ* — 9b (Const.).
84. nam et praecesserat dictum (domini) — 26c (Tert.).

2. *εὐαγγέλιον*.

85. *κατὰ τὸ εὐαγγέλιον* — 62g (Euseb.).
86. secundum illam evangelicam parabolam — 43, 25; 43, 61 (Cassian.).

Digitized by Google

87. Tale quid et illud Evangelii sonat — 25a (Hieron.).
88. εὐαγγελικὸν ῥῆμα τὸ λέγον — 19a (Balsamo).
89. evangelicus sermo — 43, 63 (Cassian.).
90. ἐν εὐαγγελίῳ εἶναι τό· — 33d (Dial. de recta fide).
91. ὁ τῶν ὅλων θεὸς ἐν εὐαγγελίοις φησί — 43, 11 (Caesarius).
92. οὕτως γὰρ ἔφη ἐν τῷ εὐαγγελίῳ — 43, 23 (Epiph.).
93. λέγει γὰρ ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ — 7a (Clem. R. II.).
94. παρήγγειλεν ὁ κύριος ἔν τινι εὐαγγελίῳ — 17b (Clem. Al.).
95. καὶ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ ἀναγέγραπται — 4 (Orig.).

3. γραφή, γραφαί.

96. ὅθεν ἡ γραφὴ εἰκότως εὐαγγελίζεται — 16c (Clem. Al.).
97. εἰκότως ἄρα καὶ ἡ γραφὴ παραινεῖ — 43, 1 (Clem. Al.).
98. φησὶν ἡ γραφή — 33b; 38 (Clem. Al.); 43, 14 (Pallad.).
99. λέγει δὲ αὐτοῖς ἡ γραφή — 55e (Clem. Al.).
100. λέγει γὰρ ἡ γραφή — 26a (Didasc.); 26b (Const.).
101. ἢ δοκεῖτε ὅτι κενῶς ἡ γραφὴ λέγει — 54 (Jac.).
102. ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ — 60 (Euseb.).
103. κατὰ τὴν γραφήν — 43, 2 (Orig.).
104. ὡς αἱ γραφαὶ λέγουσιν, ἔφη — 42a (Hom.).
105. καθὼς ἐν ταῖς γραφαῖς εἴρηται — 33a (Polyc.).

4. γέγραπται, ἐγράφη.

106. καθὼς γέγραπται — 31a; 43, 53 (Const.).
107. ἀλλὰ καθὼς γέγραπται — 16b (Paulus).
108. γέγραπται γάρ — 18a (Clem. Rom. I.).
109. δι' ἡμᾶς ἐγράφη — 20a (Paulus).

5. θεῖος λόγος.

110. ἡμᾶς ὁ θεῖος λόγος παρεγγυᾷ — 43, 16 (Niceph.).
111. εἶπεν ὁ θεός — 39g (Joh. Climacus).
112. τοῦ θεοῦ τοῦ ἐντειλαμένου — 41h (Orig.).
113. καὶ ὡς ἐκ θείας φωνῆς φασίν — 39i (Balsamo).

Digitized by Google

6. στερεὸς θεμέλιος τοῦ θεοῦ.

114. ὁ μέντοι στερεὸς θεμέλιος τοῦ θεοῦ ἕστηκεν, ἔχων τὴν σφραγῖδα ταύτην — 31c (Paulus).

Aus vorstehender Tabelle ist die Wichtigkeit und Bedeutung der Citationsformeln erst voll zu ersehen. Nicht weniger als gegen 90 Citate werden in erkennbarer Weise unmittelbar auf den Herrn zurückgeführt. Bei 48 Citaten wird eine schriftliche Quelle, nämlich 10mal als ἡ γραφή oder αἱ γραφαί, 5mal mit γέγραπται oder ἐγράφη, 6mal mit εἴρηται (bezw. dictum), 10mal mit ἐντολή, ἐπιταγή, mandatum, 5mal als θεῖος λόγος oder mit verwandten Ausdrücken, 11mal als εὐαγγέλιον namhaft gemacht oder angedeutet, welches alles um so bedeutungsvoller ist, als von Bezugnahme auf apokryphische Evangelien in allen diesen Citationsformeln nicht die geringste Spur sich findet.

Wenn von den 290 Citaten des in § 9 gegebenen Textverzeichnisses 170 Citate ohne jegliche Citationsformeln geblieben sind, so müssen in solchen Fällen die anderen Kriterien, namentlich die inneren Indicien, entscheiden, unter denen der Sprachcharakter der betreffenden Logia obenan steht.

Dass der Sprachcharakter der Agrapha wesentlich derselbe ist, wie derjenige der synoptischen Evangelien (namentlich übereinstimmend mit dem ersten und dritten, weniger mit dem zweiten canonischen Evangelium), kann auf Schritt und Tritt wahrgenommen werden. Beispielsweise vergleiche man besonders die Agrapha 1. 6. 36. 58. 59, sowie die Erläuterungen dazu in § 10. Wenn bisweilen ein abweichender Sprachcharakter fühlbar wird, so ist dies jedoch noch keine entscheidende Instanz gegen die Echtheit des betreffenden Logion, da man nicht vergessen darf, dass neben den vorherrschenden Übersetzungen des hebräischen Urtextes nach dem synoptisch-canonischen Typus auch solche griechische Texte sich finden, welche, obwohl von diesem Typus abweichend, doch auf die hebräische Quelle zurückweisen, wie man solches namentlich bei dem am besten beglaubigten Logion von den δόκιμοι τραπεζῖται mit Exaktität feststellen kann. Denn von diesem Logion sind neben dem paulinisch-canonischen Übersetzungstypus (43, 1—9) auch eine Anzahl davon völlig verschiedener Übersetzungen (43, 10—17) vorhanden gewesen, sodass um

Digitized by Google

so besser der hinter allen Varianten liegende hebräische Quellentext zu erkennen ist. Oft genug tritt dieser hebräische Grundtext auch da, wo nur eine einfache Version desselben vorhanden ist, sofort deutlich erkennbar uns entgegen, indem die vorhandenen Hebraismen den griechischen Text nach seiner Abstammung aus einem hebräischen Grundtexte auf den ersten Blick erkennen lassen. Vgl. die Agrapha 28. 36. 37. 38.

Wo aber der Wortlaut der griechischen Texte differiert, da wird die Möglichkeit der Zurückführung dieser Differenzen auf einen gemeinsamen hebräischen Quellentext der sicherste Beweis für die Abstammung der betreffenden Logia aus einer hebräischen, vorcanonischen Quelle. Indem der Nachweis hiervon den kritischen und exegetischen Bemerkungen in § 10 überlassen bleiben muss, wird dagegen eine Tabelle der in der Agrapha-Literatur vorkommenden Übersetzungsvarianten und ihrer etwaigen hebräischen Wurzelwörter hier am Platze sein.

Verzeichniss der in den Agraphis enthaltenen Übersetzungsvarianten.

1.	לא אבה	a *μὴ βούλεσθαι*	bfikl *μὴ θέλειν*	cdegh *μισεῖν*
2.	רחם	abc *ἐλεᾶν*	Lc. 6, 36. *οἰκτίρμονα εἶναι*	Mt. 5. 7. *ἐλεήμονα εἶναι*
2.	סלח	abcdef *ἀφιέναι*	Lc. 6, 37. *ἀπολύειν*	—
2.	מדד בה	a *μετρεῖν ἐν αὐτῷ*	Lc. 6, 38. bc *ἀντιμετρεῖν*	Hom. p. 174. *μετρεῖν τῷ ἴσῳ*
9.	?	abd *δύνασθαι βοηθεῖν ἑαυτῷ*	e *μὴ χρείαν ἔχειν*	f *μὴ θλίβεσθαι*
9.	?	abc *ἀποδιδόναι λόγον*	c *διδόναι δίκην*	f *τίνειν δίκην*
10.	צריך	a *ὀφείλειν*	Act. 14, 22. c *δεῖ* d necesse est	b *χρή*
10.	התענה	a *πάσχειν*	Act. 14, 22. b *θλίβεσθαι*	d perpeti
12.	טוב	b *ἀγαθόν*	Act. 20, 35. cde *μακάριον*	f *ἥδιον*
12.	מן	f *ἤ* d *ἤπερ*	Act. 20, 35. ab *μᾶλλον ἤ*	c *ὑπέρ*
13.	המכשלות	Mt. 18, 7. *τὰ σκάνδαλα*	R. 3, 8 Hom. p. 130. *τὰ κακά*	Lc. 17, 1. *τὰ σκάνδαλα*
16.	הצדיקים	aefgh *οἱ δίκαιοι*	cd *οἱ ἅγιοι*	Mt. 25, 46. *οἱ δίκαιοι*

Digitized by Google

16.	הָלַךְ	a πορεύεσθαι	d ἐξέρχεσθαι	Mt. 25, 46. ἀπέρχεσθαι
16.	אָחַז	ach κληρονομεῖν	—	e λαμβάνειν
16.	בְּ	a ἐν	—	c ἐπί
17.	בְּנֵי בֵיתִי	ab οἱ υἱοὶ τοῦ οἴκου μου	—	cdef οἱ ἐμοί
19.	עָבַר	c παρέρχεσθαι	1. Cor. 7, 31. a παράγειν	d παράγεσθαι
20.	חִכָּה	b προσδοκᾶν	—	c ἐκδέχεσθαι
21.	מַחֲלֹקֶת	ac σχίσμα	1. Cor. 11, 18. σχίσμα	b φιλαρχία
30.	הַשְּׁנַיִם	Cl. R. II. p. 128. τὰ δύο	Eph. 2, 14. 16. τὰ ἀμφότερα	—
33.	חֵמָה	acdg παροργισμός	Eph. 4, 26. παροργισμός	be ὀργή
34.	הָרַע	a ὁ πονηρός	Eph. 4, 27. ὁ διάβολος	—
34.	נָתַן תֹּאֲנָה	a πρόφασιν διδόναι	Eph. 4, 27. τόπον διδόναι	—
35.	יָגַע	a ἱδροῦσθαι	Eph. 4, 28. κοπιᾶν	bc ἐργάζεσθαι
35.	צְדָקָה	a ἐλεημοσύνη	Eph. 4, 28. τὸ ἀγαθόν	bc τὸ ἀγαθόν
35.	?	c ὁ χρείαν ἔχων	Eph. 4, 28. ὁ χρείαν ἔχων	b ὑστερούμενος
35	נָתַן	ab διδόναι	Eph. 4, 28. μεταδιδόναι	c μεταδιδόναι
36.	הֶעֱצִיב	contristare	Eph. 4, 30. λυπεῖν	Herm. θλίβειν
37.	עוּר	Hippol. ἐξεγερθῆναι	Eph. 5, 14. ἀναστῆναι	—
39.	הִשִּׂיג	b l nopq εὑρίσκειν	Phil. 3, 12. a καταλαμβάνειν	m αἱρεῖν
39.	בַּאֲשֶׁר	a ἐν οἷς eghlno ἐν ᾧ	Phil. 3, 12. ἐφ᾽ ᾧ bc ἐφ᾽ οἷς	m ἔνθα
39.	בָּזֹאת	a ἐν τούτοις ehno ἐν τούτῳ g ἐν αὐτῷ	bc ἐπὶ τούτοις	m κεῖθι
40.	אֲחֻזָּה	a κατοίκησις	Phil. 3, 20. πολίτευμα	c possessio
41.	בִּקֵּשׁ	a αἰτεῖσθαι bcde αἰτεῖν	Col. 3, 1. ζητεῖν	f μεριμνᾶν
41.	אֲשֶׁר בָּאָרֶץ	bcd τὰ ἐπίγεια	Col. 3, 2. τὰ ἐπὶ τῆς γῆς	f ἐπὶ γῆς

Digitized by Google

42.	הַמְנַסֶּה, הָרָע	a ὁ πονηρός	1. Th. 3, 5. ὁ πειράζων	—
43.	שֻׁלְחָנִי	1. 2. 5. 6—16. 18—23. 26 etc. τραπεζίτης	17. 52. ἀργυρονόμος	56. ἀργυρογνώμων
43.	בָּחוּן	1. 2. 5. 6 etc. δόκιμος	17. ἐπιστήμων	34. φρόνιμος
43.	בָּחַן	Ebr. 5, 14. 43, 12 etc. διακρίνειν	1. Th. 5, 21. 43, 2. 7 etc. δοκιμάζειν	52. κρίνειν
43.	אָחַז	13. 56. δέχεσθαι	1. Th. 5, 21. 43, 1. 5—8. 16. 27. 31 etc. κατέχειν	16. αἱρεῖσθαι
43.	הַטּוֹב	16. 49. 52. τὸ ἀγαθόν	1. Th. 5, 21. 43, 1. 2. 5. 7. 8. 9. 27. 31 etc. τὸ καλόν	6. 10. 11. 13. 14. 17. 38 etc. τὸ δόκιμον
43.	מָאַס	1. 45. 49. ἀποδοκιμάζειν	2. 5—9. 27. 34. 36 etc. 1. Th. 5, 22. ἀπέχεσθαι	17. ἀποκρίνειν
43.	הָרָע	Ebr. 5, 14. τὸ κακόν	2. 5—9. 27. 34. 36 etc. 1. Th. 5, 22. τὸ πονηρόν	11. 12. 13. 14. 38. 39. 40. 41. τὸ κίβδηλον
44.	הָרָשָׁע	a ὁ ἄνομος	2. Th. 2, 8. ὁ ἄνομος	h ὁ ἀσεβής
44.	הַמַּתְעֶה אֶת־הַתֵּבֵל	b ὁ κοσμοπλάνος	ce ὁ πλάνος	Apoc. 12, 9. ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην
44.	נִגְלָה	bh φαίνεσθαι	2. Th. 2, 8. ἀποκαλύπτεσθαι	c ἀναφαίνεσθαι
44.	הֵמִית	h αναιρεῖν	2. Th. 2, 8. ἀναλίσκειν	—
50.	[illegible]	Const. ἀποπτύειν	Ebr 10, 29. ἐνυβρίζειν	—
53.	מַתָּנָה	Jac 1, 17. a δώρημα	1. Cor. 7, 7. b χάρισμα	de κτίσμα
54.	?	Jac. 4, 5. φθόνος	Gal. 5, 17. σάρξ	—
54.	הִתְאַוָּה	Jac. 4, 5. ἐπιποθεῖν	Gal. 5, 17. ἐπιθυμεῖν	—
54.	שָׁכַן	Jac. 4, 5. κατοικεῖν	R. 8, 9. οἰκεῖν	—
56.	הִתְיַצֵּב נֶגֶד	Jac. 4, 7. 1. P. 5, 9. ἀντιστῆναι	Eph. 6, 13. ἀντιστῆναι	b ἀντιστα϶ῆναι
59.	הָרִאשֹׁנוֹת	Apoc. 21, 4. τὰ πρῶτα	2. Cor. 5, 17. τὰ ἀρχαῖα	—
59.	עָבַר	Apoc. 21, 4. ἀπέρχεσθαι	2. Cor. 5, 17. παρέρχεσθαι	—

Digitized by Google

60.	הרשע	Apoc. 22, 11. ὁ ἀδικῶν	Euseb. ὁ ἄνομος	—
60.	הרשיע	Apoc. 22, 11. ἀδικεῖν	Euseb. ἀνομεῖν	—
60.	יצדק	Apoc. 22, 11. δικαιοσύνην ποιεῖν	Euseb. δικαιοῦσθαι	Orig. καθαρίζεσθαι
62.	שמר	Apoc. 22, 7. b. τηρεῖν	1. Tim. 5, 21. φυλάσσειν	acdef φυλάσσειν
62.	הוסיף	Apoc. 22, 18. ἐπιτιθέναι	—	acdefg προστιθέναι
62.	גרע	Apoc. 22, 19. ἀφαιρεῖν	'd ὑφαιρεῖν	acefg ἀφαιρεῖν

Eine Vergleichung vorstehenden, im Verhältniss zu dem geringen Umfange der Agrapha-Literatur ziemlich bedeutenden, Varianten-Verzeichnisses mit dem in § 6 gegebenen Verzeichnisse evangelischer Übersetzungsvarianten lässt deutlich erkennen, dass die Varianten der aussercanonischen Evangelienfragmente mit den Varianten der canonischen Evangelientexte auf gleicher Stufe stehen und dass beide durch die Reconstruktion eines hebräischen Quellentextes sich auf das Ungezwungenste erklären.

Neben dieser sprachlich-formellen Seite der Untersuchung bietet aber endlich auch der Inhalt der Agrapha ein werthvolles Kriterium für oder gegen ihre Echtheit. Die sachliche Verwandtschaft mit den canonischen Herrenreden, wie sie z. B. in den Logia 1. 2. 3. 6. 7. 8. 12. 13. 16 u. s. w. besonders deutlich hervortritt, das inhaltliche Zusammentreffen mit den neutestamentlichen Lehrschriften, bei Logion 13—47 mit den paulinischen Briefen, bei Logion 48—51 mit den Petrusbriefen, bei Logion 52—56 mit dem Jacobusbriefe, bei Logion 57—62 mit der Apokalypse, lässt Beides offenbar werden: sowohl die Zugehörigkeit dieser Agrapha zu der vorcanonischen Grundschrift, als die Benützung dieser Grundschrift durch die Lehrschriftsteller des Neuen Testaments.

Inwiefern aber schliesslich die Möglichkeit oder Nichtmöglichkeit einer befriedigenden Exegese und der Gewinnung eines bedeutungsvollen Gedankengehaltes das letzte Kriterium für die Sichtung der Agrapha und für die Ausscheidung unechter Stoffe werden muss, das soll noch in Kürze durch einen besonderen Paragraphen erörtert werden.

Digitized by Google

§ 8.

Zur Exegese der Agrapha im Allgemeinen.

Abgesehen von einzelnen Ausnahmen ist die Exegese der Agrapha ein ganz besonders schwieriges Gebiet. Ist doch die Erklärung der einzelnen Logia von der vorgängigen kritischen Entscheidung über ihre Echtheit oder Unechtheit wesentlich beeinflusst. Und wegen der bisherigen grossen Unsicherheit in Betreff der an den Agrapha zu übenden Quellenkritik ist mithin die Vernachlässigung ihrer exegetischen Behandlung zwar erklärlich, aber auch die Ursache davon, dass exegetisches Material auf diesem Gebiet theils gar nicht, theils nur in schüchternen Ansätzen vorliegt. Was aber ferner die exegetische Würdigung der Agrapha erschwert, das ist das Fehlen desjenigen Elements, welches sonst als die sicherste Direktive für eine zuverlässige Exegese mit Recht betrachtet wird. Es fehlt der Context. Es handelt sich stets nur um Fragmente, die erklärt werden sollen, ohne dass man den Zusammenhang, dem sie entstammen, kennt.

Am günstigsten liegt noch die Sache in Betreff der in neutestamentlichen Lehrschriften enthaltenen Agrapha, welche bei der viele Jahrhunderte fortgesetzten exegetischen Behandlung der canonischen Schriften Neuen Testaments eine vielfache Berücksichtigung erfahren haben. Freilich der Umstand, dass andererseits die quellenkritische Untersuchung gerade der neutestamentlichen Agrapha bisher völlig resultatlos geblieben ist, hat die exegetische Würdigung derselben nicht wenig beeinträchtigt[1]).

1) Überhaupt ist ja der neutestamentlichen Exegese, sowohl der Evangelien als der Lehrschriften, durch Nichtberücksichtigung der Quellenkritik ein wesentliches Hilfsmittel der Befruchtung entgangen. Lediglich die Commentare von B. Weiss zu dem Marcus- und Matthäusevangelium haben einen ersten Anlauf unternommen zur Verknüpfung der Exegese mit den Nachweisen aus der vorcanonischen Quellenschrift. Für die canonischen Lehrschriften dagegen (einschliesslich der Apokalypse) ist in dieser Richtung noch Nichts geschehen, auch von Seiten der historischen Schule nicht, und zwar schon deshalb nicht, weil dieselbe, auf einer irrigen Fährte sich bewegend, anstatt die Ver-

Digitized by Google

Wenn es daher gilt, für die Exegese der Agrapha, zumal der patristischen, völlig neue Pfade zu bahnen, so muss man, um sichere Schritte zu thun, in erster Linie darauf bedacht sein, ein möglichst reichliches Material an Parallelen herbeizuschaffen. Auch bei der Exegese der canonischen Schriften Alten wie Neuen Testaments sind es ja nächst der Betrachtung des Contextes die Parallelen, welche gemäss dem exegetischen Grundsatz: Scriptura scripturam interpretatur — als exegetisches Hilfsmaterial vorzugsweise in Betracht kommen. Innerhalb des Gebietes der Agrapha aber ruht auf den Parallelen eine doppelte Last der Beweiskraft, weil sie soweit möglich den fehlenden Context zugleich mit zu ersetzen haben. So werden für die Exegese der Agrapha die (canonischen und aussercanonischen) Parallelen von entscheidender Bedeutung, gewissermassen Richtungslinien für die neu zu bahnenden Wege.

Ausserdem geben nicht selten die Contexte, in denen die Agrapha bei den citierenden Schriftstellern erscheinen, bisweilen auch die von den patristischen Autoren hinzugefügten Epexegesen der citierten Logia, einigen Ersatz für die fehlenden Quellencontexte. Auch die Herbeiziehung der apokryphischen Literatur und die Vergleichung der Agrapha mit den meist so unterwerthigen Fragmenten der apokryphischen Evangelien ist ganz besonders geeignet, das kritische Gefühl für die Unterscheidung des Echten von dem Unechten zu schärfen und zu verfeinern.

Es werden sonach bei der exegetischen Behandlung der Agrapha hauptsächlich folgende Hilfsmittel ins Auge zu fassen sein:

1. die etwa vorhandenen alttestamentlichen Parallelen;
2. die Anklänge in den canonischen Evangelien;
3. die Parallelen in den neutestamentlichen Lehrschriften;
4. die Parallelen in der patristischen Literatur;
5. die Contexte der Agrapha bei den sie citierenden Schriftstellern;
6. die etwa den Citaten beigefügten patristischen Epexegesen;

---

wandtschaft beider Schriftencomplexe, der canonischen Lehrschriften und der synoptischen Evangelien, aus der gemeinsamen vorcanonischen Quelle als der Urschrift des Christenthums zu begreifen, vielmehr die grossen paulinischen Briefe als die älteste primäre Quelle des Christenthums betrachtete.

Digitized by Google

7. eventuell die vergleichende Abgrenzung der Agrapha gegenüber der apokryphischen Literatur[1].

Es sind somit genügende Gesichtspunkte vorhanden, mit deren Hilfe der Versuch einer exegetischen Behandlung der Agrapha, soweit nöthig, unternommen werden kann, um zu prüfen, ob durch Bloslegung originaler Ideen von geistiger Tragweite und ethischer Wirkungskraft der endgiltige Stempel der Authenticität an den Texten der einzelnen Agrapha zu erkennen ist.

---

§ 9.

Textverzeichniss der Agrapha.

Logion 1.

(Luc. 6, 31.)

a. Theophil. ad Autol. II, 34. ed. Otto p. 158.
καὶ πάντα ὅσα ἂν μὴ βούληται ἄνθρωπος ἑαυτῷ γίνεσθαι, ἵνα μηδὲ ἄλλῳ ποιῇ.

b. *Διδαχ.* I, 2.
πάντα δὲ ὅσα ἐὰν θελήσῃς μὴ γίνεσθαί σοι, καὶ σὺ ἄλλῳ μὴ ποίει.

c. Clem. Al. Strom. II, 23, 139. p. 503.
τοῦτο βραχέως ἡ γραφὴ δεδήλωκεν εἰρηκυῖα· ὃ μισεῖς, ἄλλῳ οὐ ποιήσεις.

d. Didascalia I, 1. Analecta Ante-Nicaena ed. Bunsen II. p. 226.
τοῖς δὲ ὑπηκόοις θεῷ ἀνθρώποις εἷς νόμος ἁπλοῦς, ἀληθής, οὗτος ἐνυπάρχει· ὃ σὺ μισεῖς ἐφ' ἑτέρου σοι γενέσθαι, σὺ ἄλλῳ οὐ ποιήσεις.

e. Didasc. III, 15. p. 294.
ὃ γὰρ μισεῖς σοὶ γενέσθαι, οὐδὲ ἄλλῳ σὺ ποιήσεις.

f. Duae viae vel Judicium Petri ed. Hilgenfeld N. T. extra canonem rec. p. 112. = Apostol. Kirchenordnung. c. 5.
Ματθαῖος εἶπεν· πάντα ὅσα μὴ θέλεις σοὶ γενέσθαι, μηδὲ σὺ ἄλλῳ ποιήσεις.

1) Vergleiche hierzu als entscheidendes Beispiel § 10. Logion 30 am Schluss.

Digitized by Google

g. Const. I, 1. ed. de Lagarde p. 2, 28. [= Didasc. I, 1. p. 226.]
τοῖς δὲ ὑπηκόοις θεῷ ἀνθρώποις εἷς νόμος θεοῦ ζῶν, ἀληθὴς οὗτος ἐνυπάρχει· ὃ σὺ μισεῖς ὑφ' ἑτέρου γίνεσθαι σοί, σὺ ἄλλῳ οὐ ποιήσεις.

h. Const. III, 15. p. 109, 14. [= Didasc. III, 15. p. 294.]
ὃ γὰρ μισεῖς σοὶ γενέσθαι, οὐδὲ ἄλλῳ ποιήσεις.

i. Const. VII, 1. p. 198, 4. [= Διδ. I, 2.]
καὶ· πᾶν ὃ μὴ θέλεις γενέσθαι σοι, τοῦτο ἄλλῳ οὐ ποιήσεις, τοῦτ' ἔστιν· ὃ σὺ μισεῖς, ἄλλῳ οὐ ποιήσεις.

k. Additam. ad act. apost. ed. Tischendorf. c. 15, 20 (et 29).
καὶ ὅσα ἂν μὴ θέλωσιν ἑαυτοῖς γίνεσθαι, ἑτέροις μὴ ποιεῖν (ποιεῖτε).

l. Hom Clem. II, 6. ed. de Lagarde. p. 23, 18.
ἑκάστῳ ἐκ τοῦ μὴ θέλειν ἀδικεῖσθαι τοῦ μὴ δεῖν ἄλλον ἀδικεῖν τὴν γνῶσιν παρίστησιν.

Logion 2.

(Lc. 6, 36—38.)

a. Clem. Rom. I, 13, 2. p. 26, 21.
μάλιστα μεμνημένοι τῶν λόγων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, οὓς ἐλάλησεν διδάσκων ἐπιείκειαν καὶ μακροθυμίαν. οὕτως γὰρ εἶπεν· ἐλεᾶτε, ἵνα ἐλεηθῆτε· ἀφίετε, ἵνα ἀφεθῇ ὑμῖν· ὡς ποιεῖτε, οὕτω ποιηθήσεται ὑμῖν· ὡς δίδοτε, οὕτως δοθήσεται ὑμῖν· ὡς κρίνετε, οὕτως κριθήσεσθε· ὡς χρηστεύεσθε, οὕτως χρηστευθήσεται ὑμῖν· ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε, ἐν αὐτῷ μετρηθήσεται ὑμῖν.

b. Clem. Al. Strom. II, 18, 91. p. 476.
ἐλεᾶτε, φησὶν ὁ κύριος, ἵνα ἐλεηθῆτε· ἀφίετε, ἵνα ἀφεθῇ ὑμῖν· ὡς ποιεῖτε, οὕτως ποιηθήσεται ὑμῖν· ὡς δίδοτε, οὕτως δοθήσεται ὑμῖν· ὡς κρίνετε, οὕτως κριθήσεσθε· ὡς χρηστεύεσθε, οὕτως χρηστευθήσεται ὑμῖν· ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε, ἀντιμετρηθήσεται ὑμῖν.

Digitized by Google

c. Polycarpi ep. ad Philipp. II, 3. p. 114, 1.

μνημονεύοντες δὲ ὧν εἶπεν ὁ κύριος διδάσκων· μὴ κρίνετε ἵνα μὴ κριθῆτε· ἀφίετε, καὶ ἀφεθήσεται ὑμῖν· ἐλεᾶτε, ἵνα ἐλεηθῆτε· ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε, ἀντιμετρηθήσεται ὑμῖν.

d. Macarius Hom. XXXVII, 3. ap. Galland. VII. p. 128.

καθὼς ἐνετείλατο· ἄφετε καὶ ἀφεθήσεται ὑμῖν.

e. Didasc. II, 21. p. 251.

ὁδὸς δὲ εἰρήνης ἐστὶν ὁ σωτὴρ ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστός, ὃς καὶ εἶπεν· ἄφετε καὶ ἀφεθήσεται ὑμῖν· δίδοτε, καὶ δοθήσεται ὑμῖν.

f. Const. II, 21. p. 40, 19.

ὁδὸς δὲ εἰρήνης ἐστὶν ὁ σωτὴρ ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστός, ὃς καὶ ἐδίδαξεν ἡμᾶς λέγων· ἄφετε, καὶ ἀφεθήσεται ὑμῖν· δίδοτε, καὶ δοθήσεται ὑμῖν.

g. Didasc. II, 42. p. 269.

ὅτι λέγει κύριος· ᾧ κρίματι κρίνετε, κριθήσεσθε, καὶ ᾧ καταδικάζετε, καταδικασθήσεσθε.

h. Const. II. 42. p. 70, 13.

ὅτι λέγει ὁ κύριος· ᾧ κρίματι κρίνετε, κριθήσεσθε, καὶ ὡς καταδικάζετε, καταδικασθήσεσθε.

Logion 3.

(Lc. 10, 7.)

Epiph. Haer. LXXX, 5. p. 1072 A.

ἄξιος γὰρ ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ· καί· ἀρκετὸν τῷ ἐργαζομένῳ ἡ τροφὴ αὐτοῦ.

Logion 4.

(Lc. 11, 49.)

Origen. In Jerem. Homil. XIV, 5. Opp. ed. de la Rue. III. p. 211.

καὶ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ ἀναγέγραπται· καὶ ἀποστέλλει ἡ σοφία τὰ τέκνα αὐτῆς.

Digitized by Google

Logion 5.

(Lc. 12, 49.)

a. Orig. Hom. in Jerem. XX, 3. Opp. III, 280.

Legi alicubi quasi Salvatore dicente, et quaero, sive quis personam figurarit Salvatoris sive in memoriam adduxerit, an verum sit hoc, quod dictum est. Ait autem ipse Salvator: Qui juxta me est, juxta ignem est; qui longe est a me, longe est a regno.

b. Didymus in Psalm. 88, 8. Mai Nova Biblioth. VII, 2, 267.

διό φησιν ὁ σωτήρ· ὁ ἐγγύς μου ἐγγὺς τοῦ πυρός· ὁ δὲ μακρὰν ἀπ' ἐμοῦ μακρὰν ἀπὸ τῆς βασιλείας.

Logion 6.

(Lc. 13, 35.)

Hippolyt. Demonstr. adv. Judaeos. VII. Galland. II. p. 449.

ὅθεν λέγει· γενηθήτω, ὦ πάτερ, ὁ ναὸς αὐτῶν ἠρημωμένος.

Logion 7.

(Lc. 16, 10.)

a. Clem. Rom. II, 8. 5. p. 122, 11.

λέγει γὰρ ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ· εἰ τὸ μικρὸν οὐκ ἐτηρήσατε, τὸ μέγα τίς ὑμῖν δώσει; λέγω γὰρ ὑμῖν, ὅτι ὁ πιστὸς ἐν ἐλαχίστῳ καὶ ἐν πολλῷ πιστός ἐστιν.

b. Iren. adv. haer. II, 64. 3.

et ideo dominus dicebat ingratis existentibus in eum: Si in modico fideles non fuistis, quod magnum est, quis dabit vobis?

Logion 8.

(Lc. 17. 32. 33.)

Excerpta Theodoti apud Clem. Al. § 2. p. 967.

διὰ τοῦτο λέγει ὁ σωτήρ· σώζου σὺ καὶ ἡ ψυχή σου.

Digitized by Google

Logion 9.

(Lc. 20, 47.)

a. Anastas. Sinait. Quaest. 14. (Migne T. 89. p. 468.)

ἐπεὶ καὶ ὁ κύριος μακάριον εἶπεν εἶναι τὸν διδόντα ὑπὲρ τὸν λαμβάνοντα. οὐαὶ γὰρ τοῖς ἔχουσι καὶ ἐν ὑποκρίσει λαμβάνουσιν ἢ δυναμένοις βοηθεῖν ἑαυτοῖς καὶ λαμβάνειν παρ' ἑτέροις βουλομένοις· ἑκάτερος γὰρ ἀποδώσει λόγον κυρίῳ τῷ θεῷ ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως.

b. Const. IV. 3. p. 115, 6.

ἐπεὶ καὶ ὁ κύριος μακάριον εἶπεν εἶναι τὸν διδόντα ἤπερ τὸν λαμβάνοντα. καὶ γὰρ εἴρηται πάλιν ὑπ' αὐτοῦ· οὐαὶ τοῖς ἔχουσιν καὶ ἐν ὑποκρίσει λαμβάνουσιν ἢ δυναμένοις βοηθεῖν ἑαυτοῖς καὶ λαμβάνειν παρ' ἑτέρων βουλομένοις· ἑκάτερος γὰρ ἀποδώσει λόγον κυρίῳ τῷ θεῷ ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως.

c. Didasc. IV, 3. p. 297.

οὐαὶ γὰρ τοῖς ἔχουσιν καὶ ἐν ὑποκρίσει λαμβάνουσιν· πᾶς γὰρ ὁ λαμβάνων ἀποδώσει λόγον κυρίῳ τῷ θεῷ ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως.

d. Clemens Al. p. 1013. Fragm. ex Nicetae catena in Matthaei Cap. V. p. 42.

ποιητέον ἐλεημοσύνας, ἀλλὰ μετὰ κρίσεως καὶ τοῖς ἀξίοις, ἵνα εὕρωμεν ἀνταπόδομα παρὰ τοῦ ὑψίστου. οὐαὶ δὲ τοῖς ἔχουσι καὶ ἐν ὑποκρίσει λαμβάνουσιν ἢ δυναμένοις βοηθεῖν ἑαυτοῖς καὶ λαμβάνειν παρ' ἑτέρων βουλομένοις. ὁ γὰρ ἔχων καὶ δι' ὑπόκρισιν ἢ ἀργίαν λαμβάνων κατακριθήσεται.

e. Διδ. I. 5.

μακάριος ὁ διδοὺς κατὰ τὴν ἐντολήν· ἀθῶος γάρ ἐστιν· οὐαὶ δὲ τῷ λαμβάνοντι· εἰ μὲν γὰρ χρείαν ἔχων λαμβάνει τις, ἀθῷος ἔσται· ὁ δὲ μὴ χρείαν ἔχων δώσει δίκην.

f. Herm. Mand. II. 5. p. 74. 3.

οἱ οὖν λαμβάνοντες ἀποδώσουσιν λόγον τῷ θεῷ, διατί

Digitized by Google

ἔλαβον καὶ εἰς τί· οἱ μὲν γὰρ λαμβάνοντες θλιβόμενοι οὐ δικασθήσονται· οἱ δὲ ἐν ὑποκρίσει λαμβάνοντες τίσουσιν δίκην· ὁ οὖν διδοὺς ἀθῷός ἐστιν.

Logion 10.
(Act. 14, 22.)

a. Barn. VII, 11. p. 36, 13.

οὕτω, φησίν, οἱ θέλοντές με ἰδεῖν καὶ ἅψασθαί μου τῆς βασιλείας ὀφείλουσιν θλιβέντας καὶ παθόντας λαβεῖν με.

b. Macar. Hom. XXVII, 20. Gall. II. p. 109.

χρὴ καὶ ὑπομεῖναι καὶ θλιβῆναι καὶ οὕτως εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζωήν.

c. Herm. Sim. VII, 5. p. 172, 7.

θλιβῆναί σε δεῖ, καθὼς προσέταξεν ὁ ἄγγελος κυρίου.

d. Lactant. Institutt. IV, 26. Gall. IV. p. 304.

Quae omnia tolerare ac perpeti necesse est eos, qui veritatem sequuntur.

Logion 11.
(Act. 17, 24.)

Hom. Clem. X, 3. p. 101, 7.

θεοῦ τοῦ τὸν οὐρανὸν κτίσαντος καὶ τὴν γῆν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς πεποιηκότος, ὡς ὁ ἀληθὴς εἴρηκεν ἡμῖν προφήτης.

Logion 12.
(Act. 20, 35.)

a. Act. 20, 35.

μνημονεύειν τε λόγων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, ὅτι αὐτὸς εἶπεν· μακάριόν ἐστιν μᾶλλον διδόναι ἢ λαμβάνειν.

b. Epiph. Haer. LXXIV, 5. p. 892.

μνημονεύετε τῶν λόγων κυρίου, ὅτι αὐτὸς εἶπεν· ἀγαθὸν διδόναι μᾶλλον ἢ λαμβάνειν.

Digitized by Google

c. Anast. Sinait. Quaest. 14. (Migne T. 89. p. 468.)
ἐπεὶ καὶ ὁ κύριος μακάριον εἶπεν εἶναι τὸν διδόντα ὑπὲρ τὸν λαμβάνοντα.

d. Const. IV, 3. p. 115, 6.
ἐπεὶ καὶ ὁ κύριος μακάριον εἶπεν εἶναι τὸν διδόντα ἤπερ τὸν λαμβάνοντα.

e. *Διδ.* I, 5.
μακάριος ὁ διδοὺς κατὰ τὴν ἐντολήν.

f. Clem. Rom. I, 2, 1. p. 6, 6.
ἥδιον διδόντες ἢ λαμβάνοντες.

Logion 13.
(Röm. 3, 8.)

Hom. Clem. XII, 29. p. 130, 35.
ὁ τῆς ἀληθείας προφήτης ἔφη· τὰ ἀγαθὰ ἐλθεῖν δεῖ, μακάριος δέ, φησίν, δι᾽ οὗ ἔρχεται· ὁμοίως καὶ τὰ κακὰ ἀνάγκη ἐλθεῖν, οὐαὶ δὲ δι᾽ οὗ ἔρχεται.

Logion 14.
(Röm. 6, 3.)

a. Const. V, 7. p. 137, 23.
λαβόντες ἐντολὴν παρ᾽ αὐτοῦ κηρύξαι τὸ εὐαγγέλιον εἰς ὅλον τὸν κόσμον καὶ μαθητεῦσαι πάντα τὰ ἔθνη καὶ βαπτίσαι εἰς τὸν αὐτοῦ θάνατον.

b. Const. VI, 23. p. 187, 9.
δοὺς βάπτισμα τὸ εἰς τὸν αὐτοῦ θάνατον.

c. Const. VII, 43. p. 226, 13.
ἀναδέξασθαι αὐτὸν τὸν ὑπὲρ πάντων θάνατον διὰ τοῦ σταυροῦ, οὗ τύπον ἔδωκε τὸ βάπτισμα.

Digitized by Google

Logion 15.

(1. Cor. 1, 25.)

a. Duae viae vel Judicium Petri (= *Κανόνες ἐκκλησιαστικοὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων*) cap. 26. p. 118. ed. Hilgenfeld.

προέλεγε γὰρ ἡμῖν, ὅτε ἐδίδασκεν, ὅτι τὸ ἀσθενὲς διὰ τοῦ ἰσχυροῦ σωθήσεται.

b. Minucius Felix. Octavius. cap. 36. Gall. II. p. 402.

Fortitudo enim infirmitatibus roboratur.

Logion 16.

(1. Cor. 2. 9.)

a. Const. VII, 32. p. 212, 15.

τότε ἀπελεύσονται οἱ μὲν πονηροὶ εἰς αἰωνίαν κόλασιν, οἱ δὲ δίκαιοι πορεύσονται εἰς ζωὴν αἰώνιον κληρονομοῦντες ἐκεῖνα, ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν καὶ οὖς οὐκ ἤκουσεν καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη, ἃ ἡτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν, καὶ χαρήσονται ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.

b. 1. Cor. 2, 9.

ἀλλὰ καθὼς γέγραπται· ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν καὶ οὖς οὐκ ἤκουσεν καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη, ἃ ἡτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν.

c. Clem. Al. Protrept. X, 94. p. 76.

ὅθεν ἡ γραφὴ εἰκότως εὐαγγελίζεται τοῖς πεπιστευκόσιν· οἱ δὲ ἅγιοι κυρίου κληρονομήσουσι τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ καὶ τὴν δύναμιν αὐτοῦ. ποίαν, ὦ μακάριε, δόξαν; εἰπέ μοι· ἣν ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν οὐδὲ οὖς ἤκουσεν οὐδὲ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου ἀνέβη· καὶ χαρήσονται ἐπὶ τῇ βασιλείᾳ τοῦ κυρίου αὐτῶν εἰς τοὺς αἰῶνας. ἀμήν.

d. Athanas. Opp. II. p. 92. De virginitate c. 18.

οὕτως καὶ οἱ ἅγιοι ἐξέρχονται ἀπὸ τοῦ μοχθηροῦ βίου τούτου εἰς τὰ ἀγαθὰ τὰ ἡτοιμασμένα αὐτοῖς, ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ οἶδε καὶ οὖς οὐκ ἤκουσε καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη, ἃ ἡτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν

Digitized by Google

e. Epiph. Haer. LXIV, 69. p. 600.
λήψονται οἱ δίκαιοι ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδε καὶ οὖς οὐκ ἤκουσε καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη, ἃ ἡτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν.

f. Orig. in Jerem. Hom. XVIII, 15. Opp. III, 261.
ὥσπερ δὴ ἐπὶ τῶν ἀγαθῶν τῶν δικαίων· ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη, ἃ ἡτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν.

g. Hegesipp. referente Stephano Gobaro ap. Phot. cod. 232. col. 893.
ὅτι τὰ ἡτοιμασμένα τοῖς δικαίοις ἀγαθὰ οὔτε ὀφθαλμὸς εἶδεν οὔτε οὖς ἤκουσεν οὔτε ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου ἀνέβη.

h. Hom. Clem. II, 13. p. 25, 4.
ἐκεῖ ὡς ἐν κόλποις δικαίων ἀγαθῶν κληρονόμος καταστῇ.

i. Clem. Rom. I, 34, 8. p. 56, 2.
λέγει γάρ· ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν καὶ οὖς οὐκ ἤκουσεν καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη, ὅσα ἡτοίμασεν τοῖς ὑπομένουσιν αὐτόν.

Logion 17.
(1. Cor. 4, 1. 2.)

a. Hom. Clem. XIX. 20. p. 186. 14.
μεμνήμεθα τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ διδασκάλου, ὡς ἐντελλόμενος εἶπεν ἡμῖν· τὰ μυστήρια ἐμοὶ καὶ τοῖς υἱοῖς τοῦ οἴκου μου φυλάξατε.

b. Clem. Al. Strom. V, 10, 64. p. 684.
οὐ γὰρ φθονῶν, φησί, παρήγγειλεν ὁ κύριος ἔν τινι εὐαγγελίῳ· μυστήριον ἐμὸν ἐμοὶ καὶ τοῖς υἱοῖς τοῦ οἴκου μου.

c. Theodoret. in Ps. LXV. Tom. I. p. 1049. (ed. I. Schulze).
μὴ δῶτε γάρ, φησί, τὰ ἅγια τοῖς κυσίν, μηδὲ ῥίψητε τοὺς μαργαρίτας ὑμῶν ἔμπροσθεν τῶν χοίρων· καί· τὰ μυστήριά μου ἐμοὶ καὶ τοῖς ἐμοῖς. In Ps. LXVII. Tom. I. p. 1062. *τὰ γὰρ μυστήριά μου ἐμοὶ καὶ τοῖς ἐμοῖς.*

Digitized by Google

d. Chrysost. in epp. ad Cor. Hom. VII, 2. Opp. X. p. 52 A.
διὸ καὶ ἀλλαχοῦ· τὸ μυστήριόν μου ἐμοὶ καὶ τοῖς ἐμοῖς.

e. Symmach. et Theodot. ad Jes. XXIV. 16.
τὸ μυστήριόν μου ἐμοί. Codd. 22. 36. 48. add. *καὶ τοῖς ἐμοῖς.*

f. Johannes Damasc. Sacra Parallela. Lit. Θ. Tit. 1. Opp. II. p. 533.
περὶ τῆς θείας μυσταγωγίας.
τὸ μυστήριον ἐμοὶ καὶ τοῖς ἐμοῖς.

Logion 18.
(1. Cor. 6, 17.)

a. Clem. Rom. I. 46, 2. p. 76, 2.
γέγραπται γάρ· κολλᾶσθε τοῖς ἁγίοις, ὅτι οἱ κολλώμενοι αὐτοῖς ἁγιασθήσονται.

b. Duae viae vel Judicium Petri (= *Καν. ἐκκλησ.*) c. 12. p. 115. ed. Hilgenfeld.
κολλώμενος γὰρ ἁγίοις ἁγιασθήσῃ.

c. Clem. Al. Strom. V, 8. 53. p. 677.
γέγραπται δέ· μετὰ ἀνδρὸς ἀθῴου ἀθῷος ἔσῃ καὶ μετὰ ἐκλεκτοῦ ἐκλεκτὸς ἔσῃ καὶ μετὰ στρεβλοῦ διαστρέψεις [1]). κολλᾶσθαι οὖν τοῖς ἁγίοις προσήκει. ὅτι οἱ κολλώμενοι αὐτοῖς ἁγιασθήσονται.

Logion 19.
(1. Cor. 7. 31.)

a. Theod. Balsamo. Epist. de Rasaphoris ap. Coteler. Eccl. Graec. Mon. III, p. 486. (Migne T. 138. p. 1373.)
εὐαγγελικὸν ῥῆμα τὸ λέγον· παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου.

b. 1. Cor. 7. 31.
παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου.

c. *Διδ.* X, 6.
παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος.

1) Ps. 18. 25. 26. LXX.

Digitized by Google

d. 1. Joh. 2. 17.
ὁ κόσμος παράγεται.

Logion 20.
(1. Cor. 9. 10.)

a. 1. Cor. 9. 10.
δι᾽ ἡμᾶς γὰρ ἐγράφη, ὅτι ὀφείλει ἐπ᾽ ἐλπίδι ὁ ἀροτριῶν ἀροτριᾶν, καὶ ὁ ἀλοῶν ἐπ᾽ ἐλπίδι τοῦ μετέχειν.

b. Ep. ad Diogn. c. 12. p. 502 C.
ὁ δὲ μετὰ φόβου ἐπιγνούς, καὶ ζωὴν ἐπιζητῶν, ἐπ᾽ ἐλπίδι φυτεύει, καρπὸν προσδοκῶν.

c. Jac. 5. 7.
ἰδοὺ ὁ γεωργὸς ἐκδέχεται τὸν τίμιον καρπὸν τῆς γῆς, μακροθυμῶν ἐπ᾽ αὐτῷ.

Logion 21.
(1. Cor. 11. 18. 19.)

a. Just. Dial. c. Tryph. c. 35. p. 253. B.
εἶπε γάρ· πολλοὶ ἐλεύσονται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἔξωθεν ἐνδεδυμένοι δέρματα προβάτων, ἔσωθεν δέ εἰσι λύκοι ἅρπαγες. καί· ἔσονται σχίσματα καὶ αἱρέσεις.

b. Hom. Clem. XVI. 21. p. 158, 26.
ἔσονται γάρ, ὡς ὁ κύριος εἶπεν, ψευδαπόστολοι, ψευδεῖς προφῆται, αἱρέσεις, φιλαρχίαι.

c. Didasc. VI. 5. p. 323.
ὡς καὶ ὁ κύριος καὶ σωτὴρ ἡμῶν ἔφη, ὅτι ἔσονται αἱρέσεις καὶ σχίσματα.

d. Clem. Al. Strom. VII. 15, 90. p. 887.
καὶ μὴν διὰ τοὺς δοκίμους, φησίν, αἱ αἱρέσεις.

Logion 22.
(1. Cor. 11. 26.)

a. Const. VIII. 12. p. 255. 31. 256. 1
ὁσάκις γὰρ ἂν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον

Digitized by Google

τοῦτο πίνητε, τὸν θάνατον τὸν ἐμὸν καταγγέλλετε, ἄχρις ἂν ἔλθω.

b. Const. VII, 25. p. 208, 27.

αὐτοῦ διαταξαμένου ἡμῖν καταγγέλλειν τὸν αὐτοῦ θάνατον.

c. Ecclesiae Constantinopolitanae Liturgiae antiquissimae sive S. Basilii et S. Joannis Chrysostomi Liturgiae secundum textum Codicis Barberini collatae ap. Bunsen, Analecta Ante-Nicaena III. p. 222.

ὁσάκις γὰρ ἂν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο πίνητε, τὸν ἐμὸν θάνατον καταγγέλλετε.

d. Liturgia, quae dicitur Divi Marci, ut Origenis temporibus legebatur, ap. Bunsen, Analecta Ante-Nicaena III. p. 117.

ὁσάκις γὰρ ἂν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον, πίνητε δὲ καὶ ποτήριον τοῦτο, τὸν ἐμὸν θάνατον καταγγέλλετε, καὶ τὴν ἐμὴν ἀνάστασιν καὶ ἀνάληψιν ὁμολογεῖτε, ἄχρις οὗ ἂν ἔλθω.

e. Liturgia ecclesiae Antiochenae, quae S. Jacobi dicitur, ap. Bunsen, Analecta Ante-Nicaena III. p. 185 = Fabricius Cod. Apocryphus N. T. III. p. 81.

ὁσάκις γὰρ ἂν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο πίνητε, τὸν θάνατον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου καταγγέλλετε, καὶ τὴν ἀνάστασιν αὐτοῦ ὁμολογεῖτε, ἄχρις οὗ ἔλθῃ.

f. Liturgia S. Jacobi Apostoli, fratris Domini, quam ex Syriaco transtulit V. C. Eusebius Renaudot, ap. Fabricium III. p. 127.

Sacerdos. Quotiescunque enim manducabitis panem hunc et calicem istum bibetis, mortem meam annuntiabitis et resurrectionem meam confitebimini, donec veniam.

Logion 23.

(1. Cor. 13, 13.)

Macarius Hom. XXXVII. sub init. p. 127.

ἀλλ' ἀκούων τοῦ κυρίου λέγοντος· ἐπιμελεῖσθε πίστεως καὶ

Digitized by Google

ἐλπίδος, δι᾽ ὧν γεννᾶται ἡ φιλόθεος καὶ φιλάνθρωπος ἀγάπη ἡ τὴν αἰώνιον ζωὴν παρέχουσα.

Logion 24.

(1. Cor. 14, 34. 37.)

a. Didasc. I, 8. p. 231.
ἡ δὲ γυνὴ ὑποτασσέσθω τῷ ἑαυτῆς ἀνδρί.

b. Const. I, 8. p. 9. 15.
ἡ δὲ γυνὴ ὑποτασσέσθω τῷ ἑαυτῆς ἀνδρί.

c. Const. VI, 29. p. 194, 2.
αἱ γυναῖκες ὑποτάσσεσθε τοῖς ἰδίοις ἀνδράσι.

d. Eph. 5, 22.
αἱ γυναῖκες τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν ὑποτάσσεσθε, ὡς τῷ κυρίῳ.

e. Eph. 5, 24.
ὡς ἡ ἐκκλησία ὑποτάσσεται τῷ Χριστῷ, οὕτως καὶ αἱ γυναῖκες τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν.

f. Col. 3, 18.
αἱ γυναῖκες ὑποτάσσεσθε τοῖς ἀνδράσιν, ὡς ἀνῆκεν ἐν κυρίῳ.

g. Tit. 2, 5.
ὑποτασσομένας τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν.

h. 1. Petr. 3, 1.
ὁμοίως αἱ γυναῖκες ὑποτασσόμεναι τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν.

i. 1. Petr. 3, 5.
αἱ ἅγιαι γυναῖκες — ὑποτασσόμεναι τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν.

k. 1. Cor. 14, 34. 37.
αἱ γυναῖκες — — — ὑποτασσέσθωσαν — — · ὅτι κυρίου ἐστὶν ἐντολή.

Logion 25.

(2. Cor. 7, 10.)

a. Hieronymus in Ezech. XVII. ed. Martianay Tom. III. p. 807.
Tale quid et illud Evangelii sonat: Est confusio, quae ducit ad mortem, et est confusio, quae ducit ad vitam.

Digitized by Google

b. Hieron. ep. ad Pammachium ed. Martianay T. IVb, p. 584.
Est confusio, quae ducit ad mortem, et est confusio, quae ducit ad vitam.

Logion 26.
(2. Cor. 13, 5—7.)

a. Didasc. II, 8. p. 240.
λέγει γὰρ ἡ γραφή· ἀνὴρ ἀδόκιμος ἀπείραστος.

b. Const. II. 8. p. 20, 25.
λέγει γὰρ ἡ γραφή· ἀνὴρ ἀδόκιμος ἀπείραστος παρὰ τῷ θεῷ.

c. Tertull. de bapt. c. 20. p. 353.
Nam et praecesserat dictum (sc. Domini): Neminem intentatum regna coelestia consecuturum. [Context.: Vigilate et orate, inquit, ne incidatis in tentationem. Et ideo credo tentati sunt, quoniam obdormierunt, ut apprehensum Dominum destituerint, et qui cum eo perstiterit et gladio sit usus, ter etiam negaverit. Nam et praecesserat dictum etc.]

Logion 27.
(Gal. 2, 18.)

Cod. Cantabrigiensis (D) ad Lc. 6, 4. ed. Scrivener p. 183.
τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ θεασάμενός τινα ἐργαζόμενον τῷ σαββάτῳ εἶπεν αὐτῷ· ἄνθρωπε, εἰ μὲν οἶδας τί ποιεῖς, μακάριος εἶ· εἰ δὲ μὴ οἶδας, ἐπικατάρατος καὶ παραβάτης εἶ τοῦ νόμου.

Logion 28.
Gal. 3. 8.

Const. II, 60. p. 90, 21.
πῶς δὲ οὐχὶ καὶ νῦν ἐρεῖ τῷ τοιούτῳ ὁ κύριος· ἐδικαιώθη τὰ ἔθνη ὑπὲρ ὑμᾶς.

Logion 29.
(Eph. 1. 18. 19.)

Macar. Hom. XII. 17. Gall. II, 49.
λοιπὸν ὁ κύριος ἔλεγεν αὐτοῖς· τί θαυμάζετε τὰ σημεῖα;

Digitized by Google

κληρονομίαν μεγάλην δίδωμι ὑμῖν, ἣν οὐκ ἔχει ὁ κόσμος ὅλος.

Logion 30.
(Eph. 2. 14. 16.)

Clem. Rom. II, 12, 2. p. 128. 11.

ἐπερωτηθεὶς γὰρ αὐτὸς ὁ κύριος ὑπό τινος, πότε ἥξει αὐτοῦ ἡ βασιλεία, εἶπεν· ὅταν ἔσται τὰ δύο ἕν, καὶ τὸ ἔξω ὡς τὸ ἔσω, καὶ τὸ ἄρσεν μετὰ τῆς θηλείας, οὔτε ἄρσεν οὔτε θῆλυ.

Logion 31.
(Eph. 2. 17.)

a. Const. II, 54. p. 81, 19.

καθὼς γέγραπται· τοῖς ἐγγὺς καὶ τοῖς μακράν. οὓς ἔγνω κύριος ὄντας αὐτοῦ.

b. Const. V, 16. p. 148, 13.

δηλαδὴ ὅτι ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν ἀπεξενωμένοις αὐτοῦ [καὶ] μακρὰν [οὖσι] δοὺς τὴν βασιλείαν.

c. 2. Tim. 2, 19.

ὁ μέντοι στερεὸς θεμέλιος τοῦ θεοῦ ἕστηκεν, ἔχων τὴν σφραγῖδα ταύτην· ἔγνω κύριος τοὺς ὄντας αὐτοῦ.

Logion 32.
(Eph. 3. 15.)

a. Clem. Al. Fragm. § 20. p. 994.

ἀδελφοὶ γάρ, φησὶν ὁ κύριος, καὶ συγκληρονόμοι οἱ ποιοῦντες τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου. μὴ καλέσητε οὖν ἑαυτοῖς πατέρα ἐπὶ τῆς γῆς. δεσπόται γὰρ ἐπὶ τῆς γῆς, ἐν δὲ οὐρανοῖς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ ἔν τε οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς.

b. Hippolyt. contra haer. Noeti. III. Galland. II. p. 455.

εἷς θεὸς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ πᾶσα πατριά.

Digitized by Google

c. Epiph. Haer. LXXIV, 8. p. 896 B.
ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς.

Logion 33.
(Eph. 4, 26.)

a. Polycarp. ad Phil. XII, 1. p. 128, 9.
καθὼς ἐν ταῖς γραφαῖς εἴρηται· ὀργίζεσθε καὶ μὴ ἁμαρτάνετε, καὶ ὁ ἥλιος μὴ ἐπιδυέτω ἐπὶ τῷ παροργισμῷ ὑμῶν.

b. Clem. Al. Strom. V, 5, 27. p. 661.
ἥλιος δὲ ὑμῖν τῇ ὀργῇ, φησὶν ἡ γραφή, μὴ ἐπιδυέτω.

c. Dial. de recta fide. Sect. I. (Opp. Orig. I, 813 A.)
ὁ δὲ κύριος ἀγαθὸς ὢν λέγει· ὁ ἥλιος μὴ ἐπιδυέτω ἐπὶ τῷ παροργισμῷ ὑμῶν.

d. Dial. de recta fide. Sect. I. (Opp. Orig. I, 813. C.)
καὶ ἐν εὐαγγελίῳ εἶναι τό· ἥλιος μὴ ἐπιδυέτω ἐπὶ τῷ παροργισμῷ ὑμῶν.

e. Const. II, 53. p. 79, 23.
ὁ ἥλιος μὴ ἐπιδυέτω ἐπὶ τῇ ὀργῇ ὑμῶν.

f. Didasc. II, 53. p. 275.
ὁ ἥλιος μὴ ἐπιδυέτω ἐπὶ τῇ ὀργῇ ὑμῶν.

g. Vita S. Syncleticae § 63. (Coteler. Eccles. Graec. Monum. I. p. 242 = Opp. Athan. II, p. 629.)
οὐ γὰρ ὑπακούουσι τοῦ σωτῆρος λέγοντος, ὡς· ὕπαγε πρῶτον, διαλλάγηθι τῷ ἀδελφῷ σου, καὶ οὕτως προσάγαγε τὸ δῶρόν σου. καὶ ἀλλαχοῦ· μὴ ἐπιδυέτω, φησίν, ὁ ἥλιος ἐπὶ τῷ παροργισμῷ ὑμῶν.

h. Eph. 4. 26.
ὁ ἥλιος μὴ ἐπιδυέτω ἐπὶ τῷ παροργισμῷ ὑμῶν.

Logion 34.
(Eph. 4, 27.)

a. Hom. Cl. XIX, 2. p. 178, 8.
καὶ ἄλλοθι ἔφη· ὁ δὲ κακὸν σπέρμα σπείρας ἐστὶν ὁ διάβολος· καὶ πάλιν· μὴ δότε πρόφασιν τῷ πονηρῷ.

Digitized by Google

b. Eph. 4, 27.
μηδὲ δίδοτε τόπον τῷ διαβόλῳ.

Logion 35.
(Eph. 4, 28.)

a. Διδ. I, 6.
ἀλλὰ καὶ περὶ τούτου δὴ εἴρηται· ἱδρωσάτω ἡ ἐλεημοσύνη σου εἰς τὰς χεῖράς σου, μέχρις ἂν γνῷς τίνι δῷς.

b. Herm. Mand. II, 4. p. 72, 17.
ἐργάζου τὸ ἀγαθόν, καὶ ἐκ τῶν κόπων σου, ὧν ὁ θεὸς δίδωσίν σοι, πᾶσιν ὑστερουμένοις δίδου ἁπλῶς, μὴ διστάζων τίνι δῷς ἢ τίνι μὴ δῷς.

c. Ephraem Syr. p. 63, 30.
αἱ χεῖρές σου ἐργαζέσθωσαν τὸ ἀγαθόν, ἵνα καὶ τῷ χρείαν ἔχοντι μεταδίδῳς.

d. Eph. 4, 28.
κοπιάτω ἐργαζόμενος ταῖς ἰδίαις χερσὶν τὸ ἀγαθόν, ἵνα ἔχῃ μεταδιδόναι τῷ χρείαν ἔχοντι.

Logion 36a.
(Eph. 4, 30.)

Pseudo-Cyprian. de aleatoribus c. III. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur von O. v. Gebhardt und Ad. Harnack. Bd. V, Heft 1. p. 17.)
monet dominus et dicit: nolite contristare spiritum sanctum, qui in vobis est, et nolite exstinguere lumen, quod in vobis effulsit.

Logion 36b.

Pseudo-Cyprian. de duobus montibus c. 13.
ipso nos instruente et monente (sc. domino) in epistula Johannis discipuli sui ad populum: ita me in vobis videte, quomodo quis vestrum se videt in aquam aut in speculum.

Logion 37.
(Eph. 5, 14.)

Eph. 5, 14.

διὸ λέγει· ἔγειρε ὁ καθεύδων καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν, καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός.

Logion 38.
(Phil. 2, 16.)

Clem. Al. Strom. I, 8, 41. p. 340.

οὗτοι οἱ τὰ κατάρτια κατασπῶντες καὶ μηδὲν ὑφαίνοντες, φησὶν ἡ γραφή.

Logion 39.
(Phil. 3, 12.)

a. Just. Dial. c. Tryph. c. 47. p. 267 A.
διὸ καὶ ὁ ἡμέτερος κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἶπεν· ἐν οἷς ἂν ὑμᾶς καταλάβω, ἐν τούτοις καὶ κρινῶ.

b. Clem. Al. Quis dives salvetur. § 40. p. 957.
ἐφ' οἷς γὰρ ἂν εὕρω ὑμᾶς, φησίν, ἐπὶ τούτοις καὶ κρινῶ καὶ παρ' ἕκαστα βοᾷ τὸ τέλος πάντων.

c. Hippol. *Περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας* ed. de Lagarde p. 73, 4. 5.
ἐφ' οἷς ἂν εὕρω ὑμᾶς, ἐπὶ τούτοις κρινῶ — παρ' ἕκαστον βοᾷ τὸ τέλος.

d. Basilius. Epist. ad Chilonem. Epistolarum classis I. ep. XLII. T. III. p. 126.
οἷον γὰρ εὕρω σε, φησί, τοιοῦτόν σε κρινῶ.

e. Amphilochius. Oratio de poenitentia. Opp. ed. Combefis. Paris. 1644. p. 106.
ἐκ δευτέρου δὲ πάλιν φωνὴ γέγονε λέγουσα· ἄκουσον ἀπατεὼν ὑπὲρ οὗ κατεγκαλεῖς· καί· ἐγὼ δίκαιός εἰμι· καί· ἐν ᾧ εὕρω, ἐν τούτῳ καὶ κρινῶ.

f. Nilus ap. Anastasium Sinait. Quaest. 3. (Migne T. 89. p. 357.)
οἷον γὰρ εὕρω σε, τοιοῦτόν σε κρινῶ, φησὶν ὁ κύριος.

Digitized by Google

g. Johannes Climacus. Scala Paradisi. Gradus VII. p. 159. (Migne T. 88. p. 812.)
ἐν ᾧ εὕρω σε, ἐν αὐτῷ καὶ κρινῶ σε, εἶπεν ὁ θεός.

h. Elias Cretensis. Jus Graeco-Romanum. Lib. V. Responsorium I. p. 337.
εἴρηται γὰρ ὑπὸ τοῦ θεοῦ διά τινος τῶν προφητῶν· ἐν ᾧ εὕρω σε, ἐν τούτῳ δὴ καὶ κρινῶ σε.

i. Hieron. Ep. 46 ad Rusticum c. 4. Ed. Bened. IV b. p. 738.
unumquemque judicat, sicut invenerit.

k. Theodorus Studita. Catecheticorum sermo XXXVI. (Migne T. 99. p. 557.)
quippe scriptum est: pax, et non erat pax, et: ubi te inveniam, illic te judicabo.

l. Theodorus Balsamo. In canones XIII Concilii Neocaesariensis. Can. 12. p. 412. (Migne T. 137. p. 1224.)
καὶ ὡς ἐκ θείας φωνῆς φασίν· ἐν ᾧ σε εὕρω, κρινῶ σε.

m. Joannis Geometrae Paradisus. Epigrammata tetrasticha Epigr. LVIII. (Migne T. 106. p. 880.)
Ὅτι ἔσχατον τῶν κακῶν ἡ ἀπόγνωσις.
Ἥμαρτον, ὦ μάκαρ, εἰπὲ τί ῥέξομεν; — Ἔγρεο τέκνον.
Ἀλλ' αὖθις πίπτω. — Αὖθις ἀνέγρεό μοι.
Μέχρι πόσου; — Τινός; εἰ δ' οὔ, ἕως χρόνου· εἰ δ' οὔ, ἕως ζῇς.
Φησὶ γάρ· Ἔνθα σ' ἕλω, κεῖθί σε καὶ κρινέω.

n. Gennadius Scholarius. Epist. de praedestinatione. (Migne T. 160. p. 557.)
ἀκούουσι γὰρ τό· ἐν ᾧ εὕρω σε, ἐκεῖ καὶ κρινῶ σε.

o. Lambeccius. Commentar. de bibliotheca Caesarea. Lib. IV. cod. 141. p. 229. (Testamentum sanctorum quadraginta martyrum.)
ἐν ᾧ γὰρ εὕρω σε, φησίν, ἐν τούτῳ καὶ κρινῶ σε.

p. Vita S. Antonii cap. 15. In Vitis Patrum p. 41.
Sic et nos congruit, parere praeceptis divinis scientes, quod aequus ille retributor, in quo quemque invenerit, in eo sit judicaturus, quod prophetica voce per Ezechielem testatur.

Digitized by Google

q. Consultationum Zachaei Christiani et Apollinii Philosophi Lib. II. cap. XVIII. (Biblioth. veterum patrum ed. Gallandi. T. IX. p. 238).
Nolo dubites: praesentia semper, non praeterita censet; hoc enim ait: in qua via te invenero, in ea te judicabo, dicit Dominus.

Logion 40.

(Phil. 3, 20.)

a. Just. de resurr. c. 9. p. 594 E.
καθὼς εἴρηκεν ἐν οὐρανῷ τὴν κατοίκησιν ἡμῶν ὑπάρχειν.

b. Phil. 3, 20.
ἡμῶν γὰρ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει.

c. Acta apostolorum apocrypha ap. Fabric. Cod. apocr. N. T. II. p. 617.
nostra possessio est in coelo.

Logion 41.

(Col. 3, 1.)

1. Citate mit dem Wortlaute des Logion.

a. Clem. Al. Strom. I, 24, 158. p. 416.
αἰτεῖσθε γάρ, φησί, τὰ μεγάλα, καὶ τὰ μικρὰ ὑμῖν προστεθήσεται.

b. Orig. de orat. libell. 2. Opp. I. p. 197. 198.
τὸ μὲν ὅ δεῖ· αἰτεῖτε τὰ μεγάλα, καὶ τὰ μικρὰ ὑμῖν προστεθήσεται, καὶ αἰτεῖτε τὰ ἐπουράνια, καὶ τὰ ἐπίγεια ὑμῖν προστεθήσεται.

c. Orig. de orat. libell. c. 14. Opp. I. p. 219.
κατανοήσωμεν τό· αἰτεῖτε τὰ μεγάλα, καὶ τὰ μικρὰ ὑμῖν προστεθήσεται, καὶ αἰτεῖτε τὰ ἐπουράνια, καὶ τὰ ἐπίγεια ὑμῖν προστεθήσεται.

d. Orig. Selecta in Psalm. 4. Opp. II. p. 560.
βραχεῖα δὲ πᾶσα φωνὴ ἡ περὶ τῶν ἐπιγείων καὶ μικρῶν

Digitized by Google

καὶ ταπεινῶν διέξοδος καὶ αἴτησις ἀπὸ θεοῦ· ἣν ἀπαγορεύων ὁ σωτὴρ προσφέρειν τῷ πατρί φησιν· αἰτεῖτε τὰ μεγάλα, καὶ τὰ μικρὰ ὑμῖν προστεθήσεται, αἰτεῖτε τὰ ἐπουράνια, καὶ τὰ ἐπίγεια προστεθήσεται ὑμῖν.

e. Euseb. in Psalm. 16, 2. p. 56 A.

τοῦτο γοῦν καὶ ὁ σωτὴρ ἐδίδασκεν λέγων· αἰτεῖτε τὰ μεγάλα, καὶ τὰ μικρὰ προστεθήσεται ὑμῖν.

f. Ephraem Syr. p. 198.

μὴ μεριμνᾶτε παντελῶς ἐπὶ τῆς γῆς, εἶπεν ἡμῖν ὁ κύριος.

2. Bezugnahmen auf das Logion.

g. Clem. Al. Strom. IV, 6, 34. p. 579.

ζητεῖτε δὲ πρῶτον τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν καὶ τὴν δικαιοσύνην· ταῦτα γὰρ μεγάλα· τὰ δὲ μικρὰ καὶ περὶ τὸν βίον, ταῦτα προστεθήσεται ὑμῖν.

h. Orig. de oratione libell. c. 16. Opp. I. p. 224.

πᾶς τοιγαροῦν ὁ τὰ ἐπίγεια καὶ μικρὰ αἰτῶν ἀπὸ τοῦ θεοῦ παρακούει τοῦ ἐντειλαμένου ἐπουράνια καὶ μεγάλα αἰτεῖν ἀπὸ τοῦ μηδὲν ἐπίγειον μηδὲ μικρὸν χαρίζεσθαι ἐπισταμένου θεοῦ.

i. Orig. contra Cels. VII, 44. Opp. I. p. 726.

ἔμαθε γὰρ ἀπὸ τοῦ Ἰησοῦ μηδὲν μικρὸν τουτέστιν αἰσθητὸν ζητεῖν, ἀλλὰ μόνα τὰ μεγάλα καὶ ἀληθῶς θεῖα.

Logion 42.

(1. Thess. 3, 5.)

a. Hom. Clem. III, 55. p. 51, 20.

τοῖς δὲ οἰομένοις ὅτι ὁ θεὸς πειράζει, ὡς αἱ γραφαὶ λέγουσιν, ἔφη· ὁ πονηρός ἐστιν ὁ πειράζων.

b. 1. Thess. 3, 5.

μήπως ἐπείρασεν ὑμᾶς ὁ πειράζων.

Digitized by Google

Logion 43.

(1. Thess. 5, 21. 22.)

I. Das Logion in vollständiger Fassung.

a. Nach paulinischem Typus.

1. Clem. Al. Strom. I, 28, 177. p. 425.
εἰκότως ἄρα καὶ ἡ γραφὴ τοιούτους τινὰς ἡμᾶς διαλεκτικοὺς οὕτως ἐθέλουσα γενέσθαι παραινεῖ· γίνεσθε δὲ δόκιμοι τραπεζῖται, τὰ μὲν ἀποδοκιμάζοντες, τὸ δὲ καλὸν κατέχοντες.

2. Orig. in Matth. Tom. 17. Num. 31. Opp. III, p. 815.
ὁ κατὰ τὴν γραφὴν ὀνομαζόμενος δόκιμος τραπεζίτης καὶ εἰδὼς πάντα δοκιμάζειν, καὶ τὸ μὲν καλὸν κατέχειν, ἀπέχεσθαι δὲ παντὸς εἴδους πονηροῦ.

3. Orig. in Matth. Tractat. 27. Num. 33. Opp. III. p. 852.
Vere enim, qui implet illud mandatum, quod ait (Christus): Estote prudentes nummularii, et illud quod ait: Omnia probate, quod bonum est, tenete, ab omni specie mala abstinete vos.

4. Pamphili Apologia pro Origene. Praef. Opp. Orig. ed. de la Rue Tom. IV. Append. p. 18.
istud .. mandatum, quo probabiles effici jubentur trapezitae. scientes quod bonum est retinere, ab omni autem specie mala se abstinere.

5. Cyrill. Hierosol. Catech. VI. cap. 36. p. 111.
γίνου δόκιμος τραπεζίτης. τὸ καλὸν κατέχων. ἀπὸ παντὸς εἴδους πονηροῦ ἀπεχόμενος.

6. Basilius M. Homilia in princip. Proverbiorum. T. II. p. 103.
ὡς δόκιμος τραπεζίτης, τὸ μὲν δόκιμον καθέξει, ἀπὸ δὲ παντὸς εἴδους πονηροῦ ἀφέξεται.

7. Basilius M. In Jesaiam Proph. I. 22. T I. p. 417.
ὀλίγοι γὰρ δόκιμοι τραπεζῖται· ὀλίγοι οἱ πάντα δοκιμάζειν δυνάμενοι καὶ τὰ μὲν καλὰ κατέχειν. ἀπὸ δὲ παντὸς εἴδους πονηροῦ ἀπέχεσθαι.

Digitized by Google

8. Basilius M. In Jesaiam Proph. V, 20. T. I. p. 503.
δοκίμου τραπεζίτου τὸ καλὸν κατέχειν, ἀπὸ δὲ παντὸς εἴδους πονηροῦ ἀπέχεσθαι.

9. (Pseudo-)Athanasius Hom. in Matth. 21, 8.
ὡς δόκιμοι τραπεζῖται τὸ καλὸν ἐκλεξώμεθα, ἀπὸ παντὸς εἴδους πονηροῦ ἀπεχόμενοι.

b. Nach nicht-paulinischen Übersetzungstypen.

10. Cyrill. Al. Comment. in Joann. Ev. Lib. IV, 3, 61. Tom. IV. p. 374.
δεῖ δοκίμους εἶναι τραπεζίτας, ὡς εἰδέναι τὸ δόκιμον καὶ τὸ παράσημον νόμισμα.

11. Caesarius. Quaest 78. ed. Ehingerus p. 201.
ὁ δὲ τῶν ὅλων θεὸς τῶν οἰκετῶν ἐπισφραγίζων τὰ ῥήματα ἐν εὐαγγελίοις φησί· γίνεσθε τραπεζῖται δόκιμοι, διακρίνοντες ἐκ τοῦ δοκίμου τὸ κίβδηλον.

12a. Johannes Damascenus. Orthodoxae fidei Lib. IV. cap. 17. De scriptura. I. p. 283.
γενώμεθα δόκιμοι τραπεζῖται, τὸ μὲν γνήσιον καὶ καθαρὸν χρυσίον σωρεύοντες, τὸ δὲ κίβδηλον παραιτούμενοι.

12b. Nicephorus Gregoras. Byzantinae Historiae lib. XXIII, 3. p. 1085. (Migne T. 148. p. 1365.)
καὶ ἐπὶ τούτοις ὁ θεῖος ἐκ Δαμασκοῦ φησὶν Ἰωάννης· ὡς εἰ καὶ παρὰ τῶν ἔξωθεν χρήσιμόν τι καρπώσασθαι δυνηθείημεν, οὐ τῶν ἀπαγορευομένων ἐστί. γενώμεθα δόκιμοι τραπεζῖται, τὸ μὲν γνήσιον καὶ καθαρὸν χρυσίον σωρεύοντες, τὸ δὲ κίβδηλον παραιτούμενοι.

13. Joh. Chrysostom. Cur in Pentecoste acta apostolorum legantur. cap. 2. (Migne T. 51. p. 98.)
οἱ τραπεζῖται τὸ μὲν κίβδηλον καὶ παράσημον ἐκβάλλουσι νόμισμα, τὸ δὲ δόκιμον καὶ ὑγιὲς δέχονται, καὶ διακρίνουσι τὸ νόθον ἀπὸ τοῦ γνησίου.

Digitized by Google

14. Palladius. Dialogus de vita Joannis Chrysostomi. Ed. Paris. 1680. p. 37.
γίνεσθε γάρ, φησὶν ἡ γραφή, δόκιμοι τραπεζῖται, τὸ κίβδηλον ἀπὸ τοῦ δοκίμου ῥίπτοντες.

15a. *Πίστις Σοφία.* Woide, Appendix ad edit. N. T. graeci e codice Alex. descripti, ed. Fordius. Oxon. 1799. p. 138.
Salvator Mariae respondet: dixi vobis olim: estote sicut prudentes Trapezitae; bonum retinete, malum rejicite.

15b. *Πίστις Σοφία.* Latine vertit Schwartze, ed. Petermann. Berol. 1853.
Respondens *σωτηρ* dixit Mariae: dixi vobis olim: estote sicut sapientes *τραπεζιται*, scilicet bonum suscipite, malum ejicite.

16. Nicephori Callisti Ecclesiast. Hist. Lib. X. cap. 26. p. 58 A. (Migne T. 146. p. 513.)
καὶ τρίτον δοκίμους ἡμᾶς εἶναι τραπεζίτας ὁ θεῖος λόγος παρεγγυᾷ, καὶ τὸ κάλλιστον ἐκλεγομένους ἐκ παντὸς τρόπου διαρρίπτειν τὸ χεῖρον, τὸ δὲ ἀγαθὸν αἱρεῖσθαι καὶ εὑρόντας κατέχειν.

17. Const. II, 37. p. 64, 13.
γίνεσθε οὖν ὡς ἀργυρονόμοι ἐπιστήμονες· — οὗτοι τὰ φαῦλα τῶν νομισμάτων ἀποκρίνουσι, τὰ δὲ δόκιμα οἰκειοῦνται.

II. Das Logion in abgekürzter Fassung.

18. Hom. Clem. II, 51. p. 35, 38.
εὐλόγως ὁ διδάσκαλος ἡμῶν ἔλεγεν· γίνεσθε τραπεζῖται δόκιμοι.

19. Hom. Clem. III, 50. p. 50, 16.
ἐν τῷ φῆναι· γίνεσθε τραπεζῖται δόκιμοι.

20. Hom. Clem. XVIII, 20. p. 176, 2.
οὕτως γὰρ εἶπεν· γίνεσθε τραπεζῖται δόκιμοι.

21. Didasc. II, 36. p. 265.
ὅτι εἴρηται αὐτοῖς· γίνεσθε τραπεζῖται δόκιμοι.

Digitized by Google

22. Const. II, 36, p. 64, 6.
ὅτι εἴρηται αὐτοῖς· κρίμα δίκαιον κρίνατε· καὶ πάλιν· γίνεσθε τραπεζῖται δόκιμοι.

23. Apelles ap. Epiph. Haer. XLIV, 2. p. 382. B.
οὕτως γάρ, φησίν, ἔφη ἐν τῷ εὐαγγελίῳ· γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται.

24. Cassianus. Collatio I, 20. edit. Francof. 1722. p. 231.
efficiamur secundum praeceptum Domini probabiles trapezitae.

25. Cassianus. Collatio II, 9. p. 243.
secundum illam Evangelicam parabolam, qua jubemur fieri probabiles trapezitae.

26. Vita S. Syncleticae § 100. (Coteler. Eccl. Graecae Monum. I. p. 269 = Opp. Athan. II, p. 638.)
καὶ τάχα οἶμαι περὶ τούτου τὸν σωτῆρα εἰρηκέναι τό· γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται.

III. Das Logion in ausdrücklicher Verbindung mit 1. Thess. 5, 21. 22.

a. Das Logion von den δόκιμοι τραπεζῖται von 1. Thess. 5, 21. 22 noch unterschieden.

27. Orig. in Joh. Tom. XIX, 2. Opp. IV, p. 289.
τηρούντων τὴν ἐντολὴν Ἰησοῦ λέγουσαν· δόκιμοι τραπεζῖται γίνεσθε, καὶ τὴν Παύλου διδαχὴν φάσκοντος· πάντα δοκιμάζετε, τὸ καλὸν κατέχετε, ἀπὸ παντὸς εἴδους πονηροῦ ἀπέχεσθε.

28. Orig. in Levit. Hom. III, 8. Opp. II. p. 199.
apostolus velut ad probabiles trapezitas, probantes, inquit, omnia, quod bonum est, obtinentes.

29. Orig. in Matth. Tractat. 25. Num. 28. Opp. III. p. 849.
dictum est: omnia probate, quod bonum est, tenete. Tamen propter eos, qui non possunt quasi trapezitae inter verba discernere, vera habeantur an falsa etc.

Digitized by Google

30. Hieron. Ep. 119 ad Minervium et Alexandrum. T. IV^a. p. 210.
sciat me illud Apostoli libenter audire: Omnia probate, quod bonum est, tenete, et Salvatoris verba dicentis: Estote probati nummularii, et si quis nummus adulter est, et figuram Caesaris non habet, nec figuratus est moneta publica, reprobetur.

31. Joh. Chrysostom. V, 844. Ed. Antverp. 1723.
καὶ γὰρ διὰ τοῦτο, γίνεσθε τραπεζῖται δόκιμοι, οὐχ ἵνα ἐπὶ τῆς ἀγορᾶς ἑστῶτες τὰ ἀργύρια ἀριθμῆτε, ἀλλὰ τοὺς λόγους βασανίζητε μετὰ ἀκριβείας ἁπάσης· διὰ τοῦτο καὶ ὁ ἀπόστολος Παῦλός φησι· πάντα δοκιμάζετε, τὸ καλὸν δὲ κατέχετε μόνον.

32. Socrat. Hist. Eccl. III, 16, 21. p. 192. (Migne T. 67. p. 421.)
παρεγγυῶσιν ἡμῖν ὅ τε Χριστὸς καὶ ὁ τούτου ἀπόστολος· γίνεσθαι τραπεζῖται δόκιμοι, ὥστε τὰ πάντα δοκιμάζειν τὸ καλὸν κατέχοντας.

33. Procopius Gazaeus. Comment. in Lev. p. 331. (Migne T. 87. p. 705. 706.)
Huc dirigi potest testimonium Pauli dicentis: Omnia probate, quod bonum est, tenete. Sancti etenim sunt probati trapezitae.

b. Das Logion mit 1. Thess. 5, 21. 22 vermischt und als paulinisch-apostolisches Wort citiert.

34. Cyrill. Alex. ad Jes. III, 3. Lib. I. Auberti edit. T. II. p. 56.
τοιοῦτόν τι καὶ ὁ μακάριος Παῦλός φησι· γίνεσθε φρόνιμοι τραπεζῖται. πάντα δοκιμάζετε, τὸ καλὸν κατέχετε, ἀπὸ παντὸς εἴδους πονηροῦ ἀπέχεσθε.

35. Cyrill. Alex. Comm. in Joannis Ev. Lib. IV, 5, 12. Tom. IV. p. 407.
καίτοι τοῦ Παύλου λέγοντος· γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται καὶ πάντα δὲ δοκιμάζειν ἡμᾶς ἀναπείθοντος.

36. Cyrill. Alex. adv. Nestorium Lib. I. Tom. VI. p. 2.
καὶ πρός γε τοῦτο ἡμᾶς ὁ μακάριος Παῦλος παραθήγει

Digitized by Google

λέγων· γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται· πάντα δοκιμάζετε, τὸ καλὸν κατέχετε, ἀπὸ παντὸς εἴδους πονηροῦ ἀπέχεσθε.

37. Dionysius ap. Euseb. Hist. Eccl. VII, 7, 3. p. 251.

ἀπεδεξάμην τὸ ὅραμα ὡς ἀποστολικῇ φωνῇ συντρέχον τῇ λεγούσῃ πρὸς τοὺς δυνατωτέρους· γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται.

IV. Contexte, Epexegesen, Bezugnahmen auf das Logion.

38. Hom. Clem. II, 51. p. 35, 37.

καὶ ὁ Πέτρος ἔφη· εἰ οὖν τῶν γραφῶν ἃ μέν ἐστιν ἀληθῆ, ἃ δὲ ψευδῆ, εὐλόγως ὁ διδάσκαλος ἡμῶν ἔλεγεν· γίνεσθε τραπεζῖται δόκιμοι, ὡς τῶν ἐν ταῖς γραφαῖς τινῶν μὲν δοκίμων ὄντων λόγων, τινῶν δὲ κιβδήλων.

39. Hom. Clem. III, 50. p. 50, 12.

καὶ ὁ Πέτρος· ὅτι μέμικται τὰ ἀληθῆ τοῖς ψευδέσι, μέμνημαί που αὐτὸν αἰτιώμενον τοὺς Σαδδουκαίους εἰπεῖν· διὰ τοῦτο πλανᾶσθε, μὴ εἰδότες τὰ ἀληθῆ τῶν γραφῶν, οὗ εἵνεκεν ἀγνοεῖτε τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ. εἰ δὲ τὰ ἀληθῆ τῶν γραφῶν αὐτοὺς ὑπέβαλεν, δῆλον ὡς ὄντων ψευδῶν. ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ φῆσαι· γίνεσθε τραπεζῖται δόκιμοι, ὡς δοκίμων καὶ κιβδήλων λόγων οντων.

40. Hom. Clem. XVIII, 20. p. 176, 1.

διὸ δεῖ πάντα ἄνθρωπον σωθῆναι θέλοντα γενέσθαι, ὡς ὁ διδάσκαλος εἶπεν, κριτὴν τῶν πρὸς πειρασμὸν γραφεισῶν βίβλων. οὕτως γὰρ εἶπεν· γίνεσθε τραπεζῖται δόκιμοι. τραπεζιτῶν δὲ χρεία, ὅτι τοῖς δοκίμοις καὶ τὰ κίβδηλα ἀναμεμιγμένα.

41. Clem. Al. Strom. II, 4, 15. p. 436.

ἔστι γὰρ δόκιμον νόμισμα καὶ ἄλλο κίβδηλον, ὅπερ οὐδὲν ἔλαττον ἀπατᾷ τοὺς ἰδιώτας, οὐ μὴν τοὺς ἀργυραμοιβούς, οἳ ἴσασι μαθόντες τὸ δὲ παρακεχαραγμένον καὶ τὸ δόκιμον χωρίζειν καὶ διακρίνειν. οὕτως ὁ ἀργυραμοιβὸς τῷ ἰδιώτῃ τὸ νόμισμα, τοῦτο μόνον, ὅτι κίβδηλόν ἐστι φησι·

Digitized by Google

τὸ δὲ πῶς μόνος ὁ τοῦ τραπεζίτου γνώριμος καὶ ὁ ἐπὶ τοῦτο ἀλειφόμενος μανθάνει.

42. Clem. Al. Strom. VI, 10, 81. p. 780.

εἴ τις ὁμολογεῖ καρδίαν μὴ ἔχειν διηρθρωμένην, τράπεζαν οὐκ ἔχει τῶν ἀργυραμοιβῶν οὐδὲ μὴν τὸ κριτήριον τὸν λόγον. καὶ πῶς ἔτι τραπεζίτης οὗτος δοκιμάσαι μὴν δυνάμενος καὶ διακρῖναι τὸ ἀκίβδηλον νόμισμα τοῦ παραχαράγματος.

43. Clem. Al. Strom. VII, 15, 90. p. 887.

δοκίμους ἤτοι τοὺς εἰς πίστιν ἀφικνουμένους λέγει ἐκλεκτικώτερον προσιόντας τῇ κυριακῇ διδασκαλίᾳ, καθάπερ τοὺς δοκίμους τραπεζίτας τὸ ἀκίβδηλον νόμισμα τοῦ κυρίου ἀπὸ τοῦ παραχαράγματος διακρίνοντας.

44. Orig. in Jerem. Hom. 12. (sec. Hieron. 9.), 5, 7. Opp. III. p. 199.

ὅλην τὴν γραφὴν ἐὰν ἐξετάσωμεν, ἐροῦμεν, δόκιμοι γενόμενοι τραπεζῖται· τοῦτο μὲν ἀκούσατε, τοῦτο δὲ ἐνωτίσασθε.

45. Orig. in Jerem. Hom. XIX, 9. Opp. III. p. 276.

ὁ κύριος δοκιμάζει μὲν δίκαια, ἀποδοκιμάζει δὲ ἄδικα, καὶ ἔστιν, ἵνα οὕτως ὀνομάσω, τραπεζίτης δικαίων καὶ ἀδίκων.

46. Orig. in Matth. Tom. XII, 2. Opp. III. p. 512.

μὴ δόκιμοι τραπεζῖται, μηδὲ ἐπιστάμενοι διακρίνειν πνεύματα.

47. Orig. in Johann. Tom. XIX, 2. Opp. IV. p. 289.

ὑπὸ δοκίμων τραπεζιτῶν θεωρούμενοι, τῶν χωρίζειν ἐπισταμένων ἀπὸ τῶν δοκίμων τὰ ἀδόκιμα, προσποιούμενα δὲ εἶναι δόκιμα, καὶ τηρούντων τὴν ἐντολὴν Ἰησοῦ λέγουσαν· δόκιμοι τραπεζῖται γίνεσθε, καὶ τὴν Παύλου διδαχὴν φάσκοντος· πάντα δοκιμάζετε. τὸ καλὸν κατέχετε. ἀπὸ παντὸς εἴδους πονηροῦ ἀπέχεσθε.

48. Orig. in Johann. Tom. XX, 26. Opp. IV. p. 350.

τοῦτο γὰρ ἤδη καὶ δοκίμου τραπεζίτου ἔργον τυγχάνει

Digitized by Google

49. Orig. in Johann. Tom. XXXII, 10. Opp. IV. p. 432.
διὸ προσέχωμεν, ἵν' ὡς καλοὶ τραπεζῖται δοκιμάζωμεν μὲν τὸν τῶν ἀληθῶν διάκονον, ἀποδοκιμάζωμεν δὲ τὸν τῶν ψευδῶν.

50. Orig. in Levit. III, 8. Opp. II. p. 199.
Audi prophetam dicentem: argentum vestrum reprobum. Quia ergo est quaedam proba, quaedam vero reproba, propterea apostolus, velut ad probabiles trapezitas, probantes, inquit, omnia, quod bonum est, obtinentes. Solus enim est dominus noster Jesus Christus, qui te hujusmodi artem possit edocere, per quam scias discernere, quae sit pecunia, quae veri regis imaginem tenet, quae vero sit adulterina, et (ut vulgo dicitur) extra monetam formata.

51. Orig. in Matth. Ser. 28. Opp. III. p. 849.
Magni ergo viri est, audire et adimplere, quod dictum est: Omnia probate, quod bonum est, tenete. Tamen propter eos, qui non possunt quasi trapezitae inter verba discernere, vera habeantur an falsa, et non possunt semetipsos caute servare, ut verum quidem teneant, apud se, ab omni autem specie mala abstineant.

52. Didasc. II, 36. 37. p. 265. 266.
ὅτι εἴρηται αὐτοῖς· γίνεσθε τραπεζῖται δόκιμοι· τὸν μέντοι ἐπίσκοπον δεῖ κρίνειν καὶ γίνεσθαι ὡς ἀργυρονόμον, ὃς ἀφορίζει τοὺς πονηροὺς ἀπὸ τῶν ἀγαθῶν.

53. Const. II, 36. 37. p. 64, 6.
τοῖς γὰρ ἱερεῦσιν ἐπετράπη κρίνειν μόνοις. ὅτι εἴρηται αὐτοῖς· κρίμα δίκαιον κρίνατε· καὶ πάλιν· γίνεσθε τραπεζῖται δόκιμοι. ὑμῖν δὲ οὐκ ἐπιτέτραπται· τοὐναντίον γὰρ εἴρηται τοῖς ἔξω τοῦ ἀξιώματος τοῦ δικαστικοῦ ὑπάρχουσιν· μὴ κρίνετε, καὶ οὐ μὴ κριθῆτε. τὸν μέντοι ἐπίσκοπον δεῖ κρίνειν ὀρθῶς, καθὼς γέγραπται· τὴν δικαίαν κρίσιν κρίνατε· καὶ ἀλλαχοῦ· τί καὶ ἀφ' ἑαυτῶν οὐ κρίνετε τὸ δίκαιον; γίνεσθε οὖν ὡς ἀργυρονόμοι ἐπιστήμονες· καθάπερ γὰρ οὗτοι τὰ φαῦλα τῶν νομισμάτων ἀποκρίνουσι, τὰ δὲ δόκιμα οἰκειοῦνται, τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον καὶ τὸν ἐπίσκοπον χρὴ τὰ μὲν ἄμωμα κατέχειν.

Digitized by Google

τὰ δὲ ἐπίμωμα θεραπεύειν, ἢ ἀνιάτως νοσοῦντα ἀπορρίπτειν.

54. Athan. Epist. ad monachos I, 272 (Migne Tom. 25, p. 693.)
ἐντυχόντες μέντοι εὔχεσθε μὲν καὶ ἀλλήλους εἰς τοῦτο προτρέπεσθε ποιεῖν ὑπὲρ ἡμῶν· εὐθὺς δὲ ἀντιπέμψατε ταῦτα πρὸς ἡμᾶς καὶ μηδενὶ τὸ σύνολον ἀντίγραφον ἔκδοτε, μηδὲ ἑαυτοῖς μεταγράψατε, ἀλλ' ἀρκέσθητε ὡς δόκιμοι τραπεζῖται τῇ ἐντεύξει, κἂν πολλάκις ἐντυχεῖν θελήσητε.

55. (Pseudo-)Athanasius. Hom. in Matth. 21, 8. (Migne Tom. 28. p. 1036.)
καθαρίσωμεν οὖν ἑαυτούς, ἀγαπητοί, ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ ψυχῆς καὶ σώματος· ἀκούσωμεν τοῦ προφήτου βοῶντος· ἁγνίσατε χεῖρας, ἁμαρτωλοί, καθαρίσατε καρδίας, δίψυχοι. οὕτω γάρ τις δυνηθῇ καὶ τὰ αἰσθητὰ δοκιμάζειν καὶ τὰ νοητὰ κατέχειν, καὶ τὰ μὲν αἱρεῖσθαι, τῶν δὲ πόρρω γενέσθαι. ὡς δόκιμοι τραπεζῖται τὸ καλὸν ἐκλεξώμεθα, ἀπὸ παντὸς εἴδους πονηροῦ ἀπεχόμενοι.

56. Gregorius Nazianz. Carmen Jambicum 18. Ed. Colon. T. II. p. 218.
Τούτων μὲν οὖν, βέλτιστε, ὥσπερ εὐφυὴς
Ἀργυρογνώμων· εἴ τι μὲν καλὸν δέχου·
Ἀπεκλέγου δ' ἃ μή σε ποιεῖ βελτίω.

57. Ambrosius. Expositio in Ev. sec. Lucam. Lib. I. c. 1. p. 1265.
Nam sicut multi in illo populo divino infusi Spiritu prophetarunt, alii autem prophetare se pollicebantur et professionem destituebant mendacio (Jerem. XXVIII, 1), erant enim pseudoprophetae potius quam prophetae, sicut Ananias, filius Azor; erat autem populi gratia discernere spiritus, ut cognosceret, quos referre deberet in numerum prophetarum, quos autem quasi bonus nummularius improbaret, in quibus materia magis corrupta sorderet, quam veri splendor luminis resultaret: sic et nunc in Novo Testamento multi Evangelia scribere conati sunt, quae boni nummularii non probarunt.

58. Ambrosius. Expos. in Ev. sec. Luc. Lib. IX. c. 18. p. 1498.
non ergo omnes excludantur nummularii; sunt enim et boni.

Digitized by Google

59. Joh. Chrysostomus. Cur in Pentecoste acta apostolorum legantur c. 2. (Migne Tom. 51. p. 98.)
καὶ τίνος ἕνεκεν τραπεζίτας ἡμᾶς ἐκάλεσεν ὁ θεός; παιδεύων ἅπαντας τὴν αὐτὴν σπουδὴν ἐπιδείκνυσθαι περὶ τὴν δοκιμασίαν τῶν λεγομένων, ὅσην ἐκεῖνοι σπουδὴν ἔχουσι περὶ τὴν ἐξέτασιν καὶ εἴσοδον τῶν νομισμάτων. καθάπερ γὰρ οἱ τραπεζῖται τὸ μὲν κίβδηλον καὶ παράσημον ἐκβάλλουσι νόμισμα, τὸ δὲ δόκιμον καὶ ὑγιὲς δέχονται, καὶ διακρίνουσι τὸ νόθον ἀπὸ τοῦ γνησίου, οὕτω καὶ σὺ ποίησον, καὶ μὴ πάντα παραδέχου λόγον, ἀλλὰ τὸν μὲν κίβδηλον καὶ διεφθαρμένον ἔκβαλλε ἀπὸ σοῦ· τὸν δὲ ὑγιῆ καὶ σωτηρίαν ἔχοντα παράπεμπε τῇ διανοίᾳ.

60. Hieron. in Ep. ad Ephes. Cap. IV, 31. Lib. III. T. IVa. p. 378.
ut probati trapezitae sciamus, quis nummus probus sit, quis adulter.

61. Hieron. in Ep. ad Ephes. Cap. V, 10. Lib. III. T. IVa. p. 384.
omnia facienda cum consilio, ut canti atque solliciti, ea tantum, quae scimus deo placere, faciamus in morem prudentissimi trapezitae, qui sculptum nomisma non solum oculo, sed et pondere et tinnitu probat.

62. Hieron. in Ep. ad Philem. v. 4. Ed. Bened. IVa, p. 448.
Quis putas e nobis probandis numismatibus callidus trapezita non errabit in discretione sanctorum?

63. Cassianus. Collat. I, 20. Edit. Francof. 1722, p. 231.
efficiamur secundum praeceptum Domini probabiles trapezitae. Quorum summa peritia est ac disciplina, probare, quodnam sit aurum purissimum et, ut vulgo dicitur, obrizum[1]), quodve sit minus purgatione ignis excoctum, aereo quoque vilique denario, si pretiosum numisma sub colore auri fulgentis imitetur, prudentissima discretione non falli, et non solum numismata tyrannorum vultus exprimentia sapienter agnoscere, sed etiam illa, quae sunt veri quidem regis imagine, sed non legitime figurata, peritia sagaciore discernere. Deinde ne quid illis a legitimo pondere deminutum sit, censura trutinae diligenter inquirere. Quae omnia

1) Verderbt aus dem Griechischen: ὄβρυζον.

nos quoque debere spiritaliter observare Evangelicus sermo sub hujus nominis demonstrat exemplo.

64. Cassianus. Collat. II, 9. p. 243.
Quomodo ergo acquiri debeat (sc. virtus discretionis), cupimus nobis exponi, aut quemadmodum, utrum vera et ex Deo, aut falsa ac diabolica sint, possit agnosci; ut secundum illam Evangelicam, quam superiore tractatu disseruisti, parabolam, qua jubemur fieri probabiles trapezitae, numismati impressam veri regis imaginem pervidentes, deprehendere valeamus, quod non sit in moneta legitima figuratum atque illud, sicut vulgari usus verbo hesterna Collatione dixisti, tanquam paracharagmum reprobemus, illa instructi peritia, quam satis copiose et integre prosecutus habere spiritalem atque Evangelicum trapezitam debere signasti.

65. Vita S. Syncleticae § 100. (Coteler. Graec. Eccl. Mon. I. p. 269 = Opp. Athan. II. p. 638.)
καὶ τάχα οἶμαι περὶ τούτου τὸν σωτῆρα εἰρηκέναι τό· γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται, τουτέστι τὸ βασιλικὸν χάραγμα ἀκριβῶς γινώσκετε, εἰσὶ γὰρ καὶ παραχαράγματα.

66. Gregorius M. Moralium lib. XXXIII, 37.
residere ad mentis nostrae trutinam sollertes quasi nummularii debemus, ut prius discretio aurum examinet, ne sub virtute se vitium occultet, et quod prava intentione agitur, recti visione pallietur. Cujus si intentionis qualitas approbatur, impressae mox formulae figura quaerenda est, si approbatis monetariis, id est, ab antiquis Patribus ducitur.

67. Theodorus Studita. Sermo CXXV. (Migne T. 99. p. 672. 673.)
δεδοικὼς τὸ κρῖμα τοῦ τὸ τάλαντον ἐν τῇ γῇ κρύψαντος, πρὸς ὃν φησιν ὁ κύριος· δοῦλε πονηρὲ καὶ ὀκνηρέ, ἔδει σε βαλεῖν τὸ ἀργύριόν μου τοῖς τραπεζίταις, καὶ ἐλθὼν ἐγὼ ἐκομισάμην ἂν τὸ ἐμὸν σὺν τόκῳ, ἀναγκαίως φθέγγομαι ταῦτα τὰ βραχέα ῥήματα· ὑμῶν δέ ἐστι λοιπὸν τῶν καλῶν τραπεζιτῶν, εἰς ἔργον προαγαγεῖν τὰ λεγόμενα.

68. Petrus Siculus. Historia Manichaeorum c. II. p. 5. (Migne Tom. 104, p. 1241.)
κἀγὼ μὲν ὁ εὐτελὴς καὶ πάσης ἀρετῆς ἀμέτοχος, τὰ γνω-

Digitized by Google

ρισθέντα μοι πεπονημένως, τῆς τῶν πολλῶν ἀσφαλείας ἕνεκεν, ὑμῖν δοκίμοις τραπεζίταις προστίθημι.

69. Paulinus Nolanus. Epistularum lib. I. Ep. 4. (Monumenta patrum orthodoxographa. II. p. 100.)
ipsos statuens nummularios, ut secundum suam formam probabiles Domino cuderent nummos.

Logion 44.

(2. Thess. 2, 4. 8. 9.)

a. Barn. XV, 5. p. 64, 16.
ὅταν ἐλθὼν ὁ υἱὸς αὐτοῦ καταργήσει τὸν καιρὸν τοῦ ἀνόμου καὶ κρινεῖ τοὺς ἀσεβεῖς.

b. *Διδ.* XVI, 4.
καὶ τότε φανήσεται ὁ κοσμοπλάνος ὡς υἱὸς θεοῦ καὶ ποιήσει σημεῖα καὶ τέρατα, καὶ ἡ γῆ παραδοθήσεται εἰς χεῖρας αὐτοῦ, καὶ ποιήσει ἀθέμιτα ἃ οὐδέποτε γέγονεν ἐξ αἰῶνος.

c. Hom. Clem. II, 17. p. 26, 16.
οὕτως δή, ὡς ὁ ἀληθὴς ἡμῖν προφήτης εἴρηκεν, πρῶτον ψευδὲς δεῖ ἐλθεῖν εὐαγγέλιον ὑπὸ πλάνου τινὸς καὶ εἶθ᾿ οὕτως μετὰ καθαίρεσιν τοῦ ἁγίου τόπου εὐαγγέλιον ἀληθὲς κρύφα διαπεμφθῆναι εἰς ἐπανόρθωσιν τῶν ἐσομένων αἱρέσεων· καὶ μετὰ ταῦτα πρὸς τῷ τέλει πάλιν πρῶτον ἀντίχριστον ἐλθεῖν δεῖ καὶ τότε τὸν ὄντως Χριστὸν ἡμῶν Ἰησοῦν ἀναφανῆναι.

d. Hom. Clem. III, 16. p. 40, 17.
πλὴν πολλοί εἰσιν τῆς πλάνης κήρυκες, ἕνα τὸν τῆς κακίας ἡγεμόνα ἔχοντες.

e. Hom. Clem. XI, 19. p. 114, 31.
ὅθεν ὁ τῆς ἀληθείας προφήτης πολὺ τὸν κόσμον πεπλανημένον εἰδὼς καὶ τῇ κακίᾳ συνθέμενον ἰδὼν οὐκ ἠγάπησεν τὴν πρὸς αὐτὸν εἰρήνην, ὡς ἐκ πλάνης συνοῦσαν.

f. Excerpta Theodoti ap. Clem. Al. § 9. p. 969.
ὅθεν εἴρηται τοὺς μὲν τῆς κλήσεως ἀνθρώπους κατὰ τὴν

Digitized by Google

παρουσίαν τοῦ ἀντιχρίστου πλανηθήσεσθαι· ἀδύνατον δὲ τοὺς ἐκλεκτούς· διό φησι· καὶ εἰ δύνατον τοὺς ἐκλεκτούς μου.

g. Orig. in Jerem. hom. IV, 3. Opp. III, p. 143.
καὶ ποιήσει σημεῖα καὶ τέρατα ὁ ἐλευσόμενος, ὥστε ἀποπλανᾶσθαι, εἰ δυνατόν, καὶ τοὺς ἐκλεκτούς.

h. Const. VII, 32. p. 212, 4.
καὶ τότε φανήσεται ὁ κοσμοπλάνος, ὁ τῆς ἀληθείας ἐχθρός, ὁ τοῦ ψεύδους προστάτης, ὃν ὁ κύριος ἀνελεῖ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ, ὁ διὰ χειλέων ἀναιρῶν ἀσεβῆ· καὶ πολλοὶ σκανδαλισθήσονται ἐπ' αὐτῷ.

Logion 45.
(2. Thess. 3, 10.)

a. Pseudo-Ignatius. Ep. ad Magnes. cap. IX. p. 202, 12.
ὁ μὴ ἐργαζόμενος γὰρ μὴ ἐσθιέτω· ἐν ἱδρῶτι γὰρ του προσώπου σου φάγῃ τὸν ἄρτον σου, φασὶ τὰ λόγια.

b. Didasc. II, 65. p. 285.
εἰ δέ τις μὴ ἐργάζηται, οὗτος παρ' ὑμῖν μὴ ἐσθιέτω· ἀργοὺς γὰρ μισεῖ καὶ ὁ κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν.

c. Macar. de oratione cap. 10.
εἴρηκε γάρ· ὁ δὲ ἀργὸς μηδὲ ἐσθιέτω· καὶ ἀλλαχοῦ· τοὺς δὲ ἀργοὺς καὶ ὁ θεὸς μισεῖ.

d. Const. II, 62. p. 96, 6.
εἰ δέ τις μὴ ἐργάζηται, οὗτος παρ' ὑμῖν μηδὲ ἐσθιέτω· ἀργοὺς γὰρ μισεῖ καὶ ὁ κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν.

Logion 46.
(1. Tim. 5, 22.)

a. Clem. Rom. II, 8. 6. p. 122.
ἄρα οὖν τοῦτο λέγει· τηρήσατε τὴν σάρκα ἁγνὴν καὶ τὴν σφραγῖδα ἄσπιλον, ἵνα τὴν αἰώνιον ζωὴν ἀπολάβωμεν.

Digitized by Google

b. Acta Pauli et Theclae. C. 2. app. Galland. I. p. 178.
μακάριοι οἱ ἁγνὴν τὴν σάρκα τηρήσαντες, ὅτι αὐτοὶ ναοὶ θεοῦ γενήσονται.

Logion 47.
(Ebr. 4, 15.)

Orig. in Matth. comm. Tom. 13, 2. Opp. III. p. 573.
καὶ Ἰησοῦς γοῦν φησίν· διὰ τοὺς ἀσθενοῦντας ἠσθένουν καὶ διὰ τοὺς πεινῶντας ἐπείνων καὶ διὰ τοὺς διψῶντας ἐδίψων.

Logion 48.
(1. Petr. 3, 9.)

a. Polyc. ad Phil. II, 2. p. 112, 19.
μὴ ἀποδιδόντες κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἢ λοιδορίαν ἀντὶ λοιδορίας ἢ γρόνθον ἀντὶ γρόνθου ἢ κατάραν ἀντὶ κατάρας.

b. 1. Petr. 3, 9.
μὴ ἀποδιδόντες κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἢ λοιδορίαν ἀντὶ λοιδορίας.

c. Röm. 12, 17.
μηδενὶ κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἀποδιδόντες. 1. Th. 5, 15. *ὁρᾶτε, μή τις κακὸν ἀντὶ κακοῦ τινι ἀποδῷ.*

d. Anastasius Sinaita ap. Cotelerium: Monumenta Ecclesiae Graecae Tom. III. p. 429. (= Fabric. Cod. apocr. N. T. II. p. 808.) Acta Philippi c. 31. p. 88.
καὶ μετὰ τοῦτο ἐφάνη αὐτῷ ὁ σωτὴρ ἀναμιμνήσκων αὐτῷ τῆς ἐντολῆς αὐτοῦ λεγούσης. μὴ ἀποδιδόναι κακὸν ἀντὶ κακοῦ καὶ τῶν λοιπῶν· εἶτα καὶ προσθείς· ἐπὶ παρήκουσας τῆς ἐντολῆς μου.

Logion 49.
(1. Petr. 4, 8.)

a. Didasc. II. 3. p. 237.
ὅτι λέγει κύριος· ἀγάπη καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν.

Digitized by Google

b. Clem. Al. Paedag. III, 12, 91. p. 306.
καὶ μὴν καὶ περὶ ἀγάπης· ἀγάπη, φησί, καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν· καὶ περὶ πολιτείας· ἀπόδοτε τὰ Καίσαρος Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ.

c. Clem. Rom. I, 49, 5. p. 82, 5.
ἀγάπη καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν.

d. Clem. Rom. II, 16, 4. p. 136, 2.
ἀγάπη δὲ καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν.

e. 1. Petr. 4, 8.
ὅτι ἀγάπη καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν.

Logion 50.
(2. Petr. 2, 1.)

Const. VI, 18. p. 178, 2.
οὗτοί εἰσι περὶ ὧν καὶ ὁ κύριος πικρῶς καὶ ἀποτόμως ἀπεφήνατο λέγων ὅτι εἰσὶ ψευδόχριστοι καὶ ψευδοδιδάσκαλοι, οἱ βλασφημήσαντες τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος καὶ ἀποπτύσαντες τὴν παρ' αὐτοῦ δωρεὰν μετὰ τὴν χάριν, οἷς οὐκ ἀφεθήσεται οὔτε ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι.

Logion 51.
(2. Petr. 3, 9.)

Justin. Apol. I, 15. p. 62. C.
εἶπε δὲ οὕτως· οὐκ ἦλθον καλέσαι δικαίους, ἀλλ' ἁμαρτωλοὺς εἰς μετάνοιαν· θέλει γὰρ ὁ πατὴρ ὁ οὐράνιος τὴν μετάνοιαν τοῦ ἁμαρτωλοῦ ἢ τὴν κόλασιν αὐτοῦ.

Logion 52.
(Jac. 1, 12.)

a. Jac. 1, 12.
μακάριος ἀνὴρ ὃς ὑπομένει πειρασμόν, ὅτι δόκιμος γενόμενος λήμψεται τὸν στέφανον τῆς ζωῆς, ὃν ἐπηγγείλατο [ὁ κύριος] τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν.

Digitized by Google

b. Acta Philippi (Apocal. apocr. ed. Tischendorf 1866. Suppl. p. 147).

ἰδοὺ ὁ νυμφών μου ἕτοιμός ἐστιν, καὶ μακάριός ἐστιν ὁ ἔχων τὸ ἑαυτοῦ ἔνδυμα λαμπρόν· αὐτὸς γάρ ἐστιν ὁ λαμβάνων τὸν στέφανον τῆς χαρᾶς ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ.

Logion 53.

(Jac. 1, 17.)

a. Herm. Mand. II, 4. p. 74, 2.

πᾶσιν γὰρ ὁ θεὸς δίδοσθαι θέλει ἐκ τῶν ἰδίων δωρημάτων.

b. Διδ. I, 5.

πᾶσι γὰρ θέλει δίδοσθαι ὁ πατὴρ ἐκ τῶν ἰδίων χαρισμάτων.

c. Const. VII, 1. p. 199, 2.

πᾶσι γὰρ θέλει δίδοσθαι ὁ πατήρ.

d. Johannes Damasc. Sacra parallela. Lit. Ε. Tit. 8. Opp. II. p. 475.

θεὸς γὰρ πάντα πᾶσιν ἔδωκεν ἐκ τῶν αὐτοῦ κτισμάτων (*ἐκ τῆς διδασκαλίας Πέτρου*).

e. Cotelerius. Patres app. I. p. 285. e biblioth. Claromont.

θεὸς γὰρ πάντα πᾶσιν ἔδωκεν ἐκ τῶν αὐτοῦ κτισμάτων.

Logion 54.

(Jac. 4, 5.)

Jac. 4, 5.

ἢ δοκεῖτε ὅτι κενῶς ἡ γραφὴ λέγει· πρὸς φθόνον ἐπιποθεῖ τὸ πνεῦμα, ὃ κατῴκησεν ἐν ἡμῖν; μείζονα δὲ δίδωσιν χάριν.

Logion 55.

(Jac. 4, 6.)

a. Jac. 4, 6.

διὸ λέγει· ὁ θεὸς ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται, ταπεινοῖς δὲ δίδωσιν χάριν.

Digitized by Google

b. Ephraem Syr. p. 279, 1.

αὐτὸς γὰρ εἴρηκεν· ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται, ὁ ταπεινῶν ἑαυτὸν ὑψωθήσεται· καὶ πάλιν· ὁ θεὸς ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται, ταπεινοῖς δὲ δίδωσι χάριν.

c. Clem. Rom. I, 30, 2. p. 48, 18.

θεὸς γάρ, φησίν, ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται, ταπεινοῖς δὲ δίδωσιν χάριν.

d. Ignat. ad Ephes. V, 3. p. 10, 3.

γέγραπται γάρ· ὑπερηφάνοις ὁ θεὸς ἀντιτάσσεται.

e. Clem. Al. Strom. III, 6, 49. p. 533.

λέγει δὲ αὐτοῖς ἡ γραφή· ὑπερηφάνοις ὁ θεὸς ἀντιτάσσεται, ταπεινοῖς δὲ δίδωσι χάριν.

f. Pseudo-Ign. ad Ephes. V. p. 276, 9.

ὑπερηφάνοις δέ, φησίν, ὁ θεὸς ἀντιτάσσεται, ταπεινοῖς δὲ δίδωσι χάριν.

Logion 56.

(Jac. 4, 7.)

a. Jac. 4, 7.

ἀντίστητε τῷ διαβόλῳ, καὶ φεύξεται ἀφ' ὑμῶν.

b. Herm. Mand. XII, 5, 2. p. 128, 17.

ἐὰν οὖν ἀντισταθῆτε αὐτῷ, νικηθεὶς φεύξεται ἀφ' ὑμῶν κατῃσχυμμένος.

c. 1. Petr. 5, 8. 9.

ὁ ἀντίδικος ὑμῶν διάβολος ὡς λέων ὠρυόμενος περιπατεῖ, ζητῶν τίνα καταπίῃ, ᾧ ἀντίστητε.

Logion 57.

(Apoc. 3, 11.)

Hom. Clem. III, 26. p. 43, 16.

καλὸν ὃ ἔχει τηρεῖ καὶ ἐπὶ πλείονα αὔξει.

Digitized by Google

Logion 58.
(Apoc. 11, 8.)

a. Const. II, 60. p. 90, 22.
ὁ κύριος . . . καὶ τὴν Ἱερουσαλὴμ ὀνειδίζων ἔλεγεν· ἐδικαιώθη Σόδομα ἐκ σοῦ.

b. Orig. in Jerem. Hom. VIII, 7. Opp. III. p. 175.
ἐδικαιώθη γάρ, φησί, Σόδομα ἐκ σοῦ.

Logion 59.
(Apoc. 21, 5.)

a. Barn. VI, 13. p. 28, 13.
λέγει δὲ κύριος· ἰδοὺ ποιῶ τὰ ἔσχατα ὡς τὰ πρῶτα.

b. Apoc. 21, 4. 5.
τὰ πρῶτα ἀπῆλθαν. καὶ εἶπεν ὁ καθήμενος ἐπὶ τῷ θρόνῳ· ἰδοὺ καινὰ ποιῶ πάντα. καὶ λέγει· γράψον, ὅτι οὗτοι οἱ λόγοι πιστοὶ καὶ ἀληθινοί εἰσιν.

Logion 60.
(Apoc. 22, 11.)

Euseb. Hist. Eccl. V, 1. p. 165, 22.
ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ· ὁ ἄνομος ἀνομησάτω ἔτι, καὶ ὁ δίκαιος δικαιωθήτω ἔτι.

Logion 61.
(Apoc. 22. 12.)

a. Clem. Al. Strom. IV, 26, 173. p. 642.
λαμψάτω γάρ σου τὰ ἔργα. καί· ἰδοὺ ἄνθρωπος καὶ τὰ ἔργα αὐτοῦ πρὸ προσώπου αὐτοῦ.

b. Const. II, 14. p. 27, 2.
σειραῖς τῶν ἑαυτῶν ἀνομιῶν ἕκαστος σφίγγεται[1], καί· ἰδοὺ ἄνθρωπος καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ πρὸ προσώπου αὐτοῦ.

1) Prov. 5. 22.

Digitized by Google

c. Const. VIII. 13. p. 276, 13.
δίκαιος γὰρ ὁ κύριος καὶ δικαιοσύνην ἠγάπησεν[1]) καί· ἰδοὺ ἄνθρωπος καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ.

d. Pseudo-Ignat. Ep. ad Smyrn. VIII. p. 248, 26.
ἐν γὰρ τῷ ᾅδῃ οὐκ ἔστιν ὁ ἐξομολογούμενος·[2]) ἰδοὺ γὰρ ἄνθρωπος καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ πρὸ προσώπου αὐτοῦ.

Logion 62.

(Apoc. 22, 18. 19.)

a. Barn. XIX, 11. p. 78, 5.
φυλάξεις ἃ παρέλαβες μήτε προστιθεὶς μήτε ἀφαιρῶν.

b. Herm. Vis. I, 3, 4. p. 16, 1.
τηρήσωσιν τὰ νόμιμα τοῦ θεοῦ, ἃ παρέλαβον.

c. *Διδ.* IV, 13.
φυλάξεις δὲ ἃ παρέλαβες μήτε προστιθεὶς μήτε ἀφαιρῶν.

d. Duae viae vel Judicium Petri (*Κανόνες ἐκκλησ.*) c. 14. Ed. Hilgenfeld p. 116, 8.
φυλάξεις ἃ παρέλαβες μήτε προσθεὶς μήτε ὑφαιρῶν.

e. Duae viae vel Judicium Petri (*Καν. ἐκκλ.*) c. 30. p. 119.
ἐπιταγὴν ἔχοντες παρὰ κυρίου ἐρωτῶμεν ὑμᾶς φυλάξαι τὰς ἐντολάς, μηδὲν ἀφαιροῦντας ἢ προστιθέντας.

f. Const. VII, 14. p. 204, 8.
οὐ μὴ ἐγκαταλίπῃς ἐντολὰς κυρίου· φυλάξεις δὲ ἃ παρέλαβες παρ' αὐτοῦ, μήτε προστιθεὶς ἐπ' αὐτοῖς μήτε ἀφαιρῶν ἀπ' αὐτῶν.

g. Euseb. Hist. Eccl. V, 16. p. 180, 4.
μή πῃ δόξω τισὶν ἐπισυγγράφειν ἢ ἐπιδιατάσσεσθαι τῷ τῆς εὐαγγελίου καινῆς διαθήκης λόγῳ, ᾧ μήτε προσθεῖναι μήτ' ἀφελεῖν δυνατὸν τῷ κατὰ τὸ εὐαγγέλιον αὐτὸ πολιτεύεσθαι προῃρημένῳ.

1) Psalm 11, 7. — 2) Psalm 6, 5.

§ 10.

Kritisch-exegetische Anmerkungen.

Logion 1.

(Luc. 6, 31.)

Dieses Logion: *πάντα δὲ ὅσα ἐὰν θελήσῃς μὴ γίνεσθαί σοι, καὶ σὺ ἄλλῳ μὴ ποίει* — ist das negative Correlat zu dem positiven Ausdruck desselben Gedankens Lc. 6, 31 = Mt. 7, 12: *πάντα οὖν ὅσα ἐὰν θέλητε, ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, οὕτως καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς· οὗτος γάρ ἐστιν ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται*, wozu die aussercanonische Fassung Hom. Clem. XII, 32. p. 132, 16 zu vergleichen ist: *ἐνὶ λόγῳ· ὃ θέλει ἑαυτῷ, θέλει καὶ τῷ πλησίον· οὗτος γάρ ἐστι θεοῦ νόμος καὶ προφητῶν*. Ähnlich in der Didasc. I, 1 (= Const. I, 1): *εἷς νόμος (θεοῦ) ἁπλοῦς ἀληθὴς οὗτος ἐνυπάρχει*. Für beide Fassungen, für die negative aber mehr als für die positive, ist in Tob. 4, 15 (16) eine Parallele vorhanden, *καὶ ὃ μισεῖς, μηδενὶ ποιήσῃς*. Diese dort nur gelegentlich ausgesprochene Gnome erscheint aber hier als ein grundlegender Canon der Ethik und ist gewissermassen aus dem früheren Dunkel auf den Leuchter gestellt. Im Anschluss an die Tobiasstelle erscheinen die Citate bei Clemens Al.[1]) und in der Didascalia; doch haben alle drei Citate das in Tob. 4, 15 fehlende *ἄλλῳ*, und ausserdem erscheint in dem zweiten Didascalia-Citat der Zusatz: *σοὶ γενέσθαι*, in dem ersten Citat der Didascalia noch vollständiger: *ὑφ' ἑτέρου σοὶ γενέσθαι*. Dadurch nähern sich dieselben der andern Fassung, wo

1) Bei Clemens Al., welcher notorisch den alexandrinischen Canon A. T.'s gebraucht und daher häufig die griechischen Apokryphen mit voller canonischer Autorität als *γραφή* citiert, ist es in diesem Falle naheliegend, dass seine Citationsformel: *τοῦτο βραχέως ἡ γραφὴ δεδήλωκεν εἰρηκυῖα*, mit welcher er Strom. II, 23, 149. p. 503 das Logion einführt, das zu seinem Canon A. T.'s gehörige Tobiasbuch bezeichnen will. Vgl. das Nähere über die Stellung des Clemens Al. zu den alttestamentlichen Apokryphen in der (katholischen) Einleitung in die heil. Schriften A. T. von Herbst, nach des Verfassers Tode vervollständigt und herausgegeben von Welte. Karlsruhe und Freiburg (Herdersche Verlagsbuchh.) 1840 bis 1844. Bd. IV.

Digitized by Google

das *μισεῖν* durch *μὴ θέλειν* = *μὴ βούλεσθαι* ersetzt ist und das *γίνεσθαι σοὶ* (*ἑαυτῷ*) im Vordersatz und das *ἄλλῳ* im Nachsatz nirgends fehlt, wo also die Parallele zu dem canonischen Logion Lc. 6, 31 = Mt. 7, 12 vollständig hergestellt ist, und zwar um so vollständiger als in der *Διδαχή*, den Clementinen, der ap. KO., den Const., den Actis apost. die Variante *μὴ θέλειν*, bei Theophilus aber *μὴ βούλεσθαι* enthalten ist, ganz wie zu dem canonischen *θέλειν* in Lc. 6, 31 = Mt. 7, 12 die aussercanonische Variante *βούλεσθαι* bei Justin Tryph. 93: *ἅπερ ἑαυτῷ βούλεται ἀγαθά, κἀκείνῳ βουλήσεται* — ebenfalls hervortritt. Das *μὴ θέλειν* = *μὴ βούλεσθαι* in der negativen Fassung aber entspricht durchaus dem hebräischen לֹא אָבָה, insofern das אָבָה bis auf zwei Ausnahmen in der alttestamentlichen Literatur nur mit der Negation verbunden vorkommt.

Interessant ist nun das Verhalten des Redaktors der Constitutionen, welcher in seinen Hauptquellen, der Didascalia und der *Διδαχή*, das Logion dreimal vorfand. Er bringt es an allen drei Stellen jedesmal wieder, und zwar wesentlich in derselben Fassung, wie es sein Grundtext jedesmal bietet. Und wie das Logion in der *Διδαχή* an der Spitze der Schrift als Herrenwort erscheint (vgl. den ganzen Context: *ἡ μὲν οὖν ὁδὸς τῆς ζωῆς ἐστὶν αὕτη· πρῶτον, ἀγαπήσεις τὸν θεὸν τὸν ποιήσαντά σε· δεύτερον· τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν· πάντα δὲ ὅσα ἐὰν θελήσῃς μὴ γίνεσθαί σοι, καὶ σὺ ἄλλῳ μὴ ποίει* —, so tritt solches in den Constitutionen noch mehr hervor, wo nach dem Herrenwort: *ἀγαπᾶν κύριον τὸν θεὸν ἐξ ὅλης τῆς καρδίας κτλ.* mit *καί·* das weitere Citat eingeleitet wird: *πᾶν ὃ μὴ θέλεις κτλ.* und endlich mit *τοῦτ' ἔστιν* die andere Fassung des Logion, wie sie Clemens Al. bietet, epexegetisch hinzugefügt wird.

Logion 2.

(Lc. 6, 36—38.)

[Körner p. 11. Gebhardt-Harnack. Clementis Rom. epp. p. 27. 28.]

Zu Mt. 7, 1. 2: *μὴ κρίνετε, ἵνα μὴ κριθῆτε· ἐν ᾧ γὰρ κρίματι κρίνετε, κριθήσεσθε, καὶ ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε, μετρη-*

Digitized by Google

θήσεται ὑμῖν —, sowie zu Lc. 6, 36—38: *γίνεσθε οἰκτίρμονες, καθὼς καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν οἰκτίρμων ἐστίν· καὶ μὴ κρίνετε, καὶ οὐ μὴ κριθῆτε· καὶ μὴ καταδικάζετε, καὶ οὐ μὴ καταδικασθῆτε· ἀπολύετε, καὶ ἀπολυθήσεσθε· δίδοτε, καὶ δοθήσεται ὑμῖν· ᾧ γὰρ μέτρῳ μετρεῖτε, ἀντιμετρηθήσεται ὑμῖν* —, finden sich bei Clemens Rom., den Clementinischen Homilien, Polycarp, Clemens Al., Origenes, Macarius, Didascalia, Constitutionen ausserCanonische Parallelen von grösserem und kleinerem Umfang mit Texten, welche über die canonischen hinausgehen und mit Varianten, die sich als Übersetzungsvarianten eines dahinterliegenden hebräischen Urtextes deutlich erkennen lassen. Alle diese canonischen und aussercanonischen Parallelen erscheinen daher als Bruchstücke eines gemeinsamen Quellentextes, welcher bei Clemens Rom. und Clemens Al. am vollständigsten erhalten ist, wobei die fast wörtliche Übereinstimmung beider Autoren für die Genauigkeit ihrer Citate Zeugniss ablegt. Eine analytische Vergleichung nun dieser Citate der beiden Clemens mit allen einschlagenden canonischen und aussercanonischen Parallelen giebt erst ein vollständiges Bild von dem Sachverhalt und von der Authenticität der citierten Texte.

a.

Clem. Rom. *ἐλεᾶτε, ἵνα ἐλεηθῆτε*
Clem. Al. *ἐλεᾶτε, ἵνα ἐλεηθῆτε* —
Polycarp. *ἐλεᾶτε, καὶ ἐλεηθῆτε* —
Mt. 5, 7. *μακάριοι οἱ ἐλεήμονες, ὅτι αὐτοὶ ἐλεηθήσονται.*
Lc. 6, 36. *γίνεσθε οἰκτίρμονες, καθὼς ὁ πατὴρ ὑμῶν οἰκτίρμων ἐστίν.*

b.

Clem. Rom. *ἀφίετε, ἵνα ἀφεθῇ ὑμῖν* —
Clem. Al. *ἀφίετε, ἵνα ἀφεθῇ ὑμῖν* —
Macarius. *ἄφετε, καὶ ἀφεθήσεται ὑμῖν*
Didascalia. *ἄφετε, καὶ ἀφεθήσεται ὑμῖν*
Constitutt. *ἄφετε, καὶ ἀφεθήσεται ὑμῖν* —

Digitized by Google

Ignatius. *ἄφετε, καὶ ἀφεθήσεται ὑμῖν* —[1]
Lc. 6, 36. *ἀπολύετε, καὶ ἀπολυθήσεσθε.*

c.

Clem. Rom. *ὡς ποιεῖτε, οὕτω ποιηθήσεται ὑμῖν* —
Clem. Al. *ὡς ποιεῖτε, οὕτως ποιηθήσεται ὑμῖν* —
Mt. 7, 12. *πάντα ὅσα ἐὰν θέλητε, ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, οὕτως καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς* —
Lc. 6, 31. *καθὼς θέλετε, ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς ὁμοίως.*

d.

Clem. Rom. *ὡς δίδοτε, οὕτως δοθήσεται ὑμῖν* —
Clem. Al. *ὡς δίδοτε, οὕτως δοθήσεται ὑμῖν* —
Const. *δίδοτε, καὶ δοθήσεται ὑμῖν* —
Lc. 6, 38. *δίδοτε, καὶ δοθήσεται ὑμῖν.* —

e.

Clem. Rom. *ὡς κρίνετε, οὕτως κριθήσεσθε* —
Clem. Al. *ὡς κρίνετε, οὕτως κριθήσεσθε* —
Origenes. *ὡς κρίνετε, κριθήσεσθε* —
Didascalia. *ᾧ κρίματι κρίνετε, κριθήσεσθε* —
Const. *ᾧ κρίματι κρίνετε, κριθήσεσθε* —
Mt. 7, 2a. *ἐν ᾧ γὰρ κρίματι κρίνετε, κριθήσεσθε* —
Polycarp. *μὴ κρίνετε, ἵνα μὴ κριθῆτε* —
Const. p. 64, 10. *μὴ κρίνετε, καὶ οὐ μὴ κριθῆτε*
Lc. 6, 37. *καὶ μὴ κρίνετε, καὶ οὐ μὴ κριθῆτε.* —

f.

Clem. Rom. *ὡς χρηστεύεσθε, οὕτως χρηστευθήσεται ὑμῖν* —

1) Das Citat gehört den Pseudo-Ignatianen an, und lautet ad Trall. VIII p. 188, 26: *ἄφετε γάρ, φησὶν ὁ κύριος ἡμῶν, καὶ ἀφεθήσεται ὑμῖν.* Man beachte die Übereinstimmung mit den Constitutionen.

Digitized by Google

Clem. Al. ὡς χρηστεύεσθε, οὕτως χρηστευθήσεται ὑμῖν —
1. Cor. 13, 4. ἡ ἀγάπη μακροθυμεῖ, χρηστεύεται.

g.

Clem. Al. ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε, ἀντιμετρηθήσεται ὑμῖν —
Polycarp. ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε, ἀντιμετρηθήσεται ὑμῖν —
Lc. 6, 38. ᾧ γὰρ μέτρῳ μετρεῖτε, ἀντιμετρηθήσεται ὑμῖν —
Mt. 7, 2b. ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε, μετρηθήσεται ὑμῖν —
Clem. Rom. ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε, ἐν αὐτῷ μετρηθήσεται ὑμῖν —
Hom. Cl. p. 174, 31. ᾧ μέτρῳ ἐμέτρησαν, μετρηθῇ αὐτοῖς τῷ ἴσῳ.

An diese analytische Vergleichung knüpfen sich mehrere interessante Beobachtungen. Den Satztheil ἐλεᾶτε, ἵνα ἐλεηθῆτε hat der erste Evangelist als Makarismus in den Anfang der Bergpredigt Mt. 5, 7 aufgenommen. Was sich aus der Vergleichung der Bergpredigt bei Mt. mit der Recension bei Lc. ergiebt, dass nämlich der dritte Evangelist den ursprünglichen Bau dieser Rede mit vier Makarismen und vier Weherufen als Einleitung und einen wesentlich kürzeren, freilich oft auch gekürzten Text treuer erhalten hat [1]), bestätigt sich auch hier: der Makarismus Mt. 5, 7 ist an dieser Stelle secundär. Trotzdem aber ist er seinem wesentlichen Inhalte nach echt und zur Bergpredigt, nur an eine spätere Stelle derselben, gehörig. Lucas hat für ἐλεᾶν die Übersetzungsvariante οἰκτίρμονα γίνεσθαι und im zweiten Satztheile ebenso eine Übersetzungsvariante: ἀπολύειν (= ἀφιέναι). Die Verwandtschaft des dritten Satztheils mit Mt. 7, 12 = Lc. 6, 31 einerseits und mit der negativen Fassung dieses Gedankens in Logion 1 andererseits liegt auf der Hand. Dass auch der Satztheil, welcher das χρηστεύεσθαι enthält, zum Urtext gehört, dafür zeugt das neutestamentliche ἅπαξ λεγόμενον 1. Cor. 13, 4, wodurch Pauli Bekanntschaft mit diesem Theile des Logion verbürgt ist, wie auch der Satztheil vom κρίνειν in den paulinischen Briefen (Röm. 2, 1; 14, 4. 10. 13; 1. Cor. 4, 5 vgl. Jac. 4, 12) mehrfach anklingt. Der hebräische Charakter

1) Vgl. Weiteres in der Note zu dem Logion 48.

Digitized by Google

des Urtextes tritt am deutlichsten in den Versionen des letzten Satztheils hervor, wo das dem Relativum אֲשֶׁר nach hebräischem Sprachgebrauch reflexiv nachgesetzte Pronomen personale theils durch *ἐν αὐτῷ* (am meisten hebraisierend), theils durch *τῷ ἴσῳ*, theils durch *ἀντί* (im Compositum *ἀντιμετρεῖν*) wiedergegeben ist. In dem vorausgesetzten hebräischen Text: בַּמִּדָּה אֲשֶׁר אַתֶּם מוֹדְדִים בָּהּ יִמַּד לָכֶם gehört selbstverständlich das בָּהּ zum Relativsatz, in den Übersetzungen des Clemens Rom. und den Homilien aber ist dieses בָּהּ irrthümlicher Weise zum Hauptsatze gezogen und desshalb mit *ἐν αὐτῷ* oder *τῷ ἴσῳ* ausgedrückt worden.

Nach alledem ist weder der hebräische Grundcharakter des vollständigen Textes zu bezweifeln noch ein einziges Glied desselben als unecht auszuscheiden.

Logion 3.
(Lc. 10, 7.)

Beide Citate, das canonische: *ἄξιος γὰρ ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ* wie das angeschlossene aussercanonische: *ἀρκετὸν τῷ ἐργαζομένῳ ἡ τροφὴ αὐτοῦ* sind von Epiphanius ohne Citationsformel eingeführt. Aber indem nachgewiesener Massen das erste Citat aus dem Munde des Herrn stammt, weist das verbindende *καί* vor dem zweiten Citate auf dieselbe Quelle zurück. Sachlich ergänzen beide Citate einander, und sprachlich stellen sie sich noch näher, wenn man für das erste die Matthäus-Parallele in Betracht zieht: Mt. 10. 10: *ἄξιος γὰρ ὁ ἐργάτης τῆς τροφῆς αὐτοῦ*. Auch das *ἀρκετόν* kommt in dem ersten canonischen Evangelium (Mt. 10, 25: 6, 34 zweimal vor. Zu dem *ἐργαζόμενος* bieten die Agrapha 27 und 45 (namentlich das letztere: *ὁ μὴ ἐργαζόμενος μηδὲ ἐσθιέτω*) treffende sprachliche wie sachliche Parallelen. Ausserdem ist noch zu vergleichen *Διδ.* XI, 6: *ἐξερχόμενος δὲ ὁ ἀπόστολος μηδὲν λαμβανέτω εἰ μὴ ἄρτον, ἕως οὗ αὐλισθῇ· ἐὰν δὲ ἀργύριον αἰτῇ, ψευδοπροφήτης ἐστί.* *Διδ.* XI, 12. *ὃς δ' ἂν εἴπῃ ἐν πνεύματι· δός μοι ἀργύρια ἢ ἕτερά τινα, οὐκ ἀκούσεσθε αὐτοῦ· ἐὰν δὲ περὶ ἄλλων ὑστερούντων εἴπῃ δοῦναι, μηδεὶς αὐτὸν κρινέτω.*

Digitized by Google

Auch gehört hierher ein Wort des Apollonius bei Euseb. H. E. V, 18, 4. p. 185, 4: *εἶτ' ἐπιφέρει λέγων· „δοκεῖ σοι πᾶσα γραφὴ κωλύειν προφήτην λαμβάνειν δῶρα καὶ χρήματα; ὅταν οὖν ἴδω τὴν προφῆτιν εἰληφυῖαν καὶ χρυσὸν καὶ ἄργυρον καὶ πολυτελεῖς ἐσθῆτας, πῶς αὐτὴν μὴ παραιτήσωμαι;"* Endlich ist auch das canonische Wort Lc. 3, 14 noch herbeizuziehen: *ἀρκεῖσθε τοῖς ὀψωνίοις ὑμῶν.*

In Summa bildet das von Epiphanius aufbewahrte Herrenwort ein geradezu nothwendiges Correlat zu dem Logion Lc. 10, 7 = Mt. 10, 10. Bei den Dienern Christi soll dem Recht auf Belohnung die Pflicht der Genügsamkeit entsprechen. Der Lebensunterhalt (*τροφή*) — nicht mehr und nicht weniger — ist ihnen von dem Herrn zuerkannt.

Logion 4.

(Lc. 11, 49.)

Der Zusammenhang des Textes bei Origenes ist folgender: *τίς δὲ γεννᾷ προφήτας; ἡ σοφία τοῦ θεοῦ. ἔλεγεν οὖν τό· οἴμοι ἐγὼ μήτηρ, ὡς τίνα με ἔτεκες; ἡ σοφία* (Jer. 15, 10). *Τὰ δὲ τέκνα τῆς σοφίας καὶ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ ἀναγέγραπται· „καὶ ἀποστέλλει ἡ σοφία τὰ τέκνα αὐτῆς."* Es liegt mithin auf dem *τέκνα αὐτῆς* der Nachdruck, und damit ist dem ganzen Citat das Siegel der Genauigkeit und Quellenmässigkeit aufgeprägt. Die quellenmässige Echtheit des Logion wird aber auch noch durch canonische Parallelen gestützt, nämlich Luc. 7, 35: *καὶ ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ τῶν τέκνων αὐτῆς πάντων*, wo also von den *τέκνα τῆς σοφίας* die Rede ist, und Luc. 11, 49, wo mit den Worten: *διὰ τοῦτο καὶ ἡ σοφία τοῦ θεοῦ εἶπεν· ἀποστελῶ εἰς αὐτοὺς προφήτας κτλ.* von der *σοφία τοῦ θεοῦ* ein *ἀποστέλλειν* ausgesagt ist und zwar ein *ἀποστέλλειν τοὺς προφήτας*. Indem nun Origenes auf Grund unseres Logion die *τέκνα τῆς σοφίας* als *προφῆται* erläutert, ergäbe sich auch für die Auslegung von Luc. 7, 35 ein bestimmender Gesichtspunkt und folgender Sinn: gegenüber dem Unverstand der Hörer (Lc. 7, 31—34 = Mt. 11, 16—19a) wird die Weisheit (Gottes = *σοφία* = der Messias) durch ihre Abgesandten = *ἀπὸ τῶν τέκνων αὐτῆς* (*προφῆται* = *τὰ τέκνα αὐτῆς*) gerechtfertigt = *ἐδικαιώθη*,

d. h. in sich selbst als Weisheit bewährt = *καὶ ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ τῶν τέκνων αὐτῆς πάντων*. Offen bliebe hierbei allerdings noch die Frage, ob und wie die in Lc. 7, 35 nur durch den Sinaiticus, in der Parallele Mt. 11, 19[b] aber durch den Vaticanus, durch Hieronymus und eine Anzahl Versionen vertretene Variante: *ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτῆς* entstanden sein möchte und welcher hebräische Grundtext für beide Varianten vorauszusetzen wäre. Wenn übrigens der Aorist *ἐδικαιώθη* ähnlich wie dasselbe *ἐδικαιώθη* in Logion 58 als irrthümliche Übersetzung des hebräischen prophetischen Futurums zu betrachten sein sollte, so würde die Erklärung von Luc. 7, 35 noch schlagender werden. Jetzt, würde dann der Sinn sein, wird des Menschen Sohn als *φάγος* und *οἰνοπότης*, als *φίλος τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν* verkannt (v. 34); dereinst aber wird er als die *σοφία θεοῦ* erkannt und gerechtfertigt werden durch seine Nachfolger, durch seine Kinder (*τὰ τέκνα αὐτῆς*), seine Propheten, die er senden wird.

Logion 5.
(Luc. 12, 49.)

[Zahn, Ignatii et Polycarpi Epistulae p. 87. Not. — Westcott p. 450. Hilgenfeld p. 44. 47. 48.]

Origenes spricht sich zwar über die Authenticität dieses Logion nur unsicher, Didymus aber desto bestimmter aus. Und die guten canonischen Parallelen (Luc. 12, 49: *πῦρ ἦλθον βαλεῖν ἐπὶ τὴν γῆν* —, 3, 16: *αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί* —, Mc. 9, 49: *πᾶς γὰρ πυρὶ ἁλισθήσεται* —. 12, 34: *οὐ μακρὰν εἶ ἀπὸ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ*) sowie der hohe und reine Charakter seines Inhaltes sind geeignet, vollends alle Bedenken gegen die Echtheit desselben schwinden zu lassen. Das Didymus-Citat bei Mai, Nova biblioth. VII, 2, 267 hat folgenden Zusammenhang: *καὶ τοῖς ἐναντίοις δὲ κολάσεις ἐπιφέρων ἐστὶ φοβερός· πελάζων γάρ τις αὐτῷ διὰ τοῦ τὴν θείαν δέξασθαι διδασκαλίαν, τῷ ἁμαρτάνειν ἐγγὺς γίνεται τοῦ πυρός· διό φησιν ὁ σωτήρ· ὁ ἐγγύς μου, ἐγγὺς τοῦ πυρός· ὁ δὲ μακρὰν ἀπ' ἐμοῦ, μακρὰν ἀπὸ τῆς βασιλείας. καὶ νῦν οὖν φησὶ τοῖς περικύκλῳ τῶν ἐντολῶν αὐτοῦ παρακούουσι, φοβερὸς μέγας ὄντως τοῖς δι' ἀρετὴν ἀντεχομένοις αὐτοῦ.*

Digitized by Google

Logion 6.
(Luc. 13, 35.)

Die canonischen Parallelen zu dem Logion: *ὅθεν λέγει· γενηθήτω, ὦ πάτερ, ὁ ναὸς αὐτῶν ἠρημωμένος* sind in Lc. 13, 35 = Mt. 23, 38: *ἰδοὺ ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν ἔρημος* — enthalten und lassen den Inhalt des obigen Agraphon in keiner Weise als abweichend von dem sonstigen Charakter der Reden Jesu erscheinen. Neu ist nur die Gebetsform. Dass Hippolyt aber dies Gebetswort als ein Herrenwort betrachtet, zeigt der Context: *διὰ τί, ὦ προφῆτα, εἰπὲ ἡμῖν, τίνος χάριν ὁ ναὸς ἠρημώθη; ἆρα διὰ τοῦ λαοῦ εἰδωλολατρίαν; ἆρα διὰ τὸ τῶν προφητῶν αἷμα; ἆρα διὰ τῆς μοιχείας καὶ πορνείας Ἰσραήλ; Οὐδαμῶς, φησίν. ἐπὶ πᾶσαν γὰρ ἐκείνοις πάντοτε συγγνώμης καὶ φιλανθρωπίας ἠξιοῦντο· ἀλλ' ὅτι τὸν υἱὸν τοῦ εὐεργέτου ἐθανάτωσαν· αὐτὸς γάρ ἐστιν ὁ τῷ πατρὶ συναΐδιος. ὅθεν λέγει· γενηθήτω, ὦ πάτερ, ὁ ναὸς αὐτῶν ἠρημωμένος.*

Logion 7.
(Luc. 16, 10.)

[Fabricius I. p. 329. Körner p. 14. Hofmann p. 319. Westcott p. 435. Hilgenfeld p. 44. 47.]

In dem durch Irenaeus beglaubigten Citate des zweiten Clemensbriefes liegt jedenfalls ein Bruchstück aus der Perikope vom ungerechten Haushalter vor, aber nach einem aussercanonischen Texte. Der zweite Theil des Clemens-Citates trifft, abgesehen von der Einleitung, wörtlich mit dem canonischen Lucastexte zusammen. Vgl.

2. Clem. *λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι ὁ πιστὸς ἐν ἐλαχίστῳ καὶ ἐν πολλῷ πιστός ἐστιν.*

Lc. 16, 10a. *ὁ πιστὸς ἐν ἐλαχίστῳ καὶ ἐν πολλῷ πιστός ἐστιν.*

Der erste Theil des Clemens-Citates, zumal in der von Irenaeus aufbewahrten Fassung, deckt sich, abgesehen von den Varianten: *τὸ ἀλλότριον* = *τὸ μικρόν* und *τὸ ὑμέτερον* = *τὸ μέγα* vollständig mit Lc. 16, 12. Vgl.

2. Clem. *εἰ τὸ μικρὸν οὐκ ἐτηρήσατε, μέγα τίς ὑμῖν δώσει;*

Digitized by Google

Iren. Si in modico fideles non fuistis, quod magnum est, quis dabit vobis?

Lc. 16, 12. *εἰ ἐν τῷ ἀλλοτρίῳ πιστοὶ οὐκ ἐγένεσθε, τὸ ὑμέτερον τίς δώσει ὑμῖν;*

Eine weitere canonische Parallele ist vorhanden Mt. 25, 21: *ἐπ' ὀλίγα ἦς πιστός, ἐπὶ πολλῶν σε καταστήσω.* Ferner ein ausser-canonischer Paralleltext, den Origenes aufbewahrt hat: c. Cels. VIII. 47: *ἐν ἐλαχίστῃ πόλει ἐγένου πιστός, ἧκε καὶ ἐπὶ τὴν μεγάλην.*

Vor der zuerst von Grabe aufgestellten und sodann von Schneckenburger und Hilgenfeld acceptierten Vermuthung, dass das Clemens-Citat auf das Ägypterevangelium zurückzuführen sei, hätte man schon durch die Übereinstimmung des Clemens-citates mit Irenaeus bewahrt bleiben sollen [1]. Denn Irenaeus, gegen die Häresen schreibend, würde sicherlich nicht ein häretisches Evangelium wie das der Ägypter als Autorität benutzt haben. Zu vergleichen ist endlich noch Hippolyti Philosoph. X, 33. p. 540, 57: *ἵνα ἐπὶ τῷ μικρῷ πιστὸς εὑρεθεὶς καὶ τὸ μέγα πιστευθῆναι δυνηθῇς.* Das *πιστευθῆναι* findet sich wieder Lc. 16, 11: *τὸ ἀληθινὸν τίς ὑμῖν πιστεύσει;* ferner *Πιστ. Σοφ.* zu Lc. 12, 48: *παντὶ ᾧ ἐπίστευσαν περισσόν, ζητήσουσι περισσὸν ἀπ' αὐτοῦ.* — Alle diese Parallelen bezeugen, dass das von dem Autor des zweiten Clemensbriefes benützte *εὐαγγέλιον* nicht isoliert stand.

Logion 8.

(Luc. 17. 32. 33.)

(Hilgenfeld p. 44. 47. Körner p. 14. Fabricius I. p. 329. Hofmann p. 319.)

Wenn Hilgenfeld dieses Logion: *διὰ τοῦτο λέγει ὁ σωτήρ·*

1) Darüber, dass die von Grabe aufgebrachte, von vielen Seiten acceptierte, namentlich aber von Schneckenburger (Über das Evangelium der Ägypter, ein historisch-kritischer Versuch. Bern 1834) und Hilgenfeld durchgeführte Identifikation der im zweiten Clemensbriefe gebrauchten Evangelienquelle mit dem Ägypterevangelium ohne Begründung ist, vergleiche: Resch, Miscellen zur neutestamentlichen Schriftforschung VI. (Mit einer Studie über das Ägypterevangelium). Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben. 1888. Heft V. S. 232—241.

Digitized by Google

σῶζου σὺ καὶ ἡ ψυχή σου ebenfalls dem Ägypterevangelium zuschreibt, so liegt hierzu besserer Anhalt vor als bei den Citaten des zweiten Clemensbriefes. Denn dass der der valentinianischen Richtung ergebene Gnostiker Theodotus, welchem wir das fragliche Logion verdanken, das dieser Richtung entsprechende Ägypterevangelium gebraucht hat, ist aus § 67 seiner Fragmente (bei Clem. Al. p. 985) mit Bestimmtheit zu ersehen. Gleichwohl sind in diesen Fragmenten des Theodotus nicht wenige werthvolle Evangeliencitate erhalten, deren Herkunft aus dem Ägypterevangelium in keiner Weise sich nachweisen lässt. Und speciell obiges Citat besitzt zwei gute canonische Parallelen, eine alttestamentliche, Gen. 19, 17: הִמָּלֵט עַל־נַפְשֶׁךָ = LXX: *σώζων σῶζε τὴν σεαυτοῦ ψυχήν* —, und eine neutestamentliche, welcher jene alttestamentliche Parallele zu Grunde liegt, nämlich Lc. 17, 32: *μνημονεύετε τῆς γυναικὸς Λώτ.* v. 33: *ὃς ἐὰν ζητήσῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι κτλ.* Dass in den Worten Lc. 17, 31 ff. der Herr den Genesistext vor Augen gehabt hat, zeigt auch die weitere Parallele Lc. 17, 31b: *μὴ ἐπιστρεψάτω εἰς τὰ ὀπίσω* = LXX Gen. 19, 17: *μὴ περιβλέψῃ εἰς τὰ ὀπίσω* = אַל־תַּבִּיט אַחֲרֶיךָ —. Und nicht nur, dass der Lucastext v. 32: *μνημονεύετε τῆς γυναικὸς Λώτ* den Eindruck einer redaktionellen Abkürzung hervorruft, sondern auch bei Clemens Al. Strom. VII, 16, 93 p. 889 ist ein Citat erhalten, welches in vortrefflicher Weise den Context bei Lucas ergänzt: *μὴ ἐπιστρεφέσθω εἰς τὰ ὀπίσω καθάπερ ἡ Λὼτ γυνή.* Hiernach würde sich der ursprüngliche Context in folgender Weise reconstruieren lassen:

ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ὃς ἔσται ἐπὶ τοῦ δώματος, μὴ καταβάτω ἆραι τὰ ἐκ τῆς οἰκίας αὐτοῦ, καὶ ὁ ἐν ἀγρῷ μὴ ἐπιστρεψάτω εἰς τὰ ὀπίσω καθάπερ ἡ Λὼτ γυνή. ὃς γὰρ ἂν ζητήσῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι, ἀπολέσει αὐτήν, καὶ ὃς ἐὰν ἀπολέσῃ, σώσει αὐτήν. σῶζου σὺ καὶ ἡ ψυχή σου.

Von einer besonderen Betonung der *ψυχή*, wie Hilgenfeld will, als ob die salus sine carne hervorgehoben sein sollte, ist nach diesem Zusammenhang Nichts zu spüren. Im Gegentheil ist in der alttestamentlichen Grundstelle נֶפֶשׁ = *ψυχή* = *ζωή* als irdisches Leben wie oft zu fassen; selbstverständlich aber gewinnt in Jesu Munde das alttestamentliche — aus irdischen

Verhältnissen entnommene — Vorbild eine erhöhte, vergeistigte Bedeutung.

Jedenfalls ist das von Theodotus aufbewahrte Herrenwort nicht bloss dem Lucastexte Lc. 17, 31 ff., sondern auch dem von den andern Evangelisten aufbewahrten Herrenwort Mc. 8, 35 = Mt. 16, 25 = Mt. 10, 39 = Luc. 17, 33 = Joh. 12, 25 von der Rettung der Seele durchaus congenial. Es könnte also immerhin der Gnostiker Theodotus das Logion aus dem Ägypterevangelium entnommen haben, ohne dass damit die Echtheit des Ausspruchs in Frage gestellt würde. Denn dass das Ägypterevangelium das Urevangelium benutzt hat, darüber siehe § 10, Anm. 30. Aber, wie bereits bemerkt ist, der Zusammenhang dieses Logion mit dem Ägypterevangelium ist eine reine Vermuthung.

Logion 9.

(Lc. 20, 47.)

Dieses Logion ist bisher weniger beachtet worden, als es verdient. Erst seit der Auffindung der *Διδαχή* hat man den Text von *Διδ.* I, 5 und die dazu vorhandenen patristischen Parallelen ins Auge gefasst, ohne freilich den gesamten Sachverhalt und das Vorhandensein eines Herrenwortes zu erkennen. Die Erklärer der *Διδαχή* haben die Verwandtschaft von *Διδ.* I, 5 mit dem Pastor des Hermas Mand. II, 5 wohl hervorgehoben und über die Priorität beider Schriften daraufhin verhandelt. Der katholische Theologe Funk macht (in seiner Doctrina duodecim apostolorum, 1887, p. XIV. XV) auch auf die sonst wenig gekannte Parallele bei Clemens Al. aufmerksam. Holtzmann (Einleitung S. 167) verweist auf das Citat in den Constitutionen und lässt sogar an den betreffenden Stellen Const. IV, 3. p. 115, 6 die *Διδαχή* als Autorität citiert sein. Der Sachverhalt ist aber, wie man sich aus genauer Vergleichung namentlich auch mit der Didascalia überzeugen kann, folgender. In seinen beiden Hauptquellen fand der Redaktor der Constitutionen das Logion zweimal, nämlich einmal in der Didascalia, das andere Mal in der *Διδαχή*. Da nun, wo er die letztere Quelle bearbeitete, nämlich im VII. Buche der Constitutionen, liess er das Logion fallen. Dagegen im IV. Buche, im dritten Capitel, wo Didasc. IV, 3 zu Grunde liegt, liess er das Citat bestehen. Aber er gab es weder

Digitized by

nach dem Texte der Didascalia, noch nach dem Wortlaute der *Διδαχή*, sondern nach einem volleren Texte wieder, welcher sich wesentlich gleichlautend bei Anastasius, und mit einigen untergeordneten Varianten, jedoch in demselben Umfange in dem Fragmente (aus den Hypotyposen) des Clemens Al. wiederfindet. Es ist also klar, dass der Redaktor der Constitutionen in Betreff dieses Logion noch über eine dritte Quelle verfügte, welche ihm als die beste erschien und als werth, dass nach ihrem Wortlaute das Dictum wiedergegeben werde. Indem er nun dabei das fragliche Logion mit Bestimmtheit als Herrenwort (*ἐπεὶ καὶ ὁ κύριος εἶπε — καὶ γὰρ εἴρηται ὑπ' αὐτοῦ*) einführt, ist diese dritte Quelle als eine aussercanonische bezw. vorcanonische Evangelienschrift zu erkennen, auf welche der Redaktor der Constitutionen auch sonst so vielfach sich stützt, aus welcher er auch das Logion: *μακάριος ὁ διδοὺς ἤπερ ὁ λαμβάνων* nach einer von dem Wortlaute der Acta abweichenden Fassung schöpft. (Vgl. Anm. 12.) Dabei bringt er ganz wie Anastasius das *οὐαί* dieses Logion in unmittelbaren Zusammenhang mit jenem *μακάριος ὁ διδούς* —, wie ja auch auf ähnliche Weise in der Bergrede nach der Urrelation den vier Makarismen (Lc. 6, 20—22) ein vierfaches *οὐαί* (Lc. 6, 24—26) entsprach. Hieraus wird es nun ferner klar, dass die *Διδαχή* den quellenmässigen Zusammenhang beider Herrenworte sehr wohl kannte und mit der Formel *κατὰ τὴν ἐντολήν* auch ihrerseits die Evangelienquelle citiert, aus der sie schöpfte, wenn es heisst *Διδ.* I, 5: *μακάριος ὁ διδοὺς κατὰ τὴν ἐντολήν· ἀθῷος γάρ ἐστιν. οὐαὶ τῷ λαμβάνοντι κτλ.* Ist ja hier auch die erste Hälfte der Seligpreisung ganz in der von dem Redaktor der Constitutionen und Anastasius überlieferten aussercanonischen Fassung citiert. Wie aber der Makarismus, so ist auch das mit *οὐαί* beginnende Herrenwort von der *Διδαχή* nur in abgekürzter Gestalt angezogen. Hermas hat, das *μακάριον* weglassend, den Weheruf ebenfalls in seiner Weise verwerthet. Beide, der Redaktor der *Διδαχή* und der Pastor Hermae, haben, wie man nun sehen kann, unmittelbar aus der ihnen offenstehenden Evangelienquelle geschöpft, und über die Priorität der einen Schrift vor der andern lässt sich daher aus diesen Parallelen nichts entscheiden. Aber auch Clemens Al. ist in seinem Citat sowohl von der *Διδαχή* als von Hermas unabhängig, da

Digitized by Google

seine Fassung des Logion nicht bloss an Vollständigkeit über diese beiden Schriftsteller hinausgeht, sondern auch mit dem Texte des von den Constitutionen ausdrücklich als eines Herrenwortes eingeführten Logion wesentlich übereinstimmt. Endlich wird auch die Didascalia mit ihrer aussercanonischen Evangelienschrift in diesem Citat ebenfalls als direkt von der allen gemeinsamen Evangelienquelle abhängig zu erachten sein. Unter diesen Umständen ist die von Körner (S. 8) aufgestellte Meinung, dass das Logion aus Lc. 20, 47 = Mt. 23, 14 = Mt. 12, 40 frei componiert worden sei, hinfällig; aber andererseits ist der von Körner gegebene Hinweis auf das canonische *οὐαί* in Lc. 20, 47 (= Mt. 23, 14 = Mc. 12, 40) als Beweis für die geistige Congenialität des aussercanonischen Herrenwortes mit den canonischen Herrenreden werthvoll. Dieses aussercanonische *οὐαί* ist eine sachliche Ergänzung nicht nur zu dem *μακάριος ὁ διδούς*, sondern überhaupt zu der in den canonischen Evangelien so stark eingeprägten Vorschrift des Gebens und der Barmherzigkeit gegen die Armen. Es weht in diesem Logion eine sittlich kräftigende, erfrischende Luft, welche geeignet ist, die Miasmen des von der katholischen Kirche frühzeitig in ungesunder Weise geförderten Bettelwesens zu vertreiben, dieselbe erfrischende Luft, wie in dem andern Logion: *ὁ μὴ ἐργαζόμενος μὴ ἐσθιέτω.* Vgl. Anm. 45.

Logion 10.
(Act. 14. 22.)

Gegen Fabricius, Lardner, Eichhorn, Bleek u. A. nimmt Harnack mit dem früheren Commentator des Barnabas-Briefes Müller an, dass in den Worten Barn. VII, 11 p. 36, 13: *οὕτω, φησίν, οἱ θέλοντές με ἰδεῖν καὶ ἅψασθαί μου τῆς βασιλείας ὀφείλουσιν θλιβέντας καὶ παθόντας λαβεῖν με* — keine Citation folglich kein *ἄγραφον* Christi, vorliege, sondern die Rede nur den Schluss mache aus dem Vorigen, indem diese Zusammenfassung des Hauptgedankens Christo in den Mund gelegt werde —, ähnlich also etwa, wie es wahrscheinlich in dem Schlusse des XII. Kapitels des 2. Clemensbriefes (p. 128, 21) der Fall ist. (Vgl. Anm. 30. 46.) Indess eine Anzahl canonischer und aussercanonischer Parallelen hält doch die Möglichkeit offen, dass

Digitized by Google

ein gemeinsamer Quellentext vorliege, der auf ein Herrenwort zurückgehen würde. Dem θλιβέντας καὶ παθόντας entspricht das θλιβόμενοι ἡδέως ἔπαθον bei Hermas Sim. VIII, 10, 4. pag. 194, 1: ferner das ὑπομεῖναι καὶ θλιβῆναι bei Macarius Hom. XXVII. 20. p. 109: desgleichen θλιβόμεθα — καὶ ἡμεῖς πάσχομεν 2. Cor. 1, 6, sowie das tolerare ac perpeti bei Lactantius. Weiter erscheint das ὀφείλουσιν θλιβέντας der Barnabasstelle identisch mit χρὴ ὑπομεῖναι καὶ θλιβῆναι (Mac.), θλιβῆναί σε δεῖ (Herm.), ὅσα δεῖ αὐτὸν παθεῖν (Act. 9, 16), μέλλομεν θλίβεσθαι (1. Th. 3, 4), μέλλεις πάσχειν (Apoc. 2. 10), διὰ πολλῶν θλίψεων δεῖ ἡμᾶς εἰσελθεῖν (Act. 14, 22), ἔδει με παθεῖν Hom. Cl. p. 12, 25, tolerare ac perpeti necesse est (Lact.). Bei dem ἅψασθαί μου τῆς βασιλείας denken wir an die verwandte Jesusrede: οὐ μακρὰν εἶ ἀπὸ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ (Mc. 12, 34) und an die Parallelstelle διὰ πολλῶν θλίψεων δεῖ ἡμᾶς εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, bei dem ἰδεῖν με an Joh. 16, 16: πάλιν μικρὸν καὶ ὄψεσθέ με und Lc. 2, 26: πρὶν ἢ ἴδῃ τὸν Χριστόν, endlich bei dem λαβεῖν με an das Justinische ἄγραφον· ἐν οἷς ἂν ὑμᾶς καταλάβω κτλ. und an die paulinische Verwerthung dieses Herrenwortes: διώκω δὲ εἰ καταλάβω, ἐφ' ᾧ καὶ κατελήφθην ὑπὸ Χριστοῦ Ἰησοῦ [1]). Mithin nicht nur der Gedankenkreis der Barnabas-Stelle, sondern auch die sprachliche Darstellung desselben ist derart, dass dieses Wort mit seinen zahlreichen namentlich canonischen Parallelen sehr wohl aus einem Herrenworte entsprungen sein könnte.

Logion 11.

(Act. 17. 24.)

Bei den zahlreichen Bezugnahmen Jesu auf das Alte Testament müsste es fast befremdlich erscheinen, wenn von ihm die Grundstelle von der Schöpfung der Welt (Gen. 1, 1) niemals angezogen worden wäre. Da nun die Clementinischen Homilien eines solchen Herrenwortes ausdrücklich Erwähnung thun (denn in den pseudo-clementinischen Citationsformeln ist ὁ ἀληθὴς προφήτης doch immerzu als Bezeichnung Christi gemeint — vgl. Hom. p. 26, 16; 114, 31; 117, 3; 120, 1; 130, 36), so braucht

1) Vgl. Logion 39.

Digitized by Google

dieses Wort nicht im Interesse des von dieser Schrift vertretenen unitarischen Gottesbegriffes dem Herrn in den Mund gelegt zu sein. Wird doch in der durch und durch christologischen Stelle Lc. 10, 21 = Mt. 11, 25—27 der Vater gleichfalls als *κύριος τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς* angeredet. Aber auch Paulus, der so gern aus der Evangelienquelle schöpft und nach Act. 17, 24 das Quellenwort: *κύριος τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς* aus des Herren Mund verwendet zu haben scheint[1]), beginnt ebenda nach der lucanischen Relation seine athenische Rede mit einer Parallele zu dem Homilien-Citate, indem er sagt: *ὁ θεὸς ὁ ποιήσας τὸν κόσμον καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ.* Die dabei hervortretenden Varianten *ποιήσας* (Paulus) und *κτίσας* (Hom.) sind selbstverständlich auf das hebräische Grundwort בָּרָא zurückzuführen. Vgl. aus der Hexapla des Origenes nachstehende Übersetzungsvarianten von Gen. 1, 1:

Gen. 1, 1.	Aquila.	Symmachus.	LXX.	Theodotion.
בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים	*ἐν κεφαλαίῳ ἔκτισεν ὁ θεός.*	*ἐν ἀρχῇ ἔκτισεν ὁ θεός.*	*ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεός.*	*ἐν ἀρχῇ ἔκτισεν ὁ θεός.*

Lag nun ein an Gen. 1, 1 sich anschliessendes Herrenwort vor, wie es in den Homilien angedeutet ist, so wird es um so begreiflicher, wie dieses Wort an die Spitze des christlich-trinitarischen Glaubensbekenntnisses frühzeitig treten konnte. Vgl. Iren. I, 10, 1: *εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα, τὸν ποιήσαντα τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὰς θαλάσσας καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς.* Ebenso Acta Petri et Pauli sect. 69: *ἕνα θεὸν καὶ πατέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ κηρύσσομεν, τὸν ποιήσαντα τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς.* Vgl. Ps. 146, 6. LXX.

Logion 12.
(Act. 20, 35.)

Die Übersetzungsvarianten dieses Logion werden ersichtlich aus folgenden Nebeneinanderstellungen:

Act. 20, 35.	*μακάριόν ἐστι*	*μᾶλλον διδόναι*	*ἢ λαμβάνειν*
Epiph.	*ἀγαθὸν*	*διδόναι μᾶλλον*	*ἢ λαμβάνειν*
Const.	*μακάριος*	*ὁ διδοὺς*	*ἤπερ ὁ λαμβάνων*

1) Vgl. dazu auch Eph. 1, 10.

Digitized by Google

Anast.	*μακάριος*	*ὁ διδοὺς*	*ὑπὲρ τὸν λαμβάνοντα*
Διδ. I, 5.	*μακάριος*	*ὁ διδοὺς*	[*κατὰ τὴν ἐντολήν*]

Dazu vergleiche man die drei hebräischen Rückübersetzungen:

Londoner N. T.:	מֵאֲשֶׁר לָתֵת מִקַּחַת׃
Salkinson:	טוֹב נֹתֵן מִקֹּחַת׃
Frz. Delitzsch:	טוֹב אֲשֶׁר־תִּתֵּן מִשֶּׁתִּקַּח׃

Dass die Rückübersetzung des *μακάριον* mit טוֹב die dem hebräischen Sprachgenius allein entsprechende und dass in dem hebräischen Urevangelium wirklich טוֹב zu lesen gewesen ist, zeigt die Epiphaniusvariante: *ἀγαθόν* (= *μακάριον*) auf das Deutlichste. Interessant ist dabei ferner die verschiedene Wiedergabe des hebr. מִן comparativum im Griechischen theils mit *μᾶλλον ἤ* (Acta, Epiph.) theils mit *ἤπερ* (Const.) theils mit *ὑπέρ*[1] (Anast.) zu beobachten. Nach der participialen Fassung in der *Διδαχή*, in den Const. und bei Anastasius, welche auch schon Clem. Rom. vertritt (*ἥδιον διδόντες ἢ λαμβάνοντες*), würden, wie auch in dem damit verbundenen Weherufe: *οὐαὶ τοῖς ἔχουσιν, οὐαὶ τῷ λαμβάνοντι* im hebräischen Urtexte die Participien vorauszusetzen sein. Wie nun die aussercanonischen Citate mit ihren von Act. 20, 35 unabhängigen Texten, so geht auch das Citat der Acta selbst jedenfalls auf das ursprünglich hebräische Urevangelium zurück, welches Lucas ja auch in seinem Evangelium als Hauptquelle benutzt hat. Da aber gerade die paulinischen Reden in der Apostelgeschichte (darunter ganz besonders die Abschiedsrede an die ephesinischen Presbyter Act. 20) mannigfache Bezugnahmen auf Herrenworte aus jener Quelle enthalten (vgl. auch ausserdem die beiden vorausgegangenen Logia 9. 10), so steht der Annahme nichts entgegen, dass schon Paulus selbst das Logion Act. 20, 35 jener Quelle entnommen hat. Auf das bereits in der *Διδαχή* erkennbare quellenmässige Verbundengewesensein des *μακάριος* mit dem entsprechenden *οὐαί* ist schon bei dem Logion 9 hingewiesen worden. Auch in dem nächstfolgenden Herrenwort kehrt diese organische Verbindung von *μακάριος* und *οὐαί* auf überraschende Weise wieder.

1) Dieselbe Wiedergabe des מִן comparativum durch *ὑπέρ* vergleiche § 6 in der Übersetzungsvariante 59, S. 64, ferner in § 10, Logion 28.

Digitized by Google

Logion 13.
(Röm. 3, 8.)

Dass auch hier wie oben bei No. 10 unter dem *ὁ τῆς ἀληθείας προφήτης* des Clementinen-Citates Jesus zu verstehen sei, ergiebt sich unwiderleglich aus der zweiten Hälfte des Logion, wozu auch die canonischen Parallelen vorhanden sind. Vgl.

Hom. Cl. *καὶ τὰ κακὰ ἀνάγκη ἐλθεῖν· οὐαὶ δὲ δι᾽ οὗ ἔρχεται.*

Mt. 18, 7. *ἀνάγκη γάρ ἐστιν ἐλθεῖν τὰ σκάνδαλα· πλὴν οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ δι᾽ οὗ τὸ σκάνδαλον ἔρχεται.*

Lc. 17, 1. *ἀνένδεκτόν ἐστιν τοῦ τὰ σκάνδαλα μὴ ἐλθεῖν· οὐαὶ δὲ δι᾽ οὗ ἔρχεται.*

In ähnlicher Weise nun wie nach der Untersuchung unter No. 9. 12 in der Quelle mit dem *μακάριον διδόναι* ein *οὐαὶ τῷ λαμβάνοντι* verbunden war, so taucht zu dem canonischen: *οὐαὶ δι᾽ οὗ τὰ σκάνδαλα ἔρχεται* in dem Clemenscitate als Correlat die Seligpreisung: *μακάριος δι᾽ οὗ τὰ ἀγαθὰ ἔρχεται* hervor. Jenes *οὐαί* und dieses *μακάριος* war also zu einem sich in seinen Theilen ergänzenden Doppelwort verbunden. Und dieses Doppelwort Jesu: *τὰ ἀγαθὰ ἐλθεῖν δεῖ* und: *καὶ τὰ κακὰ ἀνάγκη ἐλθεῖν* hatte, wie aus Röm. 3, 8 zu erkennen ist, den Gegnern des Christenthums Veranlassung zu der Lästerrede (*βλασφημούμεθα*) gegeben: *ἡμᾶς λέγειν ὅτι ποιήσωμεν τὰ κακὰ ἵνα ἔλθῃ τὰ ἀγαθά.* Durch diese paulinische Parallele empfängt das Homilien-Citat eine überraschende Bestätigung, wie andererseits durch das in den Homilien auf aussercanonischem Wege aufbewahrte Herrenwort der paulinischen Stelle Röm. 3, 8 neues Licht des Verständnisses zufliesst.

Logion 14.
(Röm. 6, 3.)

An drei Stellen, denen weder die Didascalia noch die *Διδαχή* zu Grunde liegt, bringt der Redaktor der Constitutionen die bestimmte Nachricht, dass der Herr selbst das *βαπτίσαι εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ* gestiftet (*δούς, ἔδωκεν*) und durch eine ausdrückliche *ἐντολή* angeordnet habe. Ja in der dritten Stelle fügt er den aussercanonischen Text eines von Mt. 28, 19 wesentlich abweichenden, bezw. über Mt. 28, 19 hinausgehenden, Taufbefehls

Digitized by Google

bei, in dessen Wortlaut das *βαπτίσαι εἰς τὸν θάνατον τοῦ κυρίου* an der Spitze steht. Es fliesst dem Redaktor der Constitutionen hier sichtlich die von ihm auch sonst oft benutzte aussercanonische Evangelienquelle, deren vorcanonischer, bezw. vorpaulinischer Charakter erkennbar wird, wenn man begreift, dass für die paulinische Ausdrucksweise Röm. 6, 3: *ἢ ἀγνοεῖτε ὅτι ὅσοι ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν* — eben jene Evangelienquelle massgebend gewesen ist. Weiteres hierüber muss einer monographischen Behandlung des Taufbefehls nach dem Urevangelium vorbehalten bleiben. Nur auf das Eine sei die Aufmerksamkeit an dieser Stelle noch hingelenkt, dass das *βαπτίζειν εἰς τὸν θάνατον* im originalen Taufbefehle dem *καταγγέλλειν τὸν θάνατον τοῦ κυρίου* im originalen Epiloge der Abendmahlseinsetzung (1. Cor. 11, 26) durchaus entspricht. Vgl. Logion 22.

Logion 15.

(1. Cor. 1, 25.)

Das von der apostolischen Kirchenordnung dem Herrn zugeschriebene Logion: *τὸ ἀσθενὲς διὰ τοῦ ἰσχυροῦ σωθήσεται* — ist inhaltlich den canonischen Jesusreden durchaus congenial, vgl. z. B. Mt. 9, 12: *οὐ χρείαν ἔχουσιν οἱ ἰσχύοντες ἰατροῦ, ἀλλ' οἱ κακῶς ἔχοντες*, ganz besonders aber dem von Origenes aufbewahrten aussercanonischen Herrenworte: *ἠσθένουν διὰ τοὺς ἀσθενοῦντας* (Logion 47) auch sprachlich nahe verwandt. Die Echtheit des von der ap. KO. citierten Herrenwortes wird aber weiter namentlich durch Paulus beglaubigt 1. Cor. 1, 25: *τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ ἰσχυρότερον τῶν ἀνθρώπων ἐστίν*. Zugleich wird durch die Bezugnahme auf jenes Herrenwort die paulinische Ausdrucksweise erst recht erklärlich und verständlich. In dem Herrenworte nämlich ist unter *τὸ ἀσθενές* die durch die Sünde geschwächte Menschenwelt (vgl. Röm. 8, 3: *ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός*) gemeint, welche gerettet werden soll (*σωθήσεται*) durch *τὸ ἰσχυρόν* d. i. *τὸ ἰσχυρὸν τοῦ θεοῦ*, welches in Christo erschienen ist (vgl. Lc. 3, 16: *ἔρχεται δὲ ὁ ἰσχυρότερός μου*). Aber auch wo *τὸ ἰσχυρὸν τοῦ θεοῦ* erscheint als *τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ*, nämlich in dem *Χριστὸς ἐσταυρωμένος* (1. Cor. 1, 23), ist es

Digitized by Google

noch stärker (*ἰσχυρότερον*) als alle Stärke der Menschen (*τὸ ἰσχυρὸν τῶν ἀνθρώπων*), ja gerade dadurch, dass *τὸ ἰσχυρὸν τοῦ θεοῦ* als *τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ* in der Gestalt der durch die Sünde geschwächten Menschennatur (*ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας* Röm. 8, 3) erschien, wurde durch den Gekreuzigten *τὸ ἀσθενές*, das wirklich Schwache, gerettet (*σωθήσεται*), durch das *ἰσχυρόν*, die Gottheit. Also — dies ist der paulinische Gedankengang im Anschluss an jenes Herrenwort — gerade in der Erlösung der Menschheit durch den Gekreuzigten wird es erwiesen, dass selbst *τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ* unendlich stärker ist als *τὸ ἰσχυρὸν τῶν ἀνθρώπων*. — Ein Anklang an das Logion scheint sich bei Minucius Felix erhalten zu haben.

Logion 16.
(1. Cor. 2, 9.)

Paulus citiert 1. Cor. 2, 9 mit der Formel: *ἀλλὰ καθὼς γέγραπται* — das Fragment einer verloren gegangenen Schrift, welches lautet: *ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν καὶ οὖς οὐκ ἤκουσεν καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη, ἃ ἡτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν*. Dieses Citat berührt sich vielfach mit alttestamentlichen, speciell jesaianischen Ausdrücken. Vgl. Jes. 64, 3: מֵעוֹלָם לֹא שָׁמְעוּ לֹא הֶאֱזִינוּ עַיִן לֹא־רָאָתָה אֱלֹהִים זוּלָתְךָ יַעֲשֶׂה לִמְחַכֵּה־לוֹ׃ = LXX: *ἀπὸ τοῦ αἰῶνος οὐκ ἠκούσαμεν, οὐδὲ οἱ ὀφθαλμοὶ ἡμῶν εἶδον θεὸν πλήν σου, καὶ τὰ ἔργα σου, ἃ ποιήσεις τοῖς ὑπομένουσιν*[1]) *ἔλεον*. Ferner Jes. 65, 17: כִּי־הִנְנִי בוֹרֵא שָׁמַיִם חֲדָשִׁים וָאָרֶץ חֲדָשָׁה וְלֹא תִזָּכַרְנָה הָרִאשֹׁנוֹת וְלֹא תַעֲלֶינָה עַל־לֵב׃ = LXX: *ἔσται γὰρ ὁ οὐρανὸς καινὸς καὶ ἡ γῆ καινή, καὶ οὐ μὴ μνησθῶσι τῶν προτέρων, οὐδ᾽ οὐ μὴ ἐπέλθῃ αὐτῶν ἐπὶ τὴν καρδίαν*. Man sieht, es sind nicht bloss gleich oder ähnlich lautende Ausdrücke, sondern auch dieselben namentlich in Jes. 65, 17 hervortretenden eschatologischen Grundgedanken in jenes von Paulus citierte Fragment aufgenommen. Gleichwohl

1) Dieses *τοῖς ὑπομένουσιν* erscheint wieder in der Form, in der das Fragment bei Clem. Rom. citiert ist: I, 34, 8 p. 56, 2: *λέγει γάρ· ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν καὶ οὖς οὐκ ἤκουσεν καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη, ὅσα ἡτοίμασεν τοῖς ὑπομένουσιν αὐτόν*.

Digitized by Google

können nicht diese Jesaiasstellen, wie Hieronymus (in dem Comm. in Isai. lib. XVII Ed. Bened. III, 473 und ep. 57 ad Pammachium) wollte, mit der Formel καθὼς γέγραπται citiert sein. Denn die in Jes. 64, 3 und 65, 17 vereinzelten Ausdrücke sind in dem Citate 1. Cor. 2, 9 zu einem Ganzen vereint, und dieses Ganze ist so völlig aus Einem Gusse, auch schriftstellerisch so abgerundet, dass trotz der fragmentarischen Citation der selbständige Charakter des Citats den jesaianischen Parallelen gegenüber nicht zu verkennen ist. Dazu kommt der scharf abgebrochene Anfang des Citats: ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν κτλ., wodurch man auf einen bestimmten Context hingewiesen wird, welcher bei Jesaia nirgends zu finden ist. Gerade diese fragmentarische Construktion des Anfangs lässt das Citat als das Fragment einer Schrift erkennen, welche trotz aller Anklänge an Jesaias doch der alttestamentliche Jesaias nicht sein kann. Und da in der gesamten alttestamentlichen, neutestamentlichen und überhaupt urchristlichen Literatur eine Schrift, welche dieses Fragment enthalten hätte, nicht mehr vorhanden ist, so muss nothwendiger Weise das paulinische Citat 1. Cor. 2, 9 einer verloren gegangenen Schrift entstammen.

Es fragt sich nun: giebt es Instanzen, aus denen auf Namen und Charakter einer Schrift, in deren Context jenes Citat gehört hätte, geschlossen werden kann?

In dieser Hinsicht kommt zunächst die Ascensio Jesaiae in Betracht. Denn Hieronymus, obwohl er persönlich der Meinung ist, dass das paulinische Citat auf den canonischen Jesaias des A. T. zurückzuführen sei, sagt doch (Comm. in Isaiam lib. XVII) ausdrücklich, dass die apokryphische Schrift „Ascensio Jesaiae" dieses Fragment enthalten habe, und es liegt an sich kein Anlass vor, diese Angabe des Hieronymus zu bezweifeln, ohne dass damit jedoch die Frage nach dem wirklichen Ursprung des Fragments entschieden wäre. Denn die apokryphische Ascensio Jesaiae oder das Ἀναβατικὸν Ἡσαΐα, welches ausser Hieronymus l. c. noch Origenes (in der Epist. ad Africanum und der Homil. I in Esaiam), Epiphanius (Haer. XL, 2. p. 292; Haer. LXVII, 3, p. 712), die Constitutionen (VI, 16, p. 176. 20), Pseudo-Athanasius (Synops. Sacrae Scripturae Opp. II, p. 201), Anastasius (saec. XI, teste Oudino cf. Comm. de scriptoribus ecclesiasticis Vol. II, p. 562) erwähnen, konnte sehr wohl ein solches an den canonischen Text

Digitized by Google

des alttestamentlichen Jesaias sich anschliessendes Logion enthalten haben. Aber merkwürdiger Weise findet sich, wie schon Routh (Reliquiae sacrae I, p. 282, 59) hervorgehoben hat, in der von Richard Lawrence herausgegebenen äthiopischen, von Gfrörer (1840) in lateinischer Übersetzung zugänglich gemachten und (1877) von Dillmann in äthiopischem und lateinischem Texte veröffentlichten Ascensio Isaiae vatis keine Spur jenes Fragmentes. Dasselbe gilt von der durch O. v. Gebhardt aus einer Pariser Handschrift in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1878 S. 330—353 zum Abdruck gebrachten *Προφητεία, ἀποκάλυψις καὶ μαρτύριον τοῦ ἁγίου καὶ ἐνδόξου καὶ μεγίστου τῶν προφητῶν Ἠσαΐου τοῦ προφήτου* in griechischem Texte. Aber auch wenn diese apokryphischen Machwerke das fragliche Fragment enthalten hätten, so wäre für die Erkenntniss über den letzten Ursprung desselben damit Nichts gewonnen. Denn Gfrörer setzt die Abfassung der Ascensio Jesaiae in die Jahre 68—69, also viel später als den ersten Corintherbrief. Und selbst wenn die Entstehung dieses Apokryphum in die fünfziger Jahre nach Christi Geburt gefallen wäre, würde dasselbe für den Apostel keine Autorität und am wenigsten eine solche Autorität gewesen sein, dass er mit der Citationsformel: *καθὼς γέγραπται* dasselbe den canonischen Büchern des A. T. gleichgesetzt haben würde.

Erscheint sonach die Angabe des Hieronymus über das Enthaltengewesensein jenes Citates in der Ascensio Jesaiae als sehr zweifelhaft und für den eigentlichen Ursprung des Fragmentes jedenfalls durchaus werthlos, so gilt das letztere gleichermassen von seiner andern Angabe, dass nämlich das Logion auch in einer andern apokryphischen Schrift, der Apocalypsis Eliae zu finden gewesen sei. (Ep. 57 ad Pammachium und Comm. in Isai. lib. XVII.) Zwar tritt in diesem Falle seinem Zeugniss das noch gewichtigere des Origenes an die Seite, welcher (Comm. in Matth. ser. 117. Opp. de la Rue III, 916) in dem nur lateinisch erhaltenen Texte sagt: Quoniam et apostolus scripturas quasdam secretorum (secretus = *ἀπόκρυφος*) profert, sicut dicit alicubi: quod oculus non vidit nec auris audivit: in nullo enim regulari (regularis = *κανονικός*) libro hoc positum invenitur, nisi in secretis Eliae prophetae (= *ἀπόκρυφα Ἠλία τοῦ προ-*

Digitized by Google

φήτου). Aber über dieser apokryphischen Schrift schwebt fast völliges Dunkel. Hieronymus am angeführten Orte nennt sie „apocalypsis Eliae“; Anastasius Bibliothecarius bezeichnet sie (nach dem Zeugniss des Fabricius Cod. Pseudepigr. V. T. p. 1074) in Uebereinstimmung damit „Eliae prophetia“: Epiphanius citiert sie (Haer. XLII, p. 372) kurzweg: παρὰ τῷ Ἠλίᾳ, und dem entsprechend nannten sie Nicephorus in seiner Stichometrie Ἠλίας προφήτης sowie Pseudo-Athanasius (Synops. S. Scripturae Opp. II, p. 201) Ἠλίου τοῦ προφήτου — (sc. prophetia); endlich in Übereinstimmung mit dem Ausdruck des Origenes „secreta Eliae“, welchen Zacharias Chrysopolitanus in der Harmonia evangelica cap. 166 Bibl. Patr. T. 19 p. 937 wiederholt, führt Georgius Syncellus die Schrift unter dem Namen τὰ Ἠλία ἀπόκρυφα ein, wie auch die Constitutionen (VI, 16 p. 176, 20) dieselbe als βιβλία ἀπόκρυφα Ἠλία benennen. Aus der Stichometrie des Nicephorus ist zu ersehen, dass die fragliche Schrift einen ziemlichen Umfang (3016 Verse) gehabt hat. Wenn nun auch über den Inhalt derselben Nichts weiter verlautet, so ist doch ihr secundärer Charakter genügend zu erkennen aus der Benennung τὰ Ἠλία ἀπόκρυφα = secreta Eliae und aus ihrer Rubricierung unter die Apokryphen bezw. Pseudepigraphen in der Synopsis S. Scripturae bei Pseudo-Athanasius und damit übereinstimmend in der Stichometrie des Nicephorus neben der ἀνάληψις Μωϋσέως, neben Ἐλδὰδ καὶ Μωδὰδ und neben den unter den Namen Zephania, Sacharia, Habakuk, Ezechiel, Daniel, Baruch aufgeführten Pseudepigraphen (ψευδεπίγραφα), wie auch ähnlich die Constitutionen die Pseudepigraphen: βιβλία ἀπόκρυφα Μωϋσέως καὶ Ἐνὼχ καὶ Ἀδὰμ Ἠσαίου τε καὶ Δαβὶδ καὶ Ἠλία καὶ τῶν τριῶν πατριαρχῶν zusammenstellen. Wenn daher wirklich, wie nach dem zwiefachen Zeugniss des Origenes und des Hieronymus angenommen werden muss, die Apokalypse des Elias jenen von Paulus 1. Cor. 2, 9 citierten Text enthalten haben sollte, so wird bei dem secundären, unterwerthigen Charakter dieser Schrift die wirkliche Quelle, aus welcher Paulus schöpfte, nicht in diesem ἀπόκρυφον, sondern bei einer Autorität zu suchen sein, aus welcher er mit gutem Recht unter der Formel: καθὼς γέγραπται einen Beleg für seine apostolischen Aussagen entnehmen konnte. Es sind mithin die Angaben über das Ent-

Digitized by Google

haltengewesensein des fraglichen Logion in der Apokalypse des Elias für die Hauptfrage nach dem letzten Ursprung jenes Fragmentes und nach der Quelle des paulinischen Citats ebenso werthlos wie die bezügliche Aussage des Hieronymus über die Ascensio Jesaiae. Überdies deutet Hieronymus unverblümt an, dass die beiden genannten Schriften nicht harmlose apokryphische Dichtungen, sondern häretische Machwerke gewesen sein müssen. Denn er sagt in dem Comm. in Isai. lib. XVII: Unde apocryphorum deliramenta conticeant, quae ex occasione hujus testimonii ingeruntur ecclesiis Christi. De quibus vere dici potest, quod sedeat diabolus in insidiis cum divitibus in apocryphis, ut interficiat innocentem. Et iterum: Insidiatur in apocrypho quasi leo in spelunca sua: insidiatur, ut rapiat pauperem (Psal. IX, 8). Ascensio enim Isaiae et apocalypsis Eliae hoc habent testimonium. Auch ist es ja bekannt, wie gnostische und andre Irrlehrer das Logion 1. Cor. 2, 9 missbrauchten und die Mysterien ihrer schrankenlosen Speculationen damit zu rechtfertigen suchten. Es könnte also möglicher Weise, da jene apokryphischen Schriften durch ihre fingierten alttestamentlichen Namen der ersten Jahrhunderte der christlichen Kirche älter erschienen, als sie wirklich waren, die apocalypsis Eliae das fragliche Logion sogar aus Paulus entnommen haben, während zugleich aber auch die andere Möglichkeit vielleicht noch näher liegt, dass sie aus derselben Quelle schöpften, welche Paulus mit *καθὼς γέγραπται* citiert.

Nach Erledigung dieser Vorfragen ist nun erst eine unbefangene Untersuchung des wirklichen Sachverhaltes möglich. Hierbei sind folgende Fragen zu beantworten: 1. Giebt es von dem 1. Cor. 2, 9 citierten Fragmente noch patristische Parallelcitate, welche einen vollständigen Context zu dem von Paulus citierten Fragmente erkennen lassen? 2. Wenn solche vollständigere Parallelcitate vorhanden sind, lassen sich daraus Schlüsse ziehen in Bezug auf den Charakter jener verloren gegangenen Schrift, welcher Paulus das Fragment 1. Cor. 2, 9 entnahm? 3. Sind vielleicht auch Citationsformeln vorhanden, welche einen besseren Anhalt bieten, als jene uncontrolierbaren Angaben des Origenes und Hieronymus?

Da treten zunächst Parallelcitate hervor, welche einen zwar verwandten, aber doch von 1. Cor. 2, 9 verschiedenen Context erkennen lassen. Und zwar ist Hegesipp hierfür der älteste Zeuge.

Digitized by

In dem Citate desselben fehlen die Schlussworte, welche Paulus hat: *ἃ ἡτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν* — und dafür steht am Anfang: *τὰ ἡτοιμασμένα τοῖς δικαίοις ἀγαθά*. Dass hier ein bestimmter, nicht zufällig von 1. Cor. 2, 9 abweichender Text vorliegt, bezeugen die mit dem Hegesippus-Texte übereinstimmenden Parallelen bei Origenes: *ἐπὶ τῶν ἀγαθῶν τῶν δικαίων*, sowie bei Athanasius: *τὰ ἀγαθὰ τὰ ἡτοιμασμένα αὐτοῖς*, endlich auch in den Homilien: *δικαίων ἀγαθῶν κληρονόμος*. Die damit bewiesene Thatsache eines von 1. Cor. 2, 9 constant abweichenden Textes entscheidet auch die vielfach ventilierte Streitfrage, ob Hegesipp mit seinem über den von ihm citierten Text ausgesprochenen Verwerfungsurtheil zugleich ein Verwerfungsurtheil über Paulus habe aussprechen wollen. Nach Photius (l. c.) lässt sich nämlich Stephanus Gobarus folgendermassen über Hegesipp aus: *Ἡγήσιππος μέν τοι, ἀρχαῖός τε ἀνὴρ καὶ ἀποστολικός, ἐν τῷ πέμπτῳ τῶν ὑπομνημάτων, οὐκ οἶδ' ὅ, τι καὶ παθών, μάτην μὲν εἰρῆσθαι ταῦτα*[1]) *λέγει καὶ καταψεύδεσθαι τοὺς τοιαῦτα φαμένους τῶν τε θείων γραφῶν καὶ τοῦ κυρίου λέγοντος· μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ ὑμῶν οἱ βλέποντες καὶ τὰ ὦτα ὑμῶν τὰ ἀκούοντα, καὶ ἑξῆς*. Es wird aus diesen Worten allerdings klar, dass der referierende Stephanus Gobarus der Meinung ist, Hegesipp beziehe sich in der That auf das paulinische Citat 1. Cor. 2, 9 und missbillige dasselbe als mit den Herrenworten Mt. 13, 16 in Widerspruch stehend (*καταψεύδεσθαι*). In dieser anscheinenden Verwerfung eines canonischen Wortes wie 1. Cor. 2, 9 sieht Stephanus Gobarus einen ihm unbegreiflichen Verstoss des Hegesipp (*οὐκ οἶδ' ὅ, τι παθών*). Nun wäre bei der entschieden judenchristlichen Richtung Hegesipps, welche aus den zuverlässigsten Nachrichten über ihn hervorleuchtet, die Möglichkeit einer oppositionellen Stellung dem Paulinismus gegenüber nicht ausgeschlossen. Man erinnere sich nur dessen, was Eusebius (H. E. IV, 22, 8 p. 146 von Hegesipp berichtet: *ἔκ τε τοῦ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίου καὶ τοῦ Συριακοῦ καὶ ἰδίως ἐκ τῆς Ἑβραΐδος διαλέκτου τινὰ τίθησιν*. man erwäge,

1) nämlich: *ὅτι τὰ ἡτοιμασμένα τοῖς δικαίοις ἀγαθὰ οὔτε ὀφθαλμὸς εἶδεν οὔτε οὖς ἤκουσεν οὔτε ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη*.

Digitized by Google

dass Hegesipp der erste ist, von dem der Gebrauch des judenchristlichen Hebräerevangeliums unter dieser ausdrücklichen Benennung: *τοῦ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίου* — berichtet wird, und dass nach Iren. I, 26, 1 mit dem einseitigen Gebrauche des judenchristlichen Evangeliums die Verwerfung des Apostels Paulus verbunden zu sein pflegte: apostolum Paulum recusant, apostatam eum legis dicentes. In Erwägung dieser Umstände läge die Annahme nahe, dass auch Hegesipp in seiner judenchristlichen Richtung durch Verwerfung von 1. Cor. 2, 9 überhaupt eine ablehnende Stellung dem Paulinismus gegenüber habe markieren wollen. Aber gleichwohl ist solche Annahme in diesem Falle durchaus unbegründet. Denn man kann nicht nur nicht einsehen, warum Hegesipp gerade ein Citat gewählt haben sollte, wenn es ihm darauf ankam, seine Opposition gegen Paulus zum Ausdruck zu bringen, sondern auch — was die Sache entscheidet — es ist eben gar nicht der Text des paulinischen Citates 1. Cor. 2, 9, sondern nur ein verwandter Text, um den es sich bei Hegesipp handelt. Es ist vielmehr ein Text, welcher auch durch andere Parallelen in der von 1. Cor. 2, 9 abweichenden Form beglaubigt ist, ein Text also, von dem man nach den von Hieronymus und namentlich von Origenes gemachten Angaben mit Wahrscheinlichkeit vermuthen kann, dass er aus der apokryphischen Schrift der Apokalypse des Elias entnommen gewesen ist. Dafür spricht einerseits der Umstand, dass Origenes, welcher die Apokalypse des Elias kannte, in Jerem. Hom. XVIII, 15 ganz ebenso wie Hegesipp von den *ἀγαθὰ τῶν δικαίων* redet, welche Ausdrucksweise dem paulinischen Citate 1. Cor. 2, 9 völlig fremd ist, und andererseits, dass Hegesipp nach der weiteren Angabe des Eusebius (H. E. IV, 22, 9. p. 146) trotz seiner Vorliebe für das Hebräerevangelium eine oppositionelle Stellung gegen die übrige apokryphische Literatur einnahm, indem er den Zusammenhang zwischen den apokryphischen Schrifterzeugnissen und den häretischen Tendenzen seiner Zeit aufzudecken bestrebt war: *καὶ περὶ τῶν λεγομένων δὲ ἀποκρύφων διαλαμβάνων, ἐπὶ τῶν αὐτοῦ χρόνων πρός τινων αἱρετικῶν ἀναπεπλάσθαι τινὰ τούτων ἱστορεῖ.* Hegesipp wird sonach bei Verwerfung des von ihm citierten Textes gar nicht Paulus, sondern die apokryphische Elias-Apokalypse gemeint und ihr gegen-

Digitized by Google

über eine ähnlich ablehnende Stellung wie später Hieronymus eingenommen haben, indem er das in jener Apokalypse enthaltene, mit 1. Cor. 2, 9 allerdings verwandte, Dictum als mit den Worten des Herrn unverträglich hinstellte. Dass er dabei in der Motivierung seines Urtheils nicht glücklich war, sofern zwischen den Worten der Elias-Apokalypse und Mt. 13, 16. 17, wie der Augenschein zeigt,

Elias-Apokalypse:	Mt. 13, 16. 17.
ὅτι τὰ ἡτοιμασμένα τοῖς δικαίοις ἀγαθὰ οὔτε ὀφθαλμὸς εἶδεν οὔτε οὖς ἤκουσεν οὔτε ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη,	ὑμῶν δὲ μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ ὅτι βλέπουσιν καὶ τὰ ὦτα ὑμῶν ὅτι ἀκούουσιν. ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅτι πολλοὶ προφῆται καὶ δίκαιοι ἐπεθύμησαν ἰδεῖν ἃ βλέπετε καὶ οὐκ ἴδαν κτλ. Hom. Cl. III, 53: οὔτε εἶδον οὔτε ἤκουσαν,

nicht nur kein unvereinbarer Gegensatz, sondern vielmehr eine auffällige sprachliche Verwandtschaft und geistige Reciprocität besteht, kommt hierbei weniger in Betracht. Viel wichtiger ist der Thatbestand,

a, dass die von Hegesipp citierten Worte jedenfalls von 1. Cor. 2, 9 verschieden waren,

b. dass also Hegesipp keinesfalls Paulus, sondern wahrscheinlich die apokryphische Elias-Apokalypse bekämpft hat,

c. dass mithin eine schon aus inneren Gründen nicht wahrscheinliche Berufung Pauli in dem Citat 1. Cor. 2, 9 auf die Elias-Apokalypse auch bei Hegesipp in keiner Weise indiciert ist,

d. folglich, dass bei der gleichwohl unleugbaren Verwandtschaft zwischen dem paulinischen Citat 1. Cor. 2, 9 und den von Hegesipp, Origenes, Athanasius citierten Worten eine gemeinsame ältere Quelle angenommen werden muss, aus welcher beide — Paulus und der Verfasser jener Apokalypse — geschöpft haben.

Ist hiermit ein nicht mehr blos negatives, sondern auch ein wichtiges positives Resultat gewonnen, so liegt es nahe, in der verloren gegangenen Schrift, aus welcher Paulus das Fragment

Digitized by Google

1. Cor. 2, 9 citiert, und welche er mit der Formel: *καθὼς γέγραπται* als Autorität gleichwerthig neben das A. T. stellt, die auch sonst von ihm so vielfach verwerthete vorcanonische Evangelienschrift zu suchen, wobei die schon hervorgehobene Congenialität des Logion 1. Cor. 2, 9 mit Mt. 13, 16. 17 und die gleichzeitige Anlehnung an das alttestamentliche Sprachgut wie in Jes. 64, 3; 65, 17 als dem Charakter der Reden Jesu entsprechend dieser Annahme durchaus günstig ist. Gleichwohl bedarf es noch weiterer Indicien, um diese Annahme zur Gewissheit zu erheben. Diese bietet zunächst der Redaktor der Constitutionen, welcher jene verloren gegangene vorcanonische Evangelienschrift ebenfalls zweifellos benutzt hat. Derselbe führt das Fragment 1. Cor. 2, 9 in Verknüpfung mit einem evangelischen Context ein, welcher an innerer organischer Zusammengehörigkeit sowie an sprachlicher Concinnität Nichts zu wünschen übrig lässt. Da nämlich, wo im VII. Buche der Constitutionen die Quelle der *Διδαχή* zu fliessen aufhört (Const. VII, 32, p. 212, 12. *Διδ.* XVI, 8), fügt der Redaktor der Constitutionen aus einer anderen Quelle noch einen Schluss an, in welchem das Fragment 1. Cor. 2, 9 mit einem an Mt. 25, 46 anklingenden, aber wesentlich darüber hinausgehenden, Evangelientexte organisch verbunden erscheint. Wie dabei zunächst der canonische Text Mt. 25, 46 zu der aussercanonischen Parallele der Constitutionen sich verhält, zeigt folgende Vergleichung:

Mt. 25, 46.	Const. p. 212, 15. 16.
καὶ ἀπελεύσονται οὗτοι εἰς κόλασιν αἰώνιον, οἱ δὲ δίκαιοι εἰς ζωὴν αἰώνιον.	*τότε ἀπελεύσονται οἱ μὲν πονηροὶ εἰς αἰωνίαν κόλασιν, οἱ δὲ δίκαιοι πορεύσονται εἰς ζωὴν αἰώνιον.*

Die drei Elemente, wodurch der Constitutionen-Text von der canonischen Matthäus-Parallele abweicht und seine Unabhängigkeit von der canonischen Textgestalt erweist, entsprechen gleichwohl durchaus dem Sprachcharakter der synoptischen Evangelien, nämlich

a, *τότε* — vgl. z. B. Lc. 21, 27 = Mc. 13, 26 = Mt. 24, 30; ferner Lc. 21, 21 = Mc. 13, 14 = Mt. 24, 16, in demselben eschatologischen Zusammenhang, und sonst oft.

Digitized by Google

b, *οἱ πονηροί* — vgl. Mt. 13, 49: *καὶ ἀφοριοῦσιν τοὺς πονηροὺς ἐκ μέσου τῶν δικαίων* — also ganz derselbe Gegensatz zwischen *οἱ πονηροί* und *οἱ δίκαιοι* wie in dem Constitutionen-Text;

c, *πορεύσονται* — in demselben Gleichnisse, wozu Mt. 25, 46 gehört, Mt. 25, 41: *πορεύεσθε ἀπ' ἐμοῦ κατηραμένοι εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον*.

Sichtlich ergeben also die Constitutionen schon in diesem Satztheil einen volleren Urtext als das erste canonische Evangelium in Mt. 25, 46.

Das Bindeglied aber, durch welches dieser Text mit 1. Cor. 2, 9 verknüpft erscheint, sind die zwei Worte: *κληρονομοῦντες ἐκεῖνα*, woran das paulinische Fragment: *ἃ ὀφθαλμός κτλ.* organisch sich anschliesst. Dieses *κληρονομοῦντες* entspricht gänzlich dem *κληρονομήσατε* Mt. 25, 34 in demselben eschatologischen Gleichnisse. Wenn daher dieses *κληρονομοῦντες ἐκεῖνα*, wodurch der Constitutionen-Text die beiden canonischen Stellen Mt. 25, 46 und 1. Cor. 2, 9 verbunden erscheinen lässt, nicht auf einem Urtext beruhte, sondern aus der Feder des Compilators entstammte, so wäre darin ein Raffinement, wie es nicht grösser gedacht werden könnte, und ein Eingelebtsein in die Einzelheiten der synoptischen Jesusreden vorauszusetzen, wie es bei dem mehr äusserlich verfahrenden, seine Quellenschriften mit canonischen und aussercanonischen Citaten wie mit aussen aufgeklebten Vignetten ausschmückenden Compilator der Constitutionen sonst nicht beobachtet wird. Der Eindruck, dass er vielmehr auch hier ein aussercanonisches Evangeliencitat anfügt, wird noch verstärkt durch die sich organisch anschliessenden Schlussworte: *καὶ χαρήσονται ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ*. Diese Worte finden sich weder bei Paulus 1. Cor. 2, 9 noch Mt. 25, 46 und sind doch den synoptischen Jesusreden durchaus congenial. Vgl. Lc. 6, 23: *χάρητε ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ· ἰδοὺ γὰρ ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τῷ οὐρανῷ* = Mt. 5, 12: ferner Lc. 10. 20: *χαίρετε δὲ ὅτι τὰ ὀνόματα ὑμῶν ἐγγέγραπται ἐν τοῖς οὐρανοῖς*. Dazu vgl. man noch 1. Petri 4, 13b: *χαίρετε ἵνα καὶ ἐν τῇ ἀποκαλύψει τῆς δόξης αὐτοῦ χαρῆτε ἀγαλλιώμενοι*. Der Gegenstand des *χαίρειν* aber, die *βασιλεία τοῦ θεοῦ*, ist ja vorher in dem Gleich-

Digitized by Google

nisse verheissen Mt. 25, 34: κληρονομήσατε τὴν ἡτοιμασμένην ὑμῖν βασιλείαν.

Es vereinigen sich somit alle Indicien zu der Annahme, dass in den Const. VII, 32. p. 212, 15—20 der ursprüngliche vollständige Schluss des Gleichnisses Mt. 25, 31—46 erhalten ist. Man halte nur die drei Höhenpunkte des Gleichnisses v. 34. 41 und 46 mit dem Constitutionentext zusammen, um die tiefen innerlichen Beziehungen zu erkennen.

Mt. 25, 34.

τότε ἐρεῖ ὁ βασιλεὺς τοῖς ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ· δεῦτε οἱ εὐλογημένοι τοῦ πατρός μου, κληρονομήσατε τὴν ἡτοιμασμένην ὑμῖν βασιλείαν ἀπὸ καταβολῆς κόσμου.

Mt. 25, 41.

τότε ἐρεῖ καὶ τοῖς ἐξ εὐωνύμων· πορεύεσθε ἀπ' ἐμοῦ οἱ κατηραμένοι εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον, ὃ ἡτοίμασεν ὁ πατήρ τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ.

Mt. 25, 46.

καὶ ἀπελεύσονται οὗτοι εἰς κόλασιν αἰώνιον, οἱ δὲ δίκαιοι εἰς ζωὴν αἰώνιον.

Const. p. 212, 15—20.

τότε ἀπελεύσονται οἱ μὲν πονηροὶ εἰς αἰωνίαν κόλασιν, οἱ δὲ δίκαιοι πορεύσονται εἰς ζωὴν αἰώνιον, κληρονομοῦντες ἐκεῖνα, ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν καὶ οὖς οὐκ ἤκουσεν καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη, ἃ ἡτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν, καὶ χαρήσονται ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.

Dass Paulus sein Citat 1. Cor. 2, 9 καθὼς γέγραπται aus dem ursprünglichen Schlusse des Gleichnisses entnommen habe, ist um so wahrscheinlicher, als er auch sonst auf das Gleichniss Mt. 25, 31—46 wiederholt Bezug nimmt. Vgl. Röm. 9, 22. 23: σκεύη ἐλέους, ἃ προητοίμασεν εἰς δόξαν, sowie die σκεύη ὀργῆς κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν —, Eph. 2. 10: κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς, οἷς προητοίμασεν ὁ θεός —, Eph. 1, 3. 4. πατὴρ ὁ εὐλογήσας ἡμᾶς ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ — ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου vgl. Mt. 25, 34: δεῦτε οἱ εὐλογημένοι τοῦ πατρός μου — ἀπὸ καταβολῆς κόσμου —, 1. Cor. 6, 9: ἄδικοι θεοῦ βασιλείαν οὐ κληρονομήσου-

Digitized by Google

σιν —, Gal. 5, 21: οἱ τοιαῦτα πράσσοντες βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν — Col. 3, 23. 24: ὃ ἐὰν ποιῆτε, ἐκ ψυχῆς ἐργάζεσθε, ὡς τῷ κυρίῳ, εἰδότες ὅτι ἀπὸ τοῦ κυρίου ἀπολήψεσθε τὴν ἀνταπόδοσιν τῆς κληρονομίας vgl. Mt. 25, 34: κληρονομήσατε τὴν ἡτοιμασμένην ὑμῖν βασιλείαν, v. 40: ἐφ' ὅσον ἐποιήσατε ἑνὶ τούτων τῶν ἀδελφῶν μου τῶν ἐλαχίστων, ἐμοὶ ἐποιήσατε —, Eph. 6, 7. 8: δουλεύοντες ὡς τῷ κυρίῳ καὶ οὐκ ἀνθρώποις εἰδότες ὅτι ὃ ἐάν τι ἕκαστος ποιήσῃ ἀγαθόν, τοῦτο κομιεῖται παρὰ κυρίου —, Röm. 14, 10: πάντες γὰρ παραστησόμεθα τῷ βήματι τοῦ Χριστοῦ —, 2. Cor. 5, 10: τοὺς γὰρ πάντας ἡμᾶς φανερωθῆναι δεῖ ἔμπροσθεν τοῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ — vgl. Mt. 25, 31—33: τότε καθίσει ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ, καὶ συναχθήσονται ἔμπροσθεν αὐτοῦ πάντα τὰ ἔθνη — καὶ στήσει τὰ μὲν κτλ. Bei der grossen Menge dieser stillschweigenden Bezugnahmen auf jenes Gleichniss kann es daher in keiner Weise befremden, wenn Paulus ein Wort aus dem Schlusse desselben mit der Formel: καθὼς γέγραπται als ausdrückliches Citat seiner Quelle einführt. Es bleibt aber noch die Erledigung der weiteren Frage übrig: Ist vielleicht in der patristischen Literatur auch eine ähnliche Citationsformel für diesen Urtext vorhanden, durch welche das gewonnene Resultat bestätigt und die Quelle desselben als schriftliche Evangelienquelle ausdrücklich namhaft gemacht wird? Hier tritt nun das Citat des Clemens Al. in seiner Bedeutung hervor. Clemens Al., welcher das Logion 1. Cor. 2, 9 in seinem fragmentarisch-paulinischen Charakter viele Male citiert (vgl. Paed. III, 12, 86. p. 303 [1]; Strom. IV, 18, 116. p. 615; Strom. V, 6, 41. p. 669 [2]), bringt in dem Protreptikos einen davon abweichenden vollständigeren Text: ὅθεν ἡ γραφὴ εἰκότως εὐαγγελίζεται τοῖς πεπιστευκόσιν· οἱ δὲ ἅγιοι κυρίου κληρονομήσουσι τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ καὶ τὴν δύναμιν αὐτοῦ. ποίαν, ὦ μακάριε, δόξαν; εἰπέ μοι· ἣν ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν οὐδὲ οὖς ἤκουσεν οὐδὲ ἐπὶ καρ-

1) Paedag. III, 12, 86. p. 303: ἀγαθὰ μὲν γὰρ ὄντως, ἃ οὔτε οὖς κτλ.
2) Strom. I, 6, 41. p. 669: τὴν ἀπόρρητον κληρονομίαν ἀπολαβών, ἣν ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν κτλ.

Digitized by Google

δίαν ἀνθρώπου ἀνέβη· καὶ χαρήσονται ἐπὶ τῇ βασιλείᾳ τοῦ κυρίου αὐτῶν εἰς τοὺς αἰῶνας. ἀμήν. Man sieht, dass dieser Text mit dem Constitutionen-Texte wesentlich identisch ist. Denn wenn auch die Citationsweise des Clemens Al. eine freiere ist und der ursprüngliche Satzbau durch eine schriftstellerische Zwischenfrage des Autors einigermassen aufgelöst erscheint, so fehlt doch weder das dem Constitutionen-Texte charakteristische *κληρονομήσουσι* (welches übrigens auch in dem Citate Strom. V, 6, 41. p. 669: *τὴν ἀπόρρητον κληρονομίαν ἀπολαβών, ἣν ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν κτλ.* deutlich anklingt) noch das fast charakteristischere, weil originalere: *καὶ χαρήσονται ἐπὶ τῇ βασιλείᾳ τοῦ κυρίου* (= Const. p. 212, 19: *καὶ χαρήσονται ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ*), woraus klar wird, dass schon anderthalb Jahrhunderte vor dem Redaktor der Constitutionen Clemens Al. denselben Text gekannt und gebraucht hat. Und hier nun tritt uns auch bei Clemens Al. eine bedeutsame Citationsformel entgegen, welche die bisher gewonnenen Resultate vollauf bestätigt. Wenn nämlich Clemens Al. das Citat im Protreptikos auf eine *γραφή* zurückführt, so kann in diesem Falle der Corintherbrief nicht gemeint sein. Denn erstens citiert Clemens die apostolischen Schriften in der Regel nicht als *γραφή*, sondern als *ὁ ἀπόστολος* und in ähnlicher Weise, höchstens als *γραφὴ ἀποστολική*. (Man vgl. in diesem Falle das Citat, wo Clemens wirklich 1. Cor. 2, 9 im Auge hat, Strom. V, 4, 25. p. 659: *ἀπόστολον· διὸ καὶ ἐπιφέρει· „ἀλλὰ κηρύσσομεν, καθὼς γέγραπται", φησίν, „ἃ ὀφθαλμὸς κτλ.*) Und zweitens — was entscheidender ist — in dem Protreptikos-Citat handelt es sich um einen Text, welcher weit über 1. Cor. 2, 9 hinausgeht, dagegen mit dem aussercanonischen Text der Constitutionen übereinstimmt, um einen Text, welcher nur aus einer aussercanonischen Quelle entflossen sein kann. Es muss dieselbe Quelle gewesen sein, welche Clemens bei der Erwähnung des Herrenwortes: *γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται* Strom. I, 28, 177. p. 425 ebenfalls als *γραφή* namhaft macht durch die ähnlich lautende Formel: *εἰκότως ἄρα ἡ γραφὴ — παραινεῖ.* Wenn er aber hier diese Quelle einführt mit den Worten: *ὅθεν ἡ γραφὴ εἰκότως εὐαγγελίζεται*, so charakterisiert er sie nicht blos im Allgemeinen als autoritative Schrift, sondern durch das *εὐαγγελίζεται* ganz bestimmt und ganz deutlich als eine

Digitized by Google

Evangelienschrift. So ist es klar: die *γραφή* des Clemens entspricht dem *καθὼς γέγραπται* des Paulus, es ist eine *γραφὴ εὐαγγελιζομένη*, aus welcher die Citate stammen, und die Analyse das Constitutionencontextes bewährt sich auf das Exakteste.

Dabei erscheint es nicht als ausgeschlossen, dass der Verfasser der Elias-Apokalypse, wie es in der Urkirche bei Abfassung apokryphischer Schriften häufig geschah, das Urevangelium benutzt und den an 1. Cor. 2, 9 anklingenden Text, wie ihn Hegesipp und Origenes citieren, aus derselben Quelle, wie Paulus sein Citat, geschöpft hat. Unter diesen Umständen wird auch der Irrthum des Origenes, der das Urevangelium selbst nicht kannte, erklärlich, wenn er sagt: apostolus scripturas quasdam secretorum profert etc.

Zum Schlusse sei noch darauf hingewiesen, wie der Context dieses Logion: *κληρονομοῦντες ἐκεῖνα, ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν κτλ.*, mit dem von Macarius aufbewahrten Herrenworte zusammentrifft: *κληρονομίαν μεγάλην δίδωμι ὑμῖν, ἣν οὐκ ἔχει ὁ κόσμος ὅλος*. Vgl. Anm. 29.

Logion 17.

(1. Cor. 4, 1. 2.)

[Fabricius I. p. 361. Hofmann p. 326. Westcott p. 457. Hilgenfeld p. 44. 46.]

Die clementinischen Homilien citieren dieses Logion *τὰ μυστήρια ἐμοὶ καὶ τοῖς υἱοῖς τοῦ οἴκου μου φυλάξατε* — ganz in derselben Weise, wie die zahlreichen übrigen Herrenworte aus ihrer guten Evangelienhauptquelle, von welcher man mit Bestimmtheit dieses Dreifache sagen kann: 1. dass dieselbe, obwohl mit keinem canonischen Evangelium identisch, zahlreiche Parallelen zu den canonischen Evangelien bietet, 2. dass sie mit den namentlich aus Epiphanius und Hieronymus bekannten Citaten des Hebräerevangeliums in keiner Weise, dagegen mit guten patristischen Evangeliencitaten vielfach sich berührt, 3. dass die in den Homilien zahlreich auftretenden Varianten zu den canonischen Parallelen in der Regel als Übersetzungsvarianten auf einen dahinterliegenden hebräischen Urtext zurückweisen. Zu dem obigen Herrenwort, wie es die Homilien citieren, sind

Digitized by Google

direkte canonische Parallelen nicht nachweisbar, dagegen eine Zahl aussercanonischer Parallelcitate, unter denen Clemens Al. obenan steht. Sein Text des Logion deckt sich, nur mit Weglassung des *φυλάξατε*, vollständig mit dem Homilientext. Zu der von Hofmann (in dem Leben Jesu nach den Apokryphen) ausgesprochenen Annahme, dass Clemens Al. hierbei aus dem Hebräerevangelium geschöpft habe, oder zu der Aufstellung Hilgenfelds, dass dieses Logion dem Ägypterevangelium angehöre, liegt nicht der geringste positive Anhalt vor. Vielmehr, wenn Clemens Al. das Logion *ἔν τινι εὐαγγελίῳ* gefunden hat, so wird mit diesem Ausdruck wohl dieselbe aussercanonische Quelle gemeint sein, welche er bei dem vorausgegangenen Logion (zu 1. Cor. 2, 9) mit der Formel *ἡ γραφὴ εἰκότως εὐαγγελίζεται* und bei den *δόκιμοι τραπεζῖται* mit der ähnlichen Citationsweise *ἡ γραφὴ εἰκότως παραινεῖ* namhaft macht. Für die Güte dieser Quelle zeugt die Benützung derselben schon durch Paulus 1. Cor. 2, 9; 1. Th. 5, 21. 22, in diesem Falle ausserdem noch die Citation des Logion durch Theodoret und Chrysostomus. Wenn Theodoret dasselbe auf gleicher Stufe mit dem Herrenwort Mt. 7, 6 und Chrysostomus es mit der Formel *διὸ καὶ ἀλλαχοῦ* citiert, nachdem unmittelbar vorher *ἡ γραφή* vorausgegangen ist, so müssen diese beiden Schriftkenner das Logion in guten Handschriften gefunden haben. Bei Theodoret muss es eine Evangelienhandschrift, bei Chrysostomus könnte es eine alttestamentliche griechische Handschrift gewesen sein. Denn in den Versionen von Symmachus und Theodotion ist das Logion theils nach seiner ersten Hälfte. theils in manchen Handschriften nach seinem vollständigeren Wortlaute zu Jes. 24, 16 hinzugefügt, ohne dass die LXX diesen Zusatz vertreten. noch der hebräische Urtext dazu Veranlassung giebt. Da aber diese späteren Übersetzer des A. T. bereits christlichen Einflüssen unterlegen waren (Aquila war nach der Taufe ins Judenthum zurückgefallen, Symmachus war Judenchrist und hatte einen Commentar zu dem Matthäusevangelium geschrieben, Theodotion hatte eine Zeit lang der marcionitischen Richtung angehört), so ist bei ihnen diese Eintragung des fraglichen Logion in die Übersetzungen des A. T. wohl erklärlich und ein indirekter Beweis für die Echtheit desselben. Dass nämlich die Form, in welcher Theodoret, Chrysostomus, Symmachus und Theodotion dasselbe citieren,

Digitized by

τοῖς ἐμοῖς, nur als freiere gräcisierende Übersetzung zu betrachten ist neben der mehr hebraisierenden Fassung: *τοῖς υἱοῖς τοῦ οἴκου μου*, welche Fassung durch den Text der Homilien und des Clemens Al. vertreten ist, dass also auch hierdurch der hebräische Urtext sichtbar wird, liegt auf der Hand. Die Homilien citieren das Logion in engster Verbindung mit einem aussercanonischen Evangeliencitate, welches als Parallele zu dem canonischen Texte Mc. 4, 34 sich ausweist, nämlich Hom. XIX, 20. p. 186, 14—17: *μεμνήμεθα τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ διδασκάλου ὡς ἐντελλόμενος εἶπεν ἡμῖν.*

Hom. p. 186.	Mc. 4, 11.
„τὰ μυστήρια ἐμοὶ καὶ τοῖς υἱοῖς τοῦ οἴκου μου φυλάξατε.“ διὸ καὶ τοῖς αὐτοῦ μαθηταῖς κατ' ἰδίαν ἐπέλυε τῆς τῶν οὐρανῶν βασιλείας τὰ μυστήρια.	*ὑμῖν τὸ μυστήριον δέδοται τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ· ἐκείνοις δὲ τοῖς ἔξω ἐν παραβολαῖς πάντα γίνεται.*
	Mc. 4, 34.
	κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς ἰδίοις μαθηταῖς ἐπέλυεν πάντα.

Ausserdem ist zwischen diesem Logion: *τὰ μυστήρια ἐμοὶ καὶ τοῖς υἱοῖς τοῦ οἴκου μου φυλάξατε* und jenem unter 62 eingeführten: *φυλάξεις ἃ παρέλαβες* eine nahe Verwandtschaft zu bemerken, und endlich spricht Paulus denselben Gedanken aus, wenn er 1. Cor. 4, 1. 2 die Diener Christi als *οἰκονόμους μυστηρίων θεοῦ* bezeichnet und nichts als Treue (*ἵνα πιστός τις εὑρεθῇ*) von ihnen gefordert sein lässt.

Logion 18.
(1. Cor. 6, 17.)

Das Logion: *κολλᾶσθε τοῖς ἁγίοις, ὅτι οἱ κολλώμενοι αὐτοῖς ἁγιασθήσονται* ist, wie es scheint, noch in keinem Verzeichniss aussercanonischer Herrenworte aufgeführt, trotz des guten und gewichtigen Zeugnisses durch Clemens Romanus, wahrscheinlich weil man die Formel *γέγραπται γάρ* auf ein schriftliches vorcanonisches Evangelium nicht beziehen zu sollen glaubte. Und doch giebt auch Clemens Al. Strom. V, 8, 53. p. 677 das Logion mit der Formel *γέγραπται δέ*, nachdem er an

Digitized by Google

diese Citationsformel erst noch den Wortlaut von Ps. 18, 25. 26 nach den LXX geknüpft hat. Das Logion kehrt ferner in seiner zweiten Hälfte wieder fast wörtlich gleichlautend in der ap. KO. und in Anspielungen bei Hermas Vis. III, 6, 2. p. 42, 17: *μηδὲ κολλώμενοι τοῖς ἁγίοις* —, Sim. VIII, 8, 1. p. 190, 6: *καὶ μὴ κολλώμενοι τοῖς ἁγίοις* —, Sim. IX, 20, 2. p. 240, 9: [*οὐ*] *κολλῶνται τοῖς δούλοις τοῦ θεοῦ*[1]). Dass es aber auch bereits Paulus gekannt hat, zeigt er 1. Cor. 7, 14: *ἡγίασται γὰρ ὁ ἀνὴρ ὁ ἄπιστος ἐν τῇ γυναικί. καὶ ἡγίασται ἡ γυνὴ ἡ ἄπιστος ἐν τῷ ἀδελφῷ· ἐπεὶ ἄρα τὰ τέκνα ὑμῶν ἀκάθαρτά ἐστιν. νῦν δὲ ἅγιά ἐστιν.* Paulus hatte besten Grund, das Logion ganz besonders auf die Ehe- und Familiengemeinschaft anzuwenden, von welcher das *κολλᾶσθαι* (Mt. 19, 5) das von Alters her gegebene Stichwort ist (*προσκολλᾶσθαι* Gen. 2, 24 LXX). Erst unter Voraussetzung jenes Logion wird in 1. Cor. 7, 14 die paulinische Schlussfolgerung verständlich. Vgl. *οἱ κολλώμενοι ἁγιασθήσονται* = 1. Cor. 7, 14: *ἄρα τὰ τέκνα — ἅγιά ἐστιν.* Auch Apoc. 22, 11 klingt das Logion an: *ὁ ἅγιος ἁγιασθήτω ἔτι.* Es ist also zweifellos ein echtes Herrenwort und das *γέγραπται* eine Citation der dem Clemens Romanus bekannt gewesenen vorcanonischen Evangelienschrift. Zugleich dient das Logion dazu, den in den synoptischen Evangelien mit Ausnahme von Mt. 27, 52 vermiedenen, dagegen in den paulinischen Briefen stehenden Ausdruck *οἱ ἅγιοι* als schon aus des Herren Mund stammend zu erläutern und an Joh. 17, 17: *ἁγίασον αὐτούς* — v. 19: *ἵνα ὦσιν καὶ αὐτοὶ ἡγιασμένοι* zu erinnern. Es sei auch auf die zu 1. Cor. 2,9 unter Anm. 16 gegebenen aussercanonischen Parallelen zurückgewiesen, wo der Ausdruck *οἱ δίκαιοι* (Const., Heges., Orig., Epiph.) bei Clemens Al. u. Athanasius durch *οἱ ἅγιοι* ersetzt ist. Die tiefe Wahrheit der in diesem Worte enthaltenen Sittenvorschrift wird namentlich durch die in dem Hirten des Hermas betonte Kehrseite zum Bewusstsein gebracht, dass nämlich der unterlassene Verkehr mit den *ἅγιοι*, den lebendigen Gliedern der

1) Vgl. auch noch Herm. Vis. III, 2, 6. p. 34, 10: *καὶ οὕτως ἐκολλῶντο ἀλλήλοις* —, Mand. X, 6. p. 106, 26: *κολλήθητι οὖν τῷ κυρίῳ* —, Mand. XI, 4. p. 112, 13: *οὐ κολλῶνται* —, Mand. XI, 13. p. 120, 6: *κολλᾶται.* Ferner Barn. XIX, 2. p. 74. 9: *οὐ κολληθήσῃ μετὰ πορευομένων ἐν ὁδῷ θανάτου.*

gläubigen Gemeinde, das sichere Kennzeichen der inneren Entfremdung und des beginnenden oder vollendeten Abfalls von der Kirche sei.

Logion 19.

(1. Cor. 7, 31.)

[Fabricius I, 373. 374.]

Die Übereinstimmung zwischen drei so verschiedenen Schriften wie dem ersten Johannesbriefe (*ὁ κόσμος παράγεται*), dem paulinischen Corintherbriefe (*παράγει τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου*) und der *Διδαχή* (*παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος*), ferner die gnomenartige Ausdrucksweise des Gedankens, sodann die Verwandtschaft mit dem urevangelischen Worte Lc. 21, 33 = Mc. 13, 31 = Mt. 24, 35: *ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύσονται*, und die Leichtigkeit, mit welcher die drei Varianten *παράγειν* (Balsamo, Paulus) = *παράγεσθαι* (Joh.) = *παρέρχεσθαι* (*Διδ.*) auf das hebräische Grundwort עָבַר zurückgeführt werden können (vgl. Ps. 144, 4: יָמָיו כְּצֵל עוֹבֵר = LXX *αἱ ἡμέραι αὐτοῦ ὡσεὶ σκιὰ παράγουσι* —, dagegen Hiob 17. 11: יָמַי עָבְרוּ = LXX: *αἱ ἡμέραι μου παρῆλθον*): alle diese Umstände lassen die Angabe des Theodor Balsamo nicht unglaubhaft erscheinen, dass hier ein Evangelienwort (*εὐαγγελικὸν ῥῆμα*) vorliege. War dies aber so, dann muss es ein Herrenwort aus einem vorcanonischen, schon von Paulus benützten, Evangelium gewesen sein, dessen Kenntniss sich auf irgend eine Weise fortgepflanzt hatte.

Logion 20.

(1. Cor. 9, 10.)

Schon Rückert, der in dem Spruch ein Apokryphum fand, und Paret (in den Jahrbüchern f. D. Theologie „Jesus und Paulus" 1858. III), welcher einen Spruch Jesu voraussetzte, haben in dem *ἐγράφη* 1. Cor. 9, 10 eine Citationsformel gesehen. Aber während uns Rückert auf die abschüssige Bahn der apokryphischen Literatur verweist, und uns überdem ganz im Dunkeln tappen lässt, und während Paret, zwar auf richtiger Fährte befindlich, aber die Abhängigkeit des Paulus von Jesus nur auf

Digitized by Google

mündliche Tradition gründend, einen Gedächtnissfehler des Paulus annehmen muss, wonach Paulus einen ihm bekannten Herrenspruch irrthümlicher Weise als alttestamentliches Citat behandelt habe, giebt die Erkenntniss, dass Paulus seine Herrensprüche aus einem schriftlichen Evangelium entnahm, und dass er diese Quelle als eine dem A. T. gleichwerthige Autorität wie 1. Cor. 2, 9 mit *καθὼς γέγραπται*, 1. Cor. 15, 3. 4. mit *κατὰ τὰς γραφάς* und auch sonst mit anderen Formeln, hier mit *ἐγράφη* citiert, das aufklärende Licht. Ist doch ein solches bestimmtes Citat eines Herrenwortes in demselben Capitel und in demselben Zusammenhang 1. Cor. 9, 14 in den Worten enthalten: *οὕτως καὶ ὁ κύριος διέταξεν τοῖς τὸ εὐαγγέλιον καταγγέλλουσιν ἐκ τοῦ εὐαγγελίου ζῆν*. Und ist doch ferner der Wortlaut dieser *διαταξις* des Herrn 1. Tim. 5, 18 als *ἡ γραφή* neben dem hier 1. Cor. 9, 9 citierten alttestamentlichen Worte Deut. 25, 4 eingeführt. Auch sind ja die Bilder vom Säen und Ernten, vom Pflügen und Pflanzen in den Reden des Herrn so gebräuchlich, dass es als eine Ergänzung erscheint, wenn auch das *ἀλοᾶν*, das Dreschen, nicht fehlt. Starke Parallelen sind 2. Tim. 2, 6: *τὸν κοπιῶντα γεωργὸν δεῖ πρῶτον τῶν καρπῶν μεταλαμβάνειν* —, Jac. 5, 7: *ὁ γεωργὸς ἐκδέχεται τὸν τίμιον καρπὸν τῆς γῆς μακροθυμῶν ἐπ' αὐτῷ* —, Epist. ad Diogn. c. 12. p. 502 C: *ἐπ' ἐλπίδι φυτεύει καρπὸν προσδοκῶν*. Obwohl man aus diesen Parallelen ersehen kann, dass Paulus 1. Cor. 9, 10 das mit *ἐγράφη δι' ἡμᾶς* angezogene Wort so wenig wie die 1. Cor. 9, 14 erwähnte *διάταξις* des Herrn wörtlich anführt, so wird doch der überall durchleuchtende Grundgedanke klar, dass, wie der Landmann (*γεωργός*) bei seiner Mühe und seinem Schweisse (*κοπιᾶν*), bei dem Pflügen (*ἀροτριᾶν*), dem Pflanzen (*φυτεύειν*), dem Dreschen (*ἀλοᾶν*) auf Hoffnung hin (*ἐπ' ἐλπίδι*) arbeitet, nämlich auf Hoffnung, Theil zu haben an der Frucht (*τοῦ μετέχειν*, 1. Cor. 9, 10, *τῶν καρπῶν μεταλαμβάνειν* 2. Tim. 2, 6), so auch der Arbeiter auf dem geistlichen Ackerfeld (*θεοῦ γεώργιον* 1. Cor. 3, 9) auf Hoffnung säen und auf Hoffnung hin arbeiten soll, aber auch Frucht für sich erwarten darf (*ἐπ' ἐλπίδι ἀροτριῶν* 1. Cor. 9, 10, *ἐπ' ἐλπίδι φυτεύει καρπὸν προσδοκῶν* (Diognet), *ἐκδέχεται τὸν τίμιον καρπὸν τῆς γῆς μακροθυμῶν ἐπ' αὐτῷ*). Dieser Gedanke aber,

Digitized by Google

wobei auf dem *ἐπ' ἐλπίδι* allenthalben der Nachdruck liegt, ist in dem 1. Cor. 9, 9 vorausgegangenen Citate Deut. 25, 4: *οὐ φιμώσεις βοῦν ἀλοῶντα* — nicht ausgedrückt. In diesem Worte ist nur das thatsächliche Recht des dreschenden Ochsen auf Nahrung anerkannt, als Bild des Arbeiters in Gottes Reich. Dagegen in dem 1. Cor. 9, 10 mit *ἐγράφη δι' ἡμᾶς* eingeführten Gedanken ist nicht mehr der dreschende Ochse das Subjekt, sondern der mit bewusster Hoffnung pflügende und dreschende Landmann, welcher als ein neues Bild des geistlichen Arbeiters im Reiche Gottes dargestellt wird. Deshalb kann mit Nichten das *δι' ἡμᾶς γὰρ ἐγράφη* 1. Cor. 9, 10 als eine explikative Rückbezugnahme auf das in v. 9 vorausgegangene alttestamentliche Citat gefasst werden, sondern es muss bei der Erkenntniss bewenden, dass hier ein neues selbständiges Citat mit neuem Subjekte vorliege, eine Erkenntniss, die nichts Bedenkliches hat, wenn es sich um die evangelische Grundschrift des N. T. handelt, und wenn dadurch ein neues Glied in die Kette von Indicien sich fügt, die eine Benützung dieser Grundschrift durch Paulus offenbaren.

Logion 21.

(1. Cor. 11, 18. 19.)

[Anger p. 195. 274. Westcott p. 459.]

Am reinlichsten tritt dieses Logion als Herrenwort in der Didascalia (*ὡς καὶ ὁ κύριος καὶ σωτὴρ ἡμῶν ἔφη ὅτι ἔσονται αἱρέσεις καὶ σχίσματα*) uns entgegen, während der Redaktor der Constitutionen da, wo er den entsprechenden Grundtext der Didascalia bearbeitet, nämlich Const. VI, 1. 5, starke Streichungen und Änderungen der Quellenschrift vorgenommen und dabei dieses Logion in Wegfall gebracht hat. Dass er dafür im VII. Buche aus der *Διδαχή* ein verwandtes Logion aufgenommen hatte, darüber ist das am Schluss dieser Anmerkung Gesagte zu vergleichen. Dass aber auch schon Justin dieses Logion als Herrenwort kannte, zeigt Dial. c. Tryph. c. 35 p. 253 B: *εἶπε γάρ· πολλοὶ ἐλεύσονται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἔξωθεν ἐνδεδυμένοι δέρματα προβάτων, ἔσωθεν δέ εἰσι λύκοι ἅρπαγες· καί· ἔσονται σχίσματα καὶ αἱρέσεις.* Aus diesem Zusammenhang wird es klar, dass Justin das Logion aus einer seiner schriftlichen Evangelien-

Digitized by Google

quellen geschöpft hat. In demselben Capitel des Dialogs kommt er noch einmal darauf zurück als auf einen Beweis für das Vorherwissen des Herrn. Denn in Bezug auf die vorher aufgezählten Häresen fährt er Dial. c. Tryph. c. 35. p. 254 A. also fort: *ὥστε καὶ ἐκ τούτων ἡμεῖς, ὡς ἔφην, τὸν Ἰησοῦν καὶ τῶν μετ' αὐτὸν γενησομένων προγνώστην ἐπιστάμεθα.*

In ähnlicher Weise sagt Pseudo-Clemens Hom. II, 17. p. 26, 15 ff.: *οὕτως δή, ὡς ὁ ἀληθὴς ἡμῖν προφήτης εἴρηκεν, πρῶτον ψευδὲς δεῖ ἐλθεῖν εὐαγγέλιον — — εἰς ἐπανόρθωσιν τῶν ἐσομένων αἱρέσεων.* Das Logion selbst wird von Pseudo-Clemens später angeführt und zwar als Herrenwort Hom. XVI, 21. p. 158, 26: *ἔσονται γάρ, ὡς ὁ κύριος εἶπεν, ψευδαπόστολοι, ψευδεῖς προφῆται, αἱρέσεις, φιλαρχίαι.* Hier vertreten die *φιλαρχίαι* die in den anderen Citaten vorkommenden *σχίσματα*, und wenn man annimmt, dass ein hebräisches (bezw. aramäisches) Grundwort vorauszusetzen ist, so erscheinen *φιλαρχίαι* und *σχίσματα* als gleichwerthige Übersetzungsvarianten eines solchen gemeinsamen hebräischen Quellenwortes, als welches מַחְלְקוֹת oder פִּתּוֹת oder פְּרִישׁוֹת zu vermuthen sein dürfte. Da diese Wörter im Griechischen ebensowohl mit *σχίσματα* als mit *αἱρέσεις* wiedergegeben werden können, so ist es nicht verwunderlich, wenn das eine Mal, wie in der Didascalia, die *αἱρέσεις*, das andere Mal, wie bei Justin, die *σχίσματα* zuerst genannt sind. Eine dritte Version sind dann die *φιλαρχίαι.* (Vgl. Didasc. IV, 1. p. 322: *εἴ τις ὑμῶν φιλαρχεῖ καὶ σχίσμα ποιεῖν τολμᾷ.*) Auch Hippolyt zeigt Kenntniss dieses Herrenworts, vielleicht auch seines ursprünglichen Zusammenhangs, wenn er schreibt Fragm. ed. de Lagarde p. 158, 3 ff.: *καθὼς καὶ ὁ δεσπότης λέγει· διὰ τὸ πληθυνθῆναι τὴν ἀνομίαν ψυγήσεται ἡ ἀγάπη τῶν πολλῶν. ὅτι γὰρ τῆς παραλλάξεως γενομένης τὰ σχίσματα γέγονεν, οὐκ ἀμφίβολον. τῶν σχισμάτων δὲ γενομένων πέφυκται ἡ ἀγάπη.* Hiernach dürfte der ursprüngliche Standort dieses Logion im Zusammenhang mit Mt. 24, 11. 12 zu suchen sein. Ein weiterer Nachklang findet sich Pseudo-Ignat. ad Smyrn. VII. p. 248, 10: *τὰς δὲ δυσωνύμους αἱρέσεις καὶ τοὺς τὰ σχίσματα ποιοῦντας φεύγετε.* Endlich aber bietet Clemens Alexandrinus ein Citat, welches vielleicht den zweiten Theil dieses Logion bilden dürfte.

Digitized by Google

Clem. Al. Strom. VII, 15. 90. p. 887: *καὶ μὴν διὰ τοὺς δοκίμους, φησίν, αἱ αἱρέσεις.* Die Voraussetzung nämlich, dass auch das Citat des Clemens Al. zu dem betreffenden Herrenwort in Bezug stehe, legt sich nahe durch den Zusammenhang, in welchem der älteste Zeuge, Paulus, dasselbe bringt. 1. Cor. 11, 18. 19: *ἀκούω σχίσματα ἐν ὑμῖν ὑπάρχειν, καὶ μέρος τι πιστεύω· δεῖ γὰρ καὶ αἱρέσεις ἐν ὑμῖν εἶναι, ἵνα οἱ δόκιμοι φανεροὶ γένωνται ἐν ὑμῖν.* Hiernach hat also bereits Paulus das Wort gekannt, und zwar in derselben Form wie Justin, mit Voranstellung der *σχίσματα*, welche in den Augen des Apostels noch das geringere Übel, erst der Anfang des kommenden Unheils, sind. Denn auf Grund der vom Herrn gegebenen Weissagung darf sich der Apostel über das Auftreten der *σχίσματα* nicht wundern (*καὶ μέρος τι πιστεύω*); denn auch die Steigerung des Verderbens: *καὶ αἱρέσεις* — muss nach dem Wort des Herrn stattfinden: *δεῖ εἶναι.* Und zwar, wie es bei Clem. Al. heisst: *διὰ τοὺς δοκίμους αἱ αἱρέσεις* —, oder wie es Paulus ausdrückt: *ἵνα οἱ δόκιμοι φανεροὶ γένωνται* — oder wie Johannes sagt 1. Joh. 2, 19: *ἵνα φανερωθῶσιν.* Abgesehen aber von der Frage, ob dieser Zusatz *ἵνα οἱ δόκιμοι φανεροὶ γένωνται* zu dem Logion gehöre oder nicht — dafür spricht noch die Vergleichung des Logion: *ἀνὴρ ἀδόκιμος ἀπείραστος* zu 2. Cor. 13, 5—7: so viel ist nach allen diesen Zeugnissen gewiss, dass das Logion von den *σχίσματα καὶ αἱρέσεις* ein Herrenwort gewesen ist, dass es also Paulus aus derselben schriftlichen Evangelienquelle geschöpft haben muss, welche er wiederholt mit verschiedenen Citationsformeln anführt, noch öfter aber stillschweigend benutzt, und dass diejenigen Leser des ersten Corintherbriefes, welche das bezügliche Herrenwort kannten, in diesem Falle das paulinische *δεῖ* (*δεῖ γὰρ καὶ αἱρέσεις ἐν ὑμῖν εἶναι*) als eine ausdrückliche Bezugnahme auf dieses Herrenwort verstehen mussten. Auch muss man sagen, dass gerade durch dieses Logion das Bild des Herrn ganz wesentlich ergänzt wird, dass seinen prophetischen Reden ein nothwendiger Zug fehlen würde, wenn er die über seine Kirche mit Nothwendigkeit gekommenen Spaltungen und Irrlehren nicht vorausgesehen und vorausgesagt hätte.

Durch eine weitere genaue Vergleichung der dieses Logion betreffenden Parallelen lässt sich nun schliesslich auch, wie be-

Digitized by Google

reits bei der Besprechung des Citats aus Hippolyt angedeutet worden ist, der ursprüngliche Standort desselben mit grosser Wahrscheinlichkeit bestimmen. In den Clementinen nämlich gehen den *αἱρέσεις* und *φιλαρχίαι* (= *σχίσματα*) noch *ψευδαπόστολοι* und *ψευδεῖς προφῆται* voraus. Eine Parallele dazu bietet die *Διδαχή*, welche XVI, 3 im sichtlichen Anschluss an einen evangelischen Urtext sagt: *ἐν γὰρ ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις πληθυνθήσονται οἱ ψευδοπροφῆται καὶ οἱ φθορεῖς*. Was in dem Ausdruck *οἱ φθορεῖς* noch dunkel ist, das erhellt die Parallele Const. VII, 32. p. 211. 212: *ἐν γὰρ ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις πληθυνθήσονται οἱ ψευδοπροφῆται καὶ οἱ φθορεῖς τοῦ λόγου*. Bei dem übrigen Parallelismus ist es naheliegend, unter den neben den *ψευδοπροφῆται* genannten *φθορεῖς τοῦ λόγου* dasselbe zu verstehen, was in den Clementinen neben den *ψευδοπροφῆται* genannt ist, nämlich *ψευδαπόστολοι*. Hierdurch gewinnt aber auch eine Stelle bei Justin Aufklärung, wo ein verderbter Text vorliegt, der keinen Sinn giebt. Nämlich im Tryphon (cap. 51. p. 271 A) führt Justin wiederum ein Herrenwort an, indem er sagt: *καὶ ἐν τῷ μεταξὺ τῆς παρουσίας αὐτοῦ χρόνῳ, ὡς προέφην, γενήσεσθαι ἱερεῖς καὶ ψευδοπροφήτας ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ προεμήνυσε*. Die sinnlose Lesart *ἱερεῖς* hat man in *ψευδιερεῖς* (Sylburg) oder in *αἱρέσεις* (Thirlbius, Maranus) corrigieren wollen. Und letztere Correktur hat insofern einen Anhalt, als Justin doch sichtlich mit *ὡς προέφην* auf das c. 35 erwähnte Logion von den *αἱρέσεις* und *σχίσματα* zurückweist. Aber die Vergleichung mit *Διδ.* und Const. sowie mit den Clementinen lehrt, dass er die andere Hälfte des Logion von den *ψευδοπροφῆται* und *ψευδαπόστολοι* (Hom.) = *φθορεῖς* (*Διδ.*) = *φθορεῖς τοῦ λογου* (Const.) im Sinne hat, und dass folglich sein Text mit dem Text der *Διδαχή*: *φθορεῖς* — identisch gewesen ist, wobei das ohne den Zusatz *τοῦ λόγου* schwer verständliche *φθορεῖς* durch die Abschreiber in *ἱερεῖς* corrumpiert wurde. Man wird also folgende vier Bestandtheile des vollständigen Logion nach zwei Übersetzungstypen unterscheiden können:

a) *ψευδεῖς προφῆται*	b) *ψευδαπόστολοι*	c) *φιλαρχίαι*	d) *αἱρέσεις*
ψευδοπροφῆται	*φθορεῖς* [*τοῦ λόγου*]	*σχίσματα*	*αἱρέσεις*.

Durch diese Erkenntniss wird es weiter klar, dass der Redaktor der Constitutionen die eine Hälfte des Logion: *ἔσονται*

Digitized by Google

αἱρέσεις καὶ σχίσματα aus der Didascalia im VI. Buche wegliess, weil er die wesentlich dasselbe sagende andere Hälfte desselben (πληθυνθήσονται οἱ ψευδοπροφῆται καὶ οἱ φθορεῖς [τοῦ λόγου]) im VII. Buche aus der Διδαχή aufnahm (das umgekehrte Verfahren bei dem Logion οὐαὶ τῷ λαμβάνοντι vgl. Anm. 9). Es wird ferner wahrscheinlich, dass das ganze Logion von den zukünftigen Häresen seine Stelle in der Nähe von Mt. 24, 11. 12 gehabt haben wird, wo es lautet: v. 11: καὶ πολλοὶ ψευδοπροφῆται ἐγερθήσονται καὶ πλανήσουσιν πολλούς. v. 12: καὶ διὰ τὸ πληθυνθῆναι τὴν ἀνομίαν ψυγήσεται ἡ ἀγάπη τῶν πολλῶν. Man vgl. nämlich, was in der Διδαχή und in den Constitutionen unmittelbar auf das Wort von den ψευδοπροφῆται καὶ φθορεῖς λόγου folgt.

Διδ. XVI, 3.	Const. VII, 32. p. 211. 212.
καὶ στραφήσονται τὰ πρόβατα εἰς λύκους καὶ ἡ ἀγάπη στραφήσεται εἰς μῖσος· αὐξανούσης γὰρ τῆς ἀνομίας μισήσουσιν ἀλλήλους.	καὶ στραφήσονται τὰ πρόβατα εἰς λύκους καὶ ἡ ἀγάπη εἰς μῖσος· πληθυνθείσης γὰρ τῆς ἀνομίας ψυγήσεται ἡ ἀγάπη τῶν πολλῶν.

Und nun nehme man endlich den Context bei Hippolyt dazu: καθὼς καὶ ὁ δεσπότης λέγει· διὰ τὸ πληθυνθῆναι τὴν ἀνομίαν ψυγήσεται ἡ ἀγάπη τῶν πολλῶν· ὅτι γὰρ τῆς παραλλάξεως γενομένης τὰ σχίσματα γέγονεν, οὐκ ἀμφίβολον. τῶν σχισμάτων δὲ γινομένων πέφυκται ἡ ἀγάπη. Nach alledem dürfte es kaum zweifelhaft sein, dass Mt. 24, 11, welcher Vers nach seinem jetzigen Wortlaute wie ein dürftiger Auszug aus Mt. 24, 24 erscheint, vielmehr einen Rest darstellt von einem Urtexte, welcher vollständig und in Verbindung mit Mt. 24, 12 etwa folgendermassen gelautet haben wird:

> καὶ ἐγερθήσονται ψευδοπροφῆται (ψευδεῖς προφῆται Hom.) καὶ ψευδαπόστολοι (φθορεῖς τοῦ λόγου Just., Διδ., Const.) ἐπὶ (ἐν) τῷ ὀνόματί μου, καὶ ἔσονται σχίσματα (φιλαρχίαι Hom.) καὶ αἱρέσεις. πληθυνθείσης (αὐξανούσης Διδ.) γὰρ τῆς ἀνομίας ψυγήσεται ἡ ἀγάπη τῶν πολλῶν.

Und in der That hat es die gesammte Geschichte der christlichen Kirche bestätigt, dass mit dem Einreissen von Irrlehren

Digitized by Google

und Spaltungen innerhalb der Christenheit die Erkaltung der Liebe in rapider Wechselwirkung verknüpft gewesen ist. Also auch inhaltlich wird dieser Standort des Logion bei Mt. 24, 11. 12 als der ursprüngliche sich beglaubigen.

Logion 22.

(1. Cor. 11, 26.)

Nach den bisherigen Erläuterungen genügt es bei diesem Logion hervorzuheben:

a) dass der paulinische Abendmahlsbericht selbstverständlich aus derselben schriftlichen Quelle stammt, welche Paulus so häufig benützt,

b) dass die einleitende Formel *ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου* als eine Citation jener schriftlichen Quelle zu betrachten sein wird,

c) dass die besondere Verwandtschaft zwischen dem paulinischen und lucanischen Abendmahlsberichte auf der gemeinsamen Benutzung einer gleichlautenden Version bezw. Recension der ursprünglich hebräischen Quellenschrift beruht, im Unterschied von der Version, welche die beiden ersten Evangelisten befolgten.

Weiter aber ist darauf hinzuweisen, dass der mit 1. Cor. 11, 23b beginnende Quellenbericht nicht mit v. 25, sondern erst mit v. 26 zu Ende geht. Das Mt. 26, 29 = Mc. 14, 25 epilogisch angefügte, auf das Gewächs des Weinstocks bezügliche, Logion hatte nämlich, wie man aus Lucas sehen kann, nicht nach, sondern vor der Einsetzung seinen ursprünglichen Platz und bildete zugleich mit einem auf das Passahlamm bezüglichen Logion einen Prolog der Einsetzungsworte mit folgendem, nach dem Cod. Cantabr. annähernd wiederhergestellten Wortlaut:

λέγω ὑμῖν, ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ φάγω αὐτὸ (τὸ πάσχα), ἕως ὅτου καινὸν βρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.

λέγω ὑμῖν, ὅτι οὐ μὴ πίω ἀπὸ τοῦ νῦν (= ἀπ' ἄρτι = מֵעַתָּה) ἐκ τούτου τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου, ἕως ὅτου αὐτὸ πίνω μεθ' ὑμῶν καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρός μου.

Digitized by Google

Dieser Prolog bereitete also mit seinem zweimaligen Stichwort *καινόν* die Abrogierung des alttestamentlichen Passahmahles und die Stiftung der *καινὴ διαθήκη* vor und hatte dementsprechend im Urtext wohl keinen eschatologischen Sinn. Dagegen der ursprüngliche Epilog mit einer eschatologischen Spitze ist, wie aus dem VIII. Buche der Constitutionen und allen ältesten Liturgien der Kirche sich klar ergiebt[1], von Paulus 1. Cor. 11, 26 treu erhalten, nur mit dem Übergang aus der ersten (*τὸν θάνατον τὸν ἐμὸν — ἄχρις ἂν ἔλθω*) in die dritte Person (*τὸν θάνατον τοῦ κυρίου — ἄχρι οὗ ἔλθῃ*). Zum Überfluss sagt der Redaktor der Constitutionen im VII. Buche ausdrücklich, dass die in 1. Cor. 11, 26 enthaltenen Worte Herrenworte seien: *αὐτοῦ διαταξαμένου ἡμῖν καταγγέλλειν τὸν αὐτοῦ θάνατον*. Const. VII, 25. p. 208, 27. — Eingehenderes über diese Frage muss ich einer besonderen Abhandlung über die Urrelation des Abendmahles vorbehalten. Nur auf die Reciprocität zwischen dem *βαπτίσαι εἰς τὸν θάνατον τοῦ κυρίου* (vgl. Logion 14) und dem *καταγγέλλειν τὸν θάνατον τοῦ κυρίου* nach der Urrelation bezüglich der beiden neutestamentlichen Stiftungen sei zum Schlusse noch hingewiesen.

Logion 23.

(1. Cor. 13, 13.)

In überraschender Weise tritt uns bei Macarius ein bisher wenig beachtetes, nur von Fabricius einmal erwähntes, Logion entgegen. Mac. Alex. Hom. XXXVII. p. 127: *ἀλλ' ἀκούων τοῦ κυρίου λέγοντος· ἐπιμελεῖσθε πίστεως καὶ ἐλπίδος δι' ὧν γεν-*

1) Die Verbreitung des ursprünglichen Epilogs in den Liturgien der katholischen Kirchen bis auf die Jetztzeit ist namentlich zu ersehen aus Brenner, Geschichtliche Darstellung der Verrichtung und Ausspendung der Sakramente von Christus bis auf unsere Zeiten. Bamberg 1824. Bd. III. Die Geschichte der Eucharistie. Darnach lautet der Epilog beispielsweise in dem mozarabischen (d. i. spanischen) Missale (ed. 1500): Quotiescunque manducaveritis panem hunc et calicem istum biberitis, mortem Domini annuntiabitis, donec veniet in claritatem de coelis. Auch kann man noch vergleichen: Probst, Die Liturgie der drei ersten Jahrhunderte. Tübingen 1870, namentlich S. 286 ff.

Digitized by Google

νᾶται ἡ φιλόθεος καὶ φιλάνθρωπος ἀγάπη, ἡ τὴν αἰώνιον ζωὴν παρέχουσα. Eine solche dogmatisch-correkte Zusammenfassung der christlichen Grundbegriffe ist uns wohl aus den paulinischen Briefen bekannt, nicht aber aus den synoptischen Herrenreden, in denen sogar der Name der ἐλπίς gänzlich fehlt und das Substantivum ἡ ἀγάπη nur an zwei — allerdings sehr charakteristischen — Stellen, nämlich Lc. 11, 42: παρέρχεσθε τὴν κρίσιν καὶ τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ und Mt. 24, 12: ψυγήσεται ἡ ἀγάπη τῶν πολλῶν — vorkommt. Aber gerade diese letzten beiden Stellen zeigen, wie vorsichtig man in dieser Hinsicht sein muss und wie wenig man aus der von den Synoptikern vorgenommenen Auswahl der urevangelischen Redestoffe auf den Gesammtumfang der im Urevangelium enthalten gewesenen Herrenreden sichere Schlüsse ziehen kann. Denn in diesen beiden Stellen erscheint die ἀγάπη in derselben doppelten Beziehung wie in dem von Macarius citierten Herrenwort, nämlich einerseits als ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ (Lc. 11, 42) = ἡ φιλόθεος ἀγάπη und andererseits als ἡ ἀγάπη τῶν πολλῶν (Mt. 24, 12) = ἡ φιλάνθρωπος ἀγάπη. Und sodann treten diese beiden Begriffe an den beiden synoptischen Stellen als etwas so Selbstverständliches und so Bekanntes auf, dass ebendadurch es nothwendig wird, andere lehrhafte Erwähnungen betreffs der ἀγάπη in den Reden Jesu vorauszusetzen, wie solche nicht blos im johanneischen Evangelium (ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ Joh. 5, 42, ἡ ἀγάπη μου Joh. 15, 9. 10 — ἀγάπη ἐν ἀλλήλοις Joh. 13, 35), sondern namentlich auch in unserem Logion gegeben sind. Dabei muss man bedenken, dass dieses von Macarius erhaltene Logion, wenn es wortgetreu citiert ist und als Übersetzung aus der hebräischen Quellenschrift betrachtet werden muss, sichtlich in einem aussercanonischen Übersetzungstypus wiedergegeben ist, wie man solches bei mehreren der aussercanonischen Herrenworte (vgl. Anm. 9. 50 u. ö.) beobachten kann. Ist es doch klar, dass dann z. B. die ἀγάπη φιλάνθρωπος (= φιλανθρωπία Tit. 3, 4) im Hebräischen einfach אַהֲבָה לִבְנֵי־אָדָם und die ἀγάπη φιλόθεος = ἀγάπη τοῦ θεοῦ ebenso einfach אַהֲבַת הָאֱלֹהִים gelautet haben muss. Dass aber auch neben der ἀγάπη die ἐλπίς in den Reden Jesu nicht gefehlt hat, ist bereits in dem Logion 20 (1. Cor. 9, 10)

hervorgetreten. Und dass die Trias: πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη von dem Herrn stamme, wie es das Logion bei Macarius ausdrücklich sagt, dafür spricht die auffallende Übereinstimmung der apostolischen Schriften in der Hervorhebung dieser Trias, wie folgende Parallelen zeigen:

1. Thess. 1, 3. τοῦ ἔργου τῆς πίστεως	καὶ τοῦ κόπου τῆς ἀγάπης	καὶ τῆς ὑπομονῆς τῆς ἐλπίδος
1. Thess. 5, 8. θώρακα πίστεως	καὶ ἀγάπης	καὶ περικεφαλαίαν ἐλπίδος
Col. 1, 4. 5. ἀκούσαντες τὴν πίστιν ὑμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ	καὶ τὴν ἀγάπην ἣν ἔχετε εἰς πάντας τοὺς ἁγίους	διὰ τὴν ἐλπίδα τὴν ἀποκειμένην ἐν τοῖς οὐρανοῖς
Eph. 1, 15. 18. ἀκούσας τὴν καθ' ὑμᾶς πίστιν ἐν τῷ κυρίῳ Ἰησοῦ	καὶ τὴν ἀγάπην τὴν εἰς πάντας τοὺς ἁγίους	ἡ ἐλπὶς τῆς κλήσεως αὐτοῦ
Eph. 4, 2—5. ἀνεχόμενοι ἀλλήλων ἐν ἀγάπῃ	ἐν μιᾷ ἐλπίδι τῆς κλήσεως ὑμῶν	εἷς κύριος, μία πίστις
Ebr. 6, 10—12. τοῦ ἔργου ὑμῶν καὶ τῆς ἀγάπης	τὴν πληροφορίαν τῆς ἐλπίδος	διὰ πίστεως καὶ μακροθυμίας κληρονομούντων τὰς ἐπαγγελίας
1. Petr. 1, 3—8. ἀναγεννήσας ἡμᾶς εἰς ἐλπίδα ζῶσαν	φρουρουμένους διὰ πίστεως εἰς σωτηρίαν	ἐν ἀποκαλύψει Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὃν οὐκ ἰδόντες ἀγαπᾶτε
1. Petr. 1, 21. 22. ὥστε τὴν πίστιν ὑμῶν	καὶ ἐλπίδα εἶναι εἰς θεόν	εἰς φιλαδελφίαν ἀλλήλους ἀγαπήσατε
Ebr. 10, 22—24. ἐν πληροφορίᾳ πίστεως	τὴν ὁμολογίαν τῆς ἐλπίδος	εἰς παροξυσμὸν ἀγάπης
Gal. 5, 5. 6. πνεύματι ἐκ πίστεως	ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεκδεχόμεθα	ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη
Röm. 5, 1—5. δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως	ἡ δὲ δοκιμὴ ἐλπίδα, ἡ δὲ ἐλπὶς οὐ καταισχύνει	ὅτι ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν
1. Cor. 13, 13. νυνὶ δὲ μένει πίστις,	ἐλπίς,	ἀγάπη,

τὰ τρία ταῦτα· μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη.

Diese charakteristische Übereinstimmung von drei verschiedenen Schriftstellern, Paulus, Petrus, Verfasser des Hebräerbriefs, diese constante Wiederholung namentlich der drei Grundbegriffe gerade bei Paulus, und diese in den fünf letzten Parallelen

Digitized by Google

ersichtliche Einhaltung derselben Reihenfolge von *πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη*, zumal in so lehrhaften Grundstellen wie Gal. 5, 5. 6; Röm. 5, 1—5; 1. Cor. 13, 13, kann doch nicht auf Zufälligkeiten beruhen. Und wenn nun einmal nachgewiesen ist, und immer wieder offenbar wird, wie Paulus von den Herrenworten einer vorcanonischen Evangelienquelle abhängig ist, sollten wir uns weigern, in diesem Falle dieselbe Abhängigkeit zu statuieren? Sollten wir ein entscheidendes Bedenken hegen, das von Macarius aufbewahrte, durch Hoheit der Gedanken, durch Reinheit und Klarheit der Lehre ausgezeichnete Logion eben auf jene vorcanonische Evangelienschrift als letzte Quelle zurückzuführen? Und wenn es dort heisst: *δι' ὧν* (sc. *διὰ πίστεως καὶ ἐλπίδος*) *γεννᾶται ἡ ἀγάπη*, ist nicht in den beiden lehrhaften Grundstellen Gal. 5, 5. 6. Röm. 5, 1—5 eben dieser Process der *γέννησις* bezüglich der *ἀγάπη* geschildert? Ist nicht gezeigt, wie aus dem Glauben (*δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως* Röm. 5, 1 = *ἐκ πίστεως ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεκδεχόμεθα* Gal. 5, 5) die Hoffnung entsteht, und wie dann die Liebe durch den Glauben (*πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη* Gal. 5, 6) geboren wird und durch Glauben und Hoffen diese Liebe in unsern Herzen ausgegossen wird (*ἡ ἀγάπη θεοῦ ἐκκέχυται* Röm. 5, 6)? Und erscheinen nicht die beiden in dem Macarius-Citate ausgesprochenen Seiten der Liebe auch schon in den apostolischen Parallelen, nämlich *ἡ φιλόθεος ἀγάπη* als Liebe zu Gott (*ἀγάπη τοῦ θεοῦ* Röm. 5, 5) und Jesus (*ὃν οὐκ ἰδόντες ἀγαπᾶτε* 1. Petr. 1, 8) einerseits, und als *φιλάνθρωπος ἀγάπη*, als Bruderliebe (*ἀνεχόμενοι ἀλλήλων ἐν ἀγάπῃ* Eph. 4, 2; *εἰς φιλαδελφίαν ἀνυπόκριτον, ἐκ καρδίας ἀλλήλους ἀγαπήσατε* 1. Petr. 1, 22; *κατανοῶμεν ἀλλήλους εἰς παροξυσμὸν ἀγάπης* Ebr. 10, 24; *τῆς ἀγάπης διακονήσαντες τοῖς ἁγίοις* Ebr. 6, 10; *ἀγάπην ἣν ἔχετε εἰς πάντας τοὺς ἁγίους* Col. 1, 4; *ἀγάπην τὴν εἰς πάντας τοὺς ἁγίους* Eph. 1, 15), als werkthätige, thatkräftige Menschenliebe (*τοῦ κόπου τῆς ἀγάπης* 1. Th. 1, 3; *ἔργου ὑμῶν καὶ τῆς ἀγάπης* Ebr. 6, 10; *εἰς παροξυσμὸν ἀγάπης καὶ καλῶν ἔργων* Ebr. 10, 24; *πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη* Gal. 5, 6) andererseits? Und wenn endlich Paulus diese Trias 1. Cor. 13, 13 nicht blos mit den Worten: *νυνὶ μένει τὰ τρία ταῦτα* — zusammenfasst, sondern auch sagt: *μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη* —,

steht solches nicht in vollster Übereinstimmung mit jenem von Macarius überlieferten Herrenworte, in welchem *τὰ τρία ταῦτα* ebenfalls so eng zusammengefasst und als organisch zusammengehörig erscheinen, die *ἀγάπη* aber *ἡ τὴν αἰώνιον ζωὴν παρέχουσα* als *μείζων* hervortritt? Ja gewiss, das Logion ist von einer solchen Höhe, Durchsichtigkeit und prägnanten Vollständigkeit, dass man es getrost als ein Compendium gesund christlicher Dogmatik und Ethik und zugleich als eine Schutzwehr gegen jede Auseinanderreissung von christologischem Glauben, ethischer Gottes- und Menschenliebe und eschatologischer Christenhoffnung, kurz als ein Meisterwort bezeichnen kann, gegenüber welchem auch Paulus als Lernender sich zu verhalten sich nicht zu schämen brauchte. Und wenn ausserdem an sich schon Macarius ein guter Zeuge ist, so treten nun die apostolischen Schriften noch hinzu, indem auch bei ihnen ausdrückliche Bezugnahmen auf den Herrn als den Urheber jener Trias keineswegs fehlen. Vgl. nach der Trias Col. 1, 4. 5 den Zusatz v. 5[b]: *ἣν προηκούσατε ἐν τῷ λόγῳ τῆς ἀληθείας τοῦ εὐαγγελίου* —, und ebenso das *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἰσχύει* Gal. 5, 6.

So begreifen wir denn dieses Logion als eine wesentliche Ergänzung der canonischen Jesusreden und als eine Erklärung des Umstandes, dass die Apostel, und namentlich Paulus mit solcher Sicherheit, wie es in seinen Briefen geschieht, diese drei Grundbegriffe des Christenthums: *πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη* — ausprägen konnten. Dabei ist es beachtenswerth, dass bei Paulus unmittelbar vor und nach dem Lobpreis der *ἀγάπη*, welche er 1. Cor. 13 vorzugsweise als *ἀγάπη φιλάνθρωπος* auffasst, sowohl 1. Cor. 12, 31: *ζηλοῦτε δὲ τὰ χαρίσματα μείζονα*, als auch 1. Cor. 14, 1: *διώκετε τὴν ἀγάπην, ζηλοῦτε δὲ τὰ πνευματικά* in dem *ζηλοῦν* ein Synonymon auftritt zu dem *ἐπιμελεῖσθαι* des Macarius-Citats.

Es sind aber auch wichtige aussercanonische Parallelen, und zwar von höchstem Alter, zu dem Macarius-Citate vorhanden. Hierbei kommt zunächst der Barnabas-Brief in Betracht, in welchem die Trias von *ἐλπίς, πίστις, ἀγάπη* als *τρία δόγματα τοῦ κυρίου* bezeichnet, mithin ganz wie bei Macarius auf den Herrn zurückgeführt wird. Die Hauptstelle lautet folgendermassen Barn. 1, 6. p. 4, 9: *τρία οὖν δόγματά ἐστιν κυρίου·*

Digitized by Google

ζωῆς ἐλπίς, ἀρχὴ καὶ τέλος πίστεως ἡμῶν· καὶ [πίστις] δικαιοσύνη, κρίσεως ἀρχὴ καὶ τέλος· ἀγάπη εὐφροσύνης καὶ ἀγαλλιάσεως, ἔργων δικαιοσύνης μαρτυρία. Aber auch schon kurz vorher Barn. I, 4. p. 4, 4: ὅτι μεγάλη πίστις καὶ ἀγάπη ἐγκατοικεῖ ἐν ὑμῖν ἐλπίδι ζωῆς αὐτοῦ. Ferner Polyc. ad Philipp. III, 2.3. p. 114, 13: εἰς τὴν δοθεῖσαν ὑμῖν πίστιν, ἥτις ἐστὶ μήτηρ πάντων ἡμῶν, ἐπακολουθούσης τῆς ἐλπίδος, προαγούσης τῆς ἀγάπης.

Es liegt sodann noch eine weitere sehr alte aussercanonische Parallele dazu in dem Hirten des Hermas vor. Dort werden (Vis. III, 8. p. 46. 48) in der Vision sieben Weiber aufgeführt als Repräsentantinnen von sieben christlichen Grundbegriffen: 1. πίστις, 2. ἐγκράτεια, 3. ἁπλότης, 4. ἐπιστήμη, 5. ἀκακία, 6. σεμνότης, 7. ἀγάπη. Sie werden als θυγατέρες ἀλλήλων bezeichnet; die Mutter unter ihnen aber ist die πίστις: ἡ μὲν πρώτη αὐτῶν πίστις καλεῖται (p. 46, 21. 22), von der es (p. 48, 12) heisst: ἐκ τῆς πίστεως γεννᾶται — — ἀγάπη, ganz ähnlich wie in dem Macariuscitate: δι᾽ ὧν γεννᾶται — — ἡ ἀγάπη —, nur mit dem Unterschiede, dass bei Hermas zwischen πίστις und ἀγάπη noch fünf andere Grundbegriffe eingeschoben sind. Aber das ist eben die Art der Hermas-Apokalypse, die zu Grunde liegenden Herrenworte nicht blos nach einer aussercanonischen Version, sondern auch in sehr freier Weise zu verwerthen, daher man bis jetzt viel weniger Evangelienparallelen in diesem Buche nachgewiesen hat, als thatsächlich vorhanden sind. Eine ganz ähnliche Reihenfolge christlicher Grundbegriffe bringt der zweite Petrusbrief: ἐπιχορηγήσατε ἐν τῇ πίστει ὑμῶν τὴν ἀρετήν, ἐν δὲ τῇ ἀρετῇ τὴν γνῶσιν, ἐν δὲ τῇ γνώσει τὴν ἐγκράτειαν, ἐν δὲ τῇ ἐγκρατείᾳ τὴν ὑπομονήν, ἐν δὲ τῇ ὑπομονῇ τὴν εὐσέβειαν, ἐν δὲ τῇ εὐσεβείᾳ τὴν φιλαδελφίαν, ἐν δὲ τῇ φιλαδελφίᾳ τὴν ἀγάπην (2. Petr. 1, 5. 7). Auch hier steht die πίστις an der Spitze, die ἀγάπη wuchtvoll am Ende, sodass die anderen Begriffe nur als Mittelglieder erscheinen, um die Genesis der ἀγάπη aus der πίστις zu veranschaulichen. Endlich ist noch darauf hinzuweisen, dass die griechischen Begriffe ἐλπίς und ὑπομονή bei den LXX vielfach auf die einheitliche Wurzel תִּקְוָה zurückweisen, unter welcher Voraussetzung in der petrinischen Stelle die drei Hauptbegriffe deutlich hervortreten. Vgl. übrigens den Nachtrag zu diesem Logion in § 11.

Digitized by Google

Logion 24.
(1. Cor. 14, 34. 37.)

Aus der Untersuchung des voraufgegangenen Logion war deutlich erkennbar geworden, wie zahlreiche apostolische Parallelen mit verwandten oder identischen Texten auf eine gemeinsame vorcanonische Quelle zurückzuführen sind; freilich würde bei dem zu 1. Cor. 13, 13 besprochenen Logion eine solche Erkenntniss ohne die bestimmte Angabe des Macarius nicht möglich gewesen sein. Wie manche Verwandtschaftsverhältnisse aber zwischen den apostolischen Schriftstellern mögen auf demselben Ursprung beruhen, ohne dass uns der Nachweis des Ursprungs mehr möglich ist. In einigen Fällen aber kann man doch aus der Identität der verschiedenen apostolischen Texte und aus dem sich gleichbleibenden Wortlaut auf dieselbe gemeinsame vorcanonische Quelle zurückschliessen, ohne dass eine bestimmte aussercanonische Angabe dabei zur Seite steht. Einer dieser Fälle betrifft die Vorschrift: *αἱ γυναῖκες ὑποτάσσεσθε τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν.* Dieselbe lehnt sich zwar an Gen. 3, 16: וְהוּא יִמְשָׁל־בָּךְ = LXX *καὶ αὐτός σου κυριεύσει* — an; aber die Formulierung ist doch eine den canonischen Schriften des N. T. eigenthümliche, so dass die direkte Quelle anderswo als in Gen. 3, 16 zu suchen ist. Dazu kommt, dass Paulus Col. 3, 18 die betreffende *ἐντολή* nicht auf das A. T., nicht auf den *νόμος* zurückführt, sondern auf den *κύριος*, den er auch anderwärts nennt, wenn er die Grundschrift des N. T., das von ihm so oft benützte Urevangelium, vor Augen hat [1]), so dass die Formel *ὡς ἀνῆκεν ἐν κυρίῳ* als die Citationsformel eines Herrenwortes gefasst werden kann, da ohne eine entsprechende *ἐντολὴ τοῦ κυρίου*, ohne dass der Herr auch seinerseits das Verhältniss des Weibes in der Ehe dem Manne gegenüber durch ein besonderes Wort geregelt hätte, eine solche Ausdrucksweise wenig motiviert gewesen wäre. Wenn also in den paulinischen Briefen viermal, in dem kurzen Petrusbriefe sogar zweimal dieselbe *ἐντολή* mit denselben Worten wiederkehrt und diese *ἐντολή* von Paulus unverhüllt auf den *κύριος* zurück-

1) Vgl. namentlich 1. Cor. 7, 10, wo er eben auch unter gleichzeitiger Bezugnahme auf ein Herrenwort Mt. 5, 32 = Lc. 16, 18 von der Ehe redet: *παραγγέλλω οὐκ ἐγώ, ἀλλὰ ὁ κύριος.*

Digitized by Google

geführt wird, so liegt die starke Vermuthung nahe, dass hier nicht blos die mündliche Tradition, sondern die so oft beobachtete schriftliche Evangelienquelle es gewesen ist, aus welcher die Apostel die identischen Ausdrücke dieser *ἐντολή* schöpften. Auch 1. Cor. 14, 34—37 klingt derselbe Text durch: *αἱ γυναῖκες — ὑποτασσέσθωσαν — τοὺς ἰδίους ἄνδρας ἐπερωτάτωσαν.* Und wenn die diesbezügliche Auseinandersetzung von Paulus mit den Worten abgeschlossen wird: *ἐπιγινωσκέτω ἃ γράφω ὑμῖν, ὅτι κυρίου εἰσὶν ἐντολαί* (wohl besser mit Codd. AB: *ἐστὶν ἐντολή*—), so erscheint nun auch das *καί* in v. 34: *καθὼς καὶ ὁ νόμος λέγει* — exakt bedeutungsvoll, indem Paulus betonen will, dass nicht blos die *ἐντολὴ κυρίου*, sondern auch schon das alttestamentliche Gesetz (*καὶ ὁ νόμος*) in der Ehe die Unterordnung des Weibes unter den Mann verlange. Dieser Sachverhalt geht eben auch aus dem Umstand hervor, dass Paulus zwar zugleich auf eine alttestamentliche Gesetzesstelle sich bezieht, welche keine andere als Gen. 3, 16 sein kann, aber dennoch anstatt des dortigen Wortlautes auch hier das neutestamentliche Stichwort: *ὑποτάσσεσθαι* verwendet.

Logion 25.
(2. Cor. 7, 10.)

[Fabricius III, p. 523.]

Das Logion Sir. 4, 21: *ἔστι γὰρ αἰσχύνη ἐπάγουσα ἁμαρτίαν, καὶ ἔστιν αἰσχύνη δόξα καὶ χάρις* übersetzt die Vulgata folgendermassen: est confusio adducens peccatum, et est confusio adducens gloriam et vitam. Möglicherweise liegt also ein Irrthum und eine Verwechselung mit dem Sirach-Spruch vor, wenn Hieronymus in Ezech. XVII sagt: Tale quid et illud evangelii sonat: Est confusio, quae ducit ad mortem, et est confusio, quae ducit ad vitam. Andrerseits ist zu erwägen, dass der Hieronymus-Text mit dem Sirach-Spruch keineswegs sich deckt. Nicht nur weicht das hieronymianische zweimalige: quae ducit ad von dem adducens=*ἐπάγουσα* des Sirach ebenso ab, als es mit dem evangelischen zweimaligen: *ἀπάγουσα εἰς* Mt. 7, 13. 14 übereinkommt, sondern auch *θάνατος* (anstatt *ἁμαρτία* bei Sirach) und *ζωή* (anstatt *δόξα καὶ χάρις* bei Sirach)

Digitized by Google

= mors und vita bei Hieronymus geben einen ganz andern und viel tieferen, kurz gesagt: neutestamentlichen Sinn, und dieser Sinn erinnert vielmehr an das paulinische: *ἡ γὰρ κατὰ θεὸν λύπη μετάνοιαν εἰς σωτηρίαν ἀμεταμέλητον ἐργάζεται· ἡ δὲ τοῦ κόσμου λύπη θάνατον κατεργάζεται*. 2. Cor. 7, 10. Vgl. auch den Gegensatz von *θάνατος* und *ζωή* Röm. 6, 21. 22. Es wäre also immerhin die Frage offen zu halten, ob nicht ein jenen Sirach-Spruch benützendes, aber denselben vertiefendes, Herrenwort als tale quid et illud evangelii sonat — von Hieronymus citiert wird, in welchem Herrenworte confusio nicht gleich *αἰσχύνη* objektiv, sondern subjektiv gleich Beschämung einen anderweiten Grundtext, etwa *μετάνοια*, voraussetzen würde. Besonders bemerkenswerth ist die Wiederholung des Wortlautes, wenn auch ohne Citationsformel in der Epistola ad Pammachium, wodurch bewiesen wird, dass Hieronymus ein bestimmtes von Sir. 4, 21 abweichendes Logion kannte.

Logion 26.

(2. Cor. 13, 5—7.)

Aus der Vergleichung der Citate der Didascalia und der Constitutionen kann man auch in diesem Falle die Überlegenheit des Redaktors der Constitutionen und die selbständige Benützung besserer Evangelienquellen controlieren, als der Didascalia zu Grunde liegen. Denn während die Didascalia mit der Citationsformel *λέγει γὰρ ἡ γραφή* — nur die abgekürzte Fassung eines Logion mit den wenigen Worten *ἀνὴρ ἀδόκιμος ἀπείραστος* einführt, ist der Redaktor der Constitutionen, indem er an dieser Stelle im Übrigen dem Text der Didascalia folgt (Didasc. II, 8. p. 240 = Const. II, 8. p. 20. 25), doch im Stande, das Citat aus jener ungenannten *γραφή* vollständiger durch Ergänzung der Worte: *παρὰ τῷ θεῷ* darzubieten. Dass aber die von der Didascalia und den Constitutionen genannte *γραφή* eine Evangelienquelle ist, wird zunächst aus Tertullian ersichtlich; denn dessen Citat, welches zwar am Schlusse einen selbständigen Text enthält, aber gleichwohl die Identität mit dem von der Didascalia und den Constitutionen citierten Logion an der Stirn trägt, lässt deutlich erkennen, dass das „Dictum“, wie es Tertullian nennt, dem Contexte von Mt. 26, 41 = Mc. 14, 38 kurz vorher vorangegangen (praecesserat)

Digitized by Google

sein muss: Nam et praecesserat dictum: Neminem intentatum regna coelestia consecuturum. Die Qualität dieses Dictum nun als einer vorcanonischen Quelle angehörig findet Bestätigung durch zwei apostolische Schriften, den Jakobusbrief und den zweiten Corintherbrief. Man darf nur die beiderseitigen Texte vergleichen, um die vorhandene Verwandtschaft mit unserm Logion zu erkennen. Vgl. Jac. 1, 12. 13: *μακάριος ἀνὴρ ὃς ὑπομένει πειρασμόν, ὅτι δόκιμος γενόμενος λήψεται κτλ. ὁ γὰρ θεὸς ἀπείραστός ἐστιν κακῶν* — und 2. Cor. 13, 5: *ἑαυτοὺς πειράζετε, εἰ ἐστὲ ἐν τῇ πίστει, ἑαυτοὺς δοκιμάζετε — — εἰ μήτι ἀδόκιμοί ἐστε.* v. 6. *ἐλπίζω δὲ ὅτι γνώσεσθε, ὅτι ἡμεῖς οὐκ ἐσμὲν ἀδόκιμοι.* v. 7. *οὐχ ἵνα ἡμεῖς δόκιμοι φανῶμεν, ἀλλ' ἵνα ὑμεῖς τὸ καλὸν ποιῆτε, ἡμεῖς δὲ ὡς ἀδόκιμοι ὦμεν.* Wie Jacobus das *πειραζειν* mehr objektiv, so hat es Paulus mehr von der subjektiven Seite aufgefasst. Jedenfalls wird das von Paulus durch drei Verse hindurch fortgeführte Wortspiel zwischen *δόκιμος* und *ἀδόκιμος* erst recht verständlich, wenn man das Logion: *ἀνὴρ ἀδόκιμος ἀπείραστος παρὰ τῷ θεῷ* als Unterlage voraussetzt. Woher aber konnte Paulus die Kenntniss dieses Logion geschöpft haben, wenn nicht aus jener von ihm so vielfach benützten schriftlichen Evangelienquelle, aus welcher, wie wir sahen, auch jedenfalls das verwandte Wort 1. Cor. 11, 19: *ἵνα οἱ δόκιμοι φανεροὶ γίνονται ἐν ὑμῖν*[1]) — geflossen war? Ja, durch Tertullian wird es entschieden: die *γραφή*, aus welcher die Didascalia und der Redaktor der Constitutionen das betreffende Citat schöpften, aus welcher schon Paulus das Logion kannte, war auch in diesem Falle eine schriftliche Evangelienquelle, und das citierte Logion ein Herrenwort.

Logion 27.

(Gal. 2, 18.)

[Grabe p. 47. Fabricius I, p. 323. 324. Hofmann p. 318. Anger p. 131. Westcott p. 453. 154.]

Für die Echtheit des bereits in § 5 erwähnten Logion zeugen

---

1) Vgl. Anm. 21.

a) die Quellenmässigkeit des Codex Cantabrigiensis,
b) der durchaus synoptische Sprachcharakter des Logion.
c) die paulinisch-jacobeischen Sprachparallelen dazu,
d) der durch den ganzen Paulinismus beglaubigte Inhalt desselben,
e) der Context.

Von dem sub a) erwähnten Punkt vorläufig abgesehen, ist für jeden, welcher mit dem Sprachcharakter der canonischen Evangelien vertraut ist, der zweite Punkt, die sprachliche Übereinstimmung des Logion mit den synoptischen Evangelien, kaum noch besonders hervorzuheben. Nur einige besonders charakteristische Parallelen seien erwähnt. Dahin gehört: *ἄνθρωπε* = Lc. 12, 14: *ἄνθρωπε, τίς με κατέστησεν κριτὴν κτλ.*, ferner *εἰ μὲν οἶδας τί ποιεῖς* = Mt. 20, 22 = Mc. 10, 38: *οὐκ οἴδατε τί αἰτεῖσθε*. Sodann: *μακάριος εἶ* = Mt. 16, 17 *μακάριος εἶ, Σίμων Βαριωνᾶ*. Man sieht dabei, dass diese charakteristischen Parallelen — bei einem so kurzen Logion gewiss bedeutsam genug — auf alle drei synoptischen Evangelien sich vertheilen. Und wenn man früher in dem *ἄνθρωπε* Lc. 12, 14 eine sprachliche Abhängigkeit von dem paulinischen *ἄνθρωπε* (*διὸ ἀναπολόγητος εἶ, ὦ ἄνθρωπε, πᾶς ὁ κρίνων* Röm. 2, 1 und *λογίζῃ δὲ τοῦτο, ὦ ἄνθρωπε, ὁ κρίνων* Röm. 2, 3) hat finden wollen, so wird es durch das vom Cod. Cantabr. erhaltene Herrenwort evident, dass vielmehr diese dem Paulus und Lucas gemeinsame sprachliche Eigenthümlichkeit aus der von Beiden benützten älteren Quelle herrührt. Diese Wahrnehmung findet Bestätigung dadurch, dass in demselben zweiten Capitel des Römerbriefes, an dessen Spitze das zweimalige *ἄνθρωπε* steht, auch zweimal der Ausdruck *παραβάτης νόμου* sich findet, nämlich Röm. 2, 25: *ἐὰν δὲ παραβάτης νόμου ᾖς* und Röm. 2, 27. Ebenso aber ist auch inhaltlich diesem Logion verwandt das paulinische Wort: *εἰ γὰρ ἃ κατέλυσα, ταῦτα πάλιν οἰκοδομῶ, παραβάτην ἐμαυτὸν συνιστάνω*. Gal. 2, 18. Und wenn in diesem Sprachgebrauch Jacobus mit Paulus zusammentrifft, — vgl. Jac. 2, 11: *γέγονας παραβάτης νόμου* und Jac. 2, 9: *ἐλεγχόμενοι ὑπὸ τοῦ νόμου ὡς παραβάται*, so dürfte auch hierin die Abhängigkeit beider — sonst so verschieden gerichteter — canonischen Lehrschriftsteller von der ältesten Quelle des Urchristenthums hervorleuchten, wozu

Digitized by Google

man noch Gal. 3, 10 vergleiche. Während aber Jacobus sichtlich mehr an dem Schluss des Logion haften geblieben ist: *εἰ δὲ μὴ οἶδας, ἐπικατάρατος καὶ παραβάτης εἶ τοῦ νόμου* —, hat Paulus vielmehr die Consequenzen der vorausgehenden Worte gezogen: *ἄνθρωπε, εἰ μὲν οἶδας τί ποιεῖς, μακάριος εἶ.* Und gewiss mit Recht. Denn der Schwerpunkt jenes Herrenwortes liegt nicht auf dem Schlusswort, welches sich auf die noch *ὑπὸ νόμον συγκλειόμενοι* (Gal. 3, 23) = *νήπιοι, ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου δεδουλωμένοι* (Gal. 4, 3) bezieht, sondern auf den Worten: *ἄνθρωπε, εἰ μὲν οἶδας τί ποιεῖς, μακάριος εἶ.* Mit diesen Worten ist ein bahnbrechendes, neues Princip gegeben; damit ist nicht blos der Sabbath, sondern auch das Gesetz abrogiert, damit ist objektiv *Χριστός* als *τέλος τοῦ νόμου* (Röm, 10, 4) und subjektiv der Grundsatz aufgestellt: *πᾶν ὃ οὐκ ἐκ πίστεως ἁμαρτία ἐστίν.* Röm. 14, 23. Wie also sprachlich, so ist noch vielmehr inhaltlich der gesammte Paulinismus mit diesem Herrenwort verwoben, welches die principielle Gesetzesfreiheit auf das Deutlichste proklamiert.

Unter diesen Umständen ist das Zeugniss des Codex Cantabrigiensis um so gewichtiger. Dass derselbe aus judenchristlichen Kreisen entstammt, dafür hat Credner genugsame Belege hervorgehoben, davon kann sich jeder überzeugen, welcher die *ἀναγνώσματα* (die kirchlichen Lesestücke) dieses Codex sowohl für den Sabbath (*περι του σαββατου*) als für den Sonntag (*περι του κυριακη*) mit der Nachricht bei Eusebius H. E. III, 27, 5. p. 102 in Betreff der Judenchristen: *καὶ τὸ μὲν σάββατον καὶ τὴν ἄλλην Ἰουδαϊκὴν ἀγωγὴν ὁμοίως ἐκείνοις παρεφύλαττον, ταῖς δ' αὖ κυριακαῖς ἡμέραις ὑμῖν τὰ παραπλήσια εἰς μνήμην τῆς τοῦ κυρίου ἀναστάσεως ἐπετέλουν* — vergleicht, und der des bedeutungsvollen Umstandes eingedenk bleibt, den schon Credner hervorgehoben hat, dass dieser Codex die paulinischen Briefe in seinem Canon nicht enthält. Es geschah also trotz der dem Codex einwohnenden judenchristlichen Tendenz, wenn aus der von ihm benützten Quelle ein Herrenwort wiedergegeben wird, welches einen Todesstreich gegen allen Judaismus bedeutet und welches im Paulinismus seine letzten Consequenzen gefunden hat.

Die Quellenmässigkeit des Logion ergiebt sich endlich auch aus dem Contexte, insofern es nicht als eine Unterbrechung.

Digitized by

sondern als eine Ergänzung, ja als eine Wiederherstellung des ursprünglichen Contextes auftritt, wovon sich Jeder überzeugen kann, welcher den nachstehenden Abschnitt des Codex Cantabrigiensis (= Lc. 6, 1—10) mit dem unter der Linie gegebenen canonischen Text nach der Ed. oct. crit. maj. von Tischendorf vergleicht, wobei nur von den kleinen Abweichungen in der Wortstellung abgesehen ist.

Cod. Cantabr. p. 205b (Scriv. 183).

καὶ ἐγένετο[1]) αὐτὸν ἐν σαββάτῳ δευτεροπρώτῳ διαπορεύεσθαι διὰ τῶν σπορίμων· οἱ δὲ μαθηταὶ αὐτοῦ ἤρξαντο τίλλειν[2]) τοὺς στάχυας, καὶ ψώχοντες ταῖς χερσὶν ἤσθιον. τινὲς δὲ τῶν φαρισαίων ἔλεγον αὐτῷ[3])· εἴδε[4]), τί ποιοῦσιν οἱ μαθηταί σου[5]) τοῖς σάββασιν ὃ οὐκ ἔξεστιν[6]). ἀποκριθεὶς δὲ[7]) ὁ Ἰησοῦς ἔλεγεν[8]) πρὸς αὐτούς· οὐδέποτε[9]) τοῦτο ἀνέγνωτε ὃ ἐποίησεν Δαυείδ, ὅτε[10]) ἐπείνασεν αὐτὸς καὶ οἱ σὺν αὐτῷ[11]); εἰσελθὼν[12]) εἰς τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ καὶ τοὺς ἄρτους τῆς προσθέσεως[13]) ἔφαγεν[14]) καὶ ἔδωκεν καὶ τοῖς μετ' αὐτοῦ, οἷς[15]) οὐκ ἐξὸν ἦν[16]) φαγεῖν εἰ μὴ μόνοις τοῖς ἱερεῦσιν[17]): τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ θεασάμενός τινα ἐργαζόμενον τῷ σαββάτῳ εἶπεν αὐτῷ· ἄνθρωπε, εἰ μὲν οἶδας τί ποιεῖς, μακάριος εἶ· εἰ δὲ μὴ οἶδας, ἐπικατάρατος καὶ παραβάτης εἶ τοῦ νόμου[18]). καὶ εἰσελθόντος αὐτοῦ πάλιν εἰς τὴν συναγωγὴν σαββάτῳ, ἐν ᾗ ἦν ἄνθρωπος ξηρὰν ἔχων τὴν χεῖρα[19]), παρετηροῦντο[20]) αὐτὸν[21]) οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ φαρισαῖοι εἰ[21b]) τῷ σαββάτῳ θεραπεύει, ἵνα εὕρωσιν κατηγορῆσαι[22]) αὐτοῦ. αὐτὸς δὲ γινώσκων[23]) τοὺς διαλογισμοὺς αὐτῶν λέγει[24]) τῷ[25]) τὴν χεῖρα ἔχοντι ξηράν· ἐγείρου[26]) καὶ στῆθι ἐν τῷ μέσῳ[27])· καὶ ἀναστὰς ἐστάθη[28]). εἶπεν δὲ ὁ Ἰησοῦς πρὸς αὐτούς· ἐπερωτήσω[29]) ὑμᾶς εἰ ἔξεστιν τῷ σαββάτῳ ἀγαθοποιῆσαι ἢ κακοποιῆσαι, ψυχὴν σῶσαι ἢ ἀπολέσαι; οἱ δὲ ἐσιώπων[30]). καὶ περιβλεψάμενος αὐτοὺς

1) ἐγένετο δὲ 2) καὶ ἔτιλλον 3) εἶπον· 4) εἴδε (= ἴδε) om. 5) τί ποιεῖτε 6) add. ποιεῖν 7) καὶ ἀποκριθεὶς 8) εἶπεν 9) οὐδὲ 10) ὁπότε 11) μετ' αὐτοῦ ὄντες 12) ὡς εἰσῆλθεν 13) προθέσεως 14) ἔλαβεν καὶ ἔφαγεν 15) οὓς 16) ἔξεστιν 17) μόνους τοὺς ἱερεῖς 18) Vollständig ausser- bez. vorcanonischer Text 19) Hier lautet der canonische Text: ἐγένετο δὲ ἐν ἑτέρῳ σαββάτῳ εἰσελθεῖν αὐτὸν καὶ διδάσκειν· καὶ ἦν ἄνθρωπος ἐκεῖ καὶ ἡ χεὶρ αὐτοῦ ἡ δεξιὰ ἦν ξηρά 20) add. δὲ 21) om. αὐτὸν 21b) add. ἐν 22) κατηγορεῖν 23) ᾔδει 24) εἶπεν δὲ 25) add. ἀνδρὶ 26) ἔγειρε 27) εἰς τὸ μέσον 28) ἔστη 29) ἐπερωτῶ 30) deest.

Digitized by Google

πάντας ἐν ὀργῇ[31]) *λέγει τῷ ἀνθρώπῳ*[32])· *ἔκτεινον τὴν χεῖρα σου, καὶ ἐξέτεινεν*[33]), *καὶ ἀπεκατεστάθη ἡ χεὶρ αὐτοῦ ὡς καὶ ἡ ἄλλη*[34])· *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς ὅτι κύριός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ σαββάτου*[35])· *αὐτοὶ δὲ ἐπλήσθησαν ἀνοίας, καὶ διελογίζοντο*[36]) *πρὸς ἀλλήλους, πῶς ἀπολέσωσιν αὐτόν*[37]).

In der That, der Context sowie die synoptischen, die paulinischen, die jacobeischen Parallelen bestätigen es, dass in diesem Abschnitte des Cod. Cantabr. ein Theil des ursprünglichen, von den Synoptikern gekürzten, Quellentextes hervortritt.

Logion 28.

(Gal. 3, 8.)

In einem und demselben Zusammenhang citiert der Redaktor der Constitutionen zwei sprachlich und sachlich eng verwandte Logia. Er sagt Const. II, 60. p. 90, 21: *πῶς δὲ οὐχὶ καὶ νῦν ἐρεῖ τῷ τοιούτῳ ὁ κύριος· ἐδικαιώθη τὰ ἔθνη ὑπὲρ ὑμᾶς, ὥσπερ καὶ τὴν Ἱερουσαλὴμ ὀνειδίζων ἔλεγεν· ἐδικαιώθη Σόδομα ἐκ σοῦ.* Das zweite dieser beiden Dicta, welches unter Anmerkung 58 zu Apoc. 11, 8 behandelt ist, wird gleichfalls von Origenes und zwar ganz mit demselben Wortlaut angeführt und überdem noch erläutert. Dieses Zeugniss des Origenes für das zweite Logion kommt auch dem ersten Logion zu gute, sofern überhaupt die gute Evangelienquelle, aus welcher der Redaktor der Constitutionen seine aussercanonischen Evangeliencitate schöpfte, einer Beglaubigung bedarf. Das *ἐδικαιώθη*, welches beiden Aussprüchen eigenthümlich ist, findet sich auch in dem bekannten canonischen Herrenworte: *ἐδικαιώθη ἡ σοφία κτλ.* (Lc. 7, 35 = Mt. 11, 19). Das *ὑπέρ* aber in dem ersten und das *ἐκ* in dem zweiten Dictum ist sichtlich eine Umschreibung des hebräischen מִן comparativum, wodurch der hebräische Grundcharakter der Quelle trotz der Kürze der Citate offenbar wird[1]).

31) deest 32) *εἶπεν αὐτῷ.* 33) *ὁ δὲ ἐποίησεν* 34) deest 35) Dieses Logion bildet bei Lucas den fünften Vers und steht viel früher im Context. 36) *διελάλουν* 37) *τί ἂν ποιήσαιεν τῷ Ἰησοῦ.*

1) Zu vergleichen ist die Fassung des Logion 12 bei Anastasius Sinaita: *μακάριος ὁ διδοὺς ὑπὲρ τὸν λαμβάνοντα* und die Lesart des Doroth

Speciell das Logion nun: *ἐδικαιώθη τὰ ἔθνη ὑπὲρ ὑμᾶς* berührt sich mit den paulinischen Briefen sowohl sprachlich als sachlich, sprachlich, insofern Paulus nicht blos von einem *δικαιοῦν* der Einzelnen, sondern auch von einem *δικαιοῦν τὰ ἔθνη* redet (vgl. *δικαιοῖ τὰ ἔθνη ὁ θεός* Gal. 3, 8), sachlich, indem ganz, wie es in diesem Logion geschieht, von Paulus auf den Wetteifer hingewiesen wird, zu dem die Juden durch die in Gottes Reich eindringenden Heiden geweckt werden sollen (vgl. *ἀλλὰ τῶν αὐτῶν* — scil. *Ἰουδαίων* — *παραπτώματι ἡ σωτηρία τοῖς ἔθνεσιν, εἰς τὸ παραζηλῶσαι αὐτούς*. Röm. 11, 11. — An der Authenticität des Logion ist sonach in keiner Weise zu zweifeln.

Logion 29.

(Eph. 1, 18. 19.)

[Fabricius III. p. 522. 523.]

Macarius bringt ausdrücklich als ein Herrenwort (*λοιπὸν ὁ κύριος ἔλεγεν αὐτοῖς*) folgenden Text: *τί θαυμάζετε τὰ σημεῖα; κληρονομίαν μεγάλην δίδωμι ὑμῖν, ἣν οὐκ ἔχει ὁ κόσμος ὅλος.* Für die Echtheit dieses Logion spricht:

a) die Zuverlässigkeit des citierenden Schriftstellers,
b) der synoptische Sprachcharakter,
c) das Vorhandensein starker paulinischer Parallelen.

Macarius, dem wir noch das andere werthvolle Agraphon 23 (zu 1. Cor. 13, 13) verdanken, bringt auch sonst vielfach Citate, welche von den canonischen Texten in einer Weise abweichen, dass die Varianten auf gute Quellen hinweisen. Seine Denkweise ist eine reinliche, in kirchlichen Bahnen sich bewegende; die Textvarianten in seinen Evangeliencitaten berühren sich nicht selten mit guten Codices und mit anderen patristischen Citaten — zum Zeugniss, dass seine Textabweichungen nicht auf Willkür beruhen, sondern auf handschriftlichen Quellen, wie denn auch bekanntlich Macarius in der neutestamentlichen Textkritik eine für den Umfang seiner Schriften nicht unbedeutende Rolle spielt.

XII, 403 zu Lc. 18, 14: *ὑπὲρ ἐκεῖνον*, welche Lesart ähnlich auch bei Clemens Al. (Fragm. ex Macarii Chrysoceph. Orat. XI. in Luc. p. 1019: *οὕτω καὶ ὁ τελώνης ὑπὲρ τὸν φαρισαῖον ἀπῆλθε δεδικαιωμένος*) vertreten ist. Vgl. § 6, S. 64. Übersetzungsvariante Nr. 59.

Digitized by Google

Dies Alles erweckt ein gutes Vertrauen zu der Authenticität seines Citats auch in diesem Falle.

Dieses günstige Vorurtheil wird aber vollauf bestätigt durch den synoptischen Sprachcharakter des Logion. Man vgl. das *θαυμάζειν* gerade in Bezug auf Jesu Wunderthaten Mt. 8, 27: *οἱ δὲ ἄνθρωποι ἐθαύμασαν* = Lc. 8, 25; ferner *ἐθαύμασαν οἱ ὄχλοι* Mt. 9, 8; *καὶ ἐθαύμασαν οἱ ὄχλοι* Mt. 9, 33; *ὥστε τοὺς ὄχλους θαυμάσαι* Mt. 15, 31; *καὶ ἰδόντες οἱ μαθηταὶ ἐθαύμασαν* Mt. 21, 20; *καὶ πάντες ἐθαύμαζον* Mc. 5, 20; *ἐξίσταντο καὶ ἐθαύμαζον* Mc. 6, 51; *πάντων δὲ θαυμαζόντων ἐπὶ πᾶσιν οἷς ἐποίει ὁ Ἰησοῦς* Lc. 9, 43; *καὶ ἐθαύμασαν οἱ ὄχλοι* Lc. 11, 14; — man erinnere sich ferner, wie häufig die Benennung der *σημεῖα* in den canonischen Evangelien wiederkehrt; man vergleiche wegen der *κληρονομία* Mt. 21, 38 = Mc. 12, 7 = Lc. 20, 14 und wegen des *κόσμος ὅλος* denke man an das Logion Mt. 16, 26 = Mc. 8, 36 = Lc. 9, 25: *τί γὰρ ὠφεληθήσεται ἄνθρωπος, ἐὰν τὸν κόσμον ὅλον κερδήσῃ κτλ.* Ja, dieses letztere urevangelische Logion ist mehr als eine Sprachparallele, es ist eine Sachparallele, ein Seitenstück zu dem von Macarius citierten aussercanonischen Logion. Denn wer das Erbe verliert, das Christus giebt, verliert nach beiden Sprüchen mehr, als wenn er die ganze Welt gewönne.

Aber auch die paulinischen Parallelen bestätigen die Benützung dieses Herrenwortes durch Paulus, bevor die Synoptiker schrieben. Für den, welcher die paulinischen Reden in der Apostelgeschichte als freie Composition des Lucas betrachtet, ist der Umstand wenig beweisend, dass in den an die ephesinischen Ältesten gerichteten Abschiedsreden, welche auch das Logion *μακάριόν ἐστιν μᾶλλον διδόναι ἢ λαμβάνειν* (Act. 20, 35) enthält, Act. 20, 32 auch eine Parallele zu unserem Logion in dem *δοῦναι τὴν κληρονομίαν ἐν τοῖς ἡγιασμένοις πᾶσιν* (vgl. *κληρονομίαν μεγάλην δίδωμι ὑμῖν* im Agraphon) hervortritt. Aber selbst wenn diese Rede nicht von Paulus stammte, so wäre es immer bedeutungsvoll genug, dass Lucas, der in seinem Evangelium das in Frage stehende Logion, wie die beiden andern Synoptiker, weggelassen hat, an dieser Stelle eine unverkennbare Parallele dazu bietet, wo noch dazu der Gegensatz zu den Gütern des *κόσμος ὅλος* in den Worten: *ἀργυρίου ἢ χρυσίου ἢ ἱματισ-*

Digitized by Google

μοῦ οὐδενὸς ἐπεθύμησα (Act. 20, 33) der *κληρονομία* für die *ἡγιασμένοι* unmittelbar gegenüber gestellt ist. Aber viel bedeutsamer ist die paulinische Parallele im Epheserbrief, welcher unter allen paulinischen Briefen wohl am stärksten von dem Urevangelium beeinflusst ist. Wenn nämlich Paulus Eph. 1, 18 die *κληρονομία ἐν τοῖς ἁγίοις* (also ganz ähnlich wie Act. 20, 32: *κληρονομία ἐν τοῖς ἡγιασμένοις πᾶσιν*) und den *πλοῦτος τῆς δόξης τῆς κληρονομίας αὐτοῦ* und in v. 19 *τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος τῆς δυνάμεως αὐτοῦ* umschreibt, so sind diese paulinischen Ausdrücke inhaltlich identisch mit dem Herrenspruch: *κληρονομίαν μεγάλην δίδωμι ὑμῖν, ἣν οὐκ ἔχει ὁ κόσμος ὅλος*, wobei ausserdem noch das Adjektivum *μεγάλη* — vertreten in dem paulinischen *μέγεθος* — sprachlich wiederkehrt. Was die ganze Welt nicht fasst (*ἣν οὐκ ἔχει ὁ κόσμος ὅλος*), das besitzt ein *ὑπερβάλλον μέγεθος*. Vgl. Eph. 3, 18: *καταλαβέσθαι σὺν πᾶσιν τοῖς ἁγίοις, τί τὸ πλάτος καὶ μῆκος καὶ βάθος καὶ ὕψος, γνῶναί τε τὴν ὑπερβάλλουσαν τῆς γνώσεως ἀγάπην τοῦ Χριστοῦ*. Wenn nun endlich auch, in Übereinstimmung mit Paulus, 1. Petr. 1, 4 die *κληρονομία* als *ἄφθαρτος καὶ ἀμίαντος καὶ ἀμάραντος* bezeichnet und Ebr. 9, 15 von einer *αἰώνιος κληρονομία* geredet wird, so dürften dieses alles Nachklänge sein von dem in jenem Herrenwort angeschlagenen Grundaccord. Und wenn der Herr durch die Frage: *τί θαυμάζετε τὰ σημεῖα* (vgl. Joh. 4, 48: *ἐὰν μὴ σημεῖα καὶ τέρατα ἴδητε, οὐ μὴ πιστεύσητε*) die Gedanken der Seinen von seinen zeitlichen Wunderthaten ablenkt und auf die geistigen, ewigen Gaben seines Reiches hinweist, wie es in diesem Logion geschieht, so darf man sagen: es konnte dies nicht einfacher, nicht erhabener und nicht seinen canonischen Reden angemessener geschehen. Das Logion des Macarius trägt den Stempel höchster Einfachheit und gleichzeitiger Unerfindbarkeit. Ausserdem berührt es sich mit dem Logion 16: *κληρονομοῦντες ἐκεῖνα, ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν κτλ.* Vgl. Clem. Al. Str. V, 6, 41. p. 669: *τὴν ἀπόρρητον κληρονομίαν ἀπολαβὼν κτλ.*

Logion 30.
(Eph. 2. 14.)

[Grabe I, p. 35. Fabricius I, p. 335. 336. Körner p. 14. Hofmann p. 321. 325. Anger p. XXXII. Westcott p. 456. Resch,

Miscellen zur neutestamentlichen Schriftforschung VI. Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft u. kirchl. Leben 1888. Heft V. S. 232—245.|

Der Autor des zweiten Clemensbriefes, welchem wir bereits das Logion 7 verdanken, giebt ein anderes grösseres Logion, welches ohne Parallelen der canonischen Evangelien dasteht, ebenfalls als Herrenwort. Die Genauigkeit seines Citats kann man an der beigegebenen Exegese und dem dabei Schritt für Schritt wiederholten Texte des Logion in bestimmter Weise controlieren. Die historische Einleitung dazu: *ἐπερωτηθεὶς γὰρ αὐτὸς ὁ κύριος ὑπό τινος, πότε ἥξει αὐτοῦ ἡ βασιλεία, εἶπεν· ὅταν ἔσται κτλ.* — erinnert lebhaft an (andere) ähnliche Einleitungen bei Lucas, wie Lc. 12, 13; 18, 18; namentlich aber Lc. 17, 20: *ἐπερωτηθεὶς δὲ ὑπὸ τῶν Φαρισαίων, πότε ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, ἀπεκρίθη αὐτοῖς καὶ εἶπεν.* Die von dem Herrn in jenem aussercanonischen Evangelienfragmente gegebene Beantwortung der Frage zerfällt in vier Theile, welche der citierende Autor mit folgenden epexegetischen Bemerkungen begleitet:

a. *ὅταν ἔσται τὰ δύο ἕν.*

Clem. Rom. II, 12, 4. p. 128, 14: *τὰ δύο δὲ ἕν ἐστιν, ὅταν λαλῶμεν ἑαυτοῖς ἀλήθειαν καὶ ἐν δυσὶ σώμασιν ἀνυποκρίτως εἴη μία ψυχή.*

b. *καὶ τὸ ἔξω ὡς τὸ ἔσω.*

Clem. Rom. II, 12, 4. p. 128, 16: *τοῦτο λέγει· τὴν ψυχὴν λέγει τὸ ἔσω, τὸ δὲ ἔξω τὸ σῶμα λέγει· ὃν τρόπον οὖν σου τὸ σῶμα φαίνεται, οὕτως καὶ ἡ ψυχή σου δῆλος ἔστω ἐν τοῖς καλοῖς ἔργοις.*

c. *καὶ τὸ ἄρσεν μετὰ τῆς θηλείας.*

Clem. Rom. II, 14, 2. p. 132, 3: *τὸ ἄρσεν ἐστὶν ὁ Χριστός, τὸ δὲ θῆλυ ἡ ἐκκλησία.*

d. *οὔτε ἄρσεν οὔτε θῆλυ.*

Clem. Rom. II, 12, 5. p. 128, 19: *τοῦτο λέγει· ἵνα ἀδελφὸς ἰδὼν ἀδελφὴν οὐδὲν φρονῇ περὶ αὐτῆς θηλικόν, μηδ' ἥδε φρονῇ τι περὶ αὐτοῦ ἀρσενικόν.*

Hierauf schliesst der Autor seine Epexegese mit der zusammenfassenden Bemerkung Clem. Rom. II, 12, 6. p. 128, 21: *ταῦτα*

Digitized by Google

ὑμῶν ποιούντων, φησίν, ἐλεύσεται ἡ βασιλεία τοῦ πατρος μου. Die letzten Worte: *τοῦ πατρός μου* könnten zu der Meinung führen, dass der fragliche Schluss zu dem Herrenworte selbst gehöre. Aber der Umstand, dass in dem Logion von einem *ποιεῖν* nicht die Rede ist, während die Epexegese des Autors gerade auf ein *ποιεῖν* hinzielt, lässt es wahrscheinlicher werden, dass das *φησίν* (wie das wiederholt voraufgegangene *τοῦτο λέγει*) in diesem Falle nicht als Citationsformel, sondern als Zeichen der Epexegese zu fassen ist.

Diese Epexegese selbst aber ist zwar harmlos und gut gemeint, aber in der Hauptsache nicht zutreffend. Es handelt sich in dem Logion um die Frage, wann das Reich Gottes kommen werde. Die Antwort darauf verhüllt der Herr in vier Räthselworten [1]), wie er auch in den canonischen Reden (vgl. Mc. 7, 15. Joh. 2, 19. 16, 17) solche Räthselworte liebt, um das Verständniss des Neuen, das er zu sagen hat und das die Hörer noch nicht tragen können, einer späteren Zeit vorzubehalten. (Vgl. Joh. 2, 22.) Es ist ja das überhaupt die Art der Prophetie, dass das volle Verständniss für die Weissagung erst mit ihrer Erfüllung eintritt. Auch bei diesem Herrenwort wird also die Lösung der Räthsel mit dem Kommen seines Reiches zusammenfallen. Es ist nun namentlich Paulus, an dessen Hand wir durch zahlreiche Parallelen aus seiner Schrift zum Verständniss dieses von dem Apostel sicherlich schon gekannten Herrenwortes hingeleitet werden.

Dass bei dem ersten Satztheile: *ὅταν ἔσται τὰ δύο ἓν* Paulus das Grundwort הַשְּׁנַיִם = *τὰ δύο* in der Version *τὰ ἀμφότερα* gebraucht hat, kann man ersehen aus Eph. 2, 14: *ὁ ποιήσας τὰ ἀμφότερα ἓν* —, Eph. 2, 16: *καὶ ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἑνὶ σώματι* —, Eph. 2, 18: *δι' αὐτοῦ ἔχομεν τὴν προσαγωγὴν οἱ ἀμφότεροι ἐν ἑνὶ πνεύματι πρὸς τὸν πατέρα.* Aus diesen Stellen und dem ganzen Zusammenhange des Epheserbriefes ist es also klar, dass Paulus unter den *τὰ δύο* = *τὰ ἀμφότερα* die Heiden- und die Judenwelt verstand, und dass ihm das Kommen des Reiches Gottes mit der Bildung eines die beiden bisher getrennten Welten umfassenden *ἓν σῶμα* in Christo identisch war. Vgl. auch Eph. 4, 4: *ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα,*

---

1) Wegen der in den Herrenreden hervortretenden Vierzahl ist zu vergleichen § 10, Anm. 48.

Digitized by Google

καθὼς καὶ ἐκλήθητε ἐν μιᾷ ἐλπίδι τῆς κλήσεως ὑμῶν· εἷς κύριος, μία πίστις, ἓν βάπτισμα, εἷς θεὸς καὶ πατὴρ κτλ. — Alles Anklänge an das *ὅταν ἔσται τὰ δύο ἕν*. Ganz dieselben Grundgedanken aber sind auch in dem ersten Corintherbriefe ausgesprochen: *καὶ γὰρ ἐν ἑνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν, εἴτε Ἰουδαῖοι εἴτε Ἕλληνες, εἴτε δοῦλοι εἴτε ἐλεύθεροι, καὶ πάντες εἰς ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν.* 1. Cor. 12, 13. Noch stärkere Anklänge an das Logion sind im Galaterbriefe vorhanden, namentlich Gal. 3, 28: *οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ· πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστὲ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.* Wahrscheinlich hat dem Apostel auch schon Gal. 3, 20 das Logion vorgeschwebt, so dass dort der Text folgendermassen zu ergänzen ist: *ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς ουκ ἔστιν [ἀλλὰ τῶν ἀμφοτέρων, τῶν Ἰουδαίων καὶ τῶν Ἑλλήνων]· ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν.* Vgl. Eph. 4, 6: *εἷς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων.* Die in Christo principiell gegebene Einheit zwischen Juden- und Heidenwelt soll heils- und weltgeschichtlich sich auswirken durch die *μία πίστις* und durch das *ἓν βάπτισμα*, durch die Mittheilung des *ἓν πνεῦμα* und durch die Sammlung der Juden und Heiden *εἰς ἓν σῶμα*. Der Römerbrief aber, welcher dieses selbe Grundproblem des Paulinismus behandelt, stellt als eschatologisches Ziel der Weltentwickelung hin, dass zuletzt das *πλήρωμα τῶν ἐθνῶν* und *πᾶς Ἰσραήλ* in die *βασιλεία* Christi eingehen soll. Röm. 11, 25. 26. So erfüllt sich in eschatologischer Vollendung das erste Räthselwort: *ἔσται τὰ δύο ἕν*.

Mit dieser paulinischen Auffassung deckt sich das johanneische Gleichniss des Herrn Joh. 10, 12—16. Auch da ist die principielle Einheit gegeben in Christo, dem *εἷς ποιμήν* (Joh. 10. 16), und speciell wie Eph. 2, 14 ff. in seinem Versöhnungstode (Joh. 10, 11; vgl. Joh. 11, 51. 52: *ἤμελλεν Ἰησοῦς ἀποθνήσκειν ὑπὲρ τοῦ ἔθνους, καὶ οὐχ ὑπὲρ τοῦ ἔθνους μόνον, ἀλλ' ἵνα καὶ τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα συναγάγῃ εἰς ἕν*). Daraus folgt als die Entwickelung des Reiches Gottes die Vereinigung der Heidenwelt mit der Judenwelt: *καὶ ἄλλα πρόβατα ἔχω, ἃ οὐκ ἔστιν ἐκ τῆς αὐλῆς ταύτης· κἀκεῖνά με δεῖ ἀγαγεῖν*, und endlich als das eschatologische Ziel: *γενήσεται μία ποίμνη*.

Auch in aussercanonischen Parallelen klingt das Wort: *ἔσται*

Digitized by Google

τὰ δύο ἕν — frühzeitig wieder. Weniger bedeutungsvoll ist der Satz in dem eucharistischen Gebete in der *Διδαχή* IX, 4: *ὥσπερ ἦν τοῦτο κλάσμα διεσκορπισμένον ἐπάνω τῶν ὀρέων καὶ συναχθὲν ἐγένετο ἕν, οὕτω συναχθήτω σου ἡ ἐκκλησία ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν σὴν βασιλείαν.* Denn wie diese eucharistischen Gebete in der *Διδαχή* ohne die Voraussetzung des johanneischen Evangeliums nicht denkbar wären, so ist speciell dieser Passus ein Nachklang von Joh. 11, 52. Aber wahrscheinlich ebenfalls aus johanneischen Kreisen stammend und nicht nur an diesen Passus der *Διδαχή*, sondern zugleich an Gal. 3, 20; Eph. 4, 6 anklingend ist, was Irenaeus V, 17. p. 314 aus alter Tradition beibringt: *ὡς ἔφη τις τῶν προβεβηκότων, διὰ τῆς θείας ἐκτάσεως τῶν χειρῶν, τοὺς δύο λαοὺς εἰς ἕνα θεὸν συνάγων* (scil. *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ*). *δύο μὲν γὰρ αἱ χεῖρες, ὅτι καὶ δύο λαοὶ διεσπαρμένοι εἰς τὰ πέρατα τῆς γῆς· μία δὲ μέση κεφαλή, ὅτι εἷς ὁ θεὸς ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν ὑμῖν.* Zur Erklärung dieser dunkeln Tradition giebt das Logion: *ἔσται τὰ δύο ἕν* — mit seiner paulinischen Deutung erwünschtes Licht. Die *δύο λαοί*, auf denen vorzugsweise das Dunkel ruht, sind hiernach einerseits *οἱ Ἰουδαῖοι*, andrerseits *οἱ Ἕλληνες*. Nach ihnen streckt Jesus vom Kreuze aus die beiden Hände: *δύο μὲν γὰρ αἱ χεῖρες*. Die Einheit ist in ihm, dem Mittler, gegeben: *μία δὲ μέση κεφαλή* —, wie die beiden Hände des Gekreuzigten durch das eine dornengekrönte Haupt, das über ihnen in der Mitte schwebt, verbunden sind.

Auf Grund aller dieser canonischen und aussercanonischen Parallelen ist an der Richtigkeit der paulinischen Deutung und an der Bekanntschaft Pauli zunächst mit jenem ersten Räthselworte unseres Logion nicht zu zweifeln.

Weniger bestimmte Parallelen sind in den paulinischen Briefen zu dem zweiten Satztheile: *καὶ τὸ ἔξω ὡς τὸ ἔσω* — nachzuweisen, obwohl der Paulinismus im Allgemeinen auch von diesem Grundsatze der von innen nach aussen gehenden Entwickelung des Reiches Gottes beherrscht ist. Der zweite Satztheil lautet nicht: *τὸ ἔσω ὡς τὸ ἔξω*, sondern umgekehrt. Das Innere soll für das Äussere massgebend sein. Ganz so hat Jesus in der antipharisäischen Rede die Priorität der inneren Welt gegenüber der äusseren Welt ausgesprochen: *καθάρισον πρῶτον*

Digitized by Google

τὸ ἐντὸς (Clem. Al. *τὸ ἔνδον*) *τοῦ ποτηρίου* [*καὶ τῆς παροψίδος*], *ἵνα γένηται καὶ τὸ ἐκτὸς* (Clem. Al., Cod. Cantabr.: *τὸ ἔξωθεν*) *αὐτῶν καθαρόν*. (Mt. 23. 26.) Man vgl. ferner Mc. 7, 18: *πᾶν τὸ ἔξωθεν εἰσπορευόμενον εἰς τὸν ἄνθρωπον οὐ δύναται αὐτὸν κοινῶσαι*. Mc. 7, 21: *ἔσωθεν γὰρ ἐκ τῆς καρδίας τῶν ἀνθρώπων οἱ διαλογισμοὶ οἱ κακοὶ ἐκπορεύονται*. Überall geht dieses Princip durch: nicht das Äussere soll für das Innere massgebend sein, sondern von innen heraus soll die Erneuerung des Menschen und die Überwindung der Sünde geschehen. Völlig in demselben Gedankenzusammenhang giebt Jesus Lc. 17, 20 auf die Frage: *πότε ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* eine unserem aussercanonischen Logion analoge Antwort: *οὐκ ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ μετὰ παρατηρήσεως, οὐδὲ ἐροῦσιν· ἰδοὺ ὧδε η ἐκεῖ· ἰδοὺ γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν* —, wobei es klar ist, dass *τὸ ἐκτός*, *τὸ ἔξωθεν*, *τὸ ἔξω* und *τὸ ἐντός*, *τὸ ἔσωθεν*, *τὸ ἔσω* Übersetzungsvarianten der hebräischen Quellenwörter (חוּץ und תָּוֶךְ oder פְּנִימִי, פְּנִימָה) darstellen. Bei Paulus gehört noch hierher der Gegensatz von *ὁ ἔσω ἄνθρωπος* (Röm. 7, 22; Eph. 3, 16) und *ὁ ἔξω ἄνθρωπος*, namentlich die Worte: *ὁ ἔξω ἡμῶν ἄνθρωπος διαφθείρεται, ἀλλ᾽ ὁ ἔσωθεν ἡμῶν ἀνακαινοῦται ἡμέρᾳ καὶ ἡμέρᾳ* (2. Cor. 4, 16). Und wie die Erneuerung des Einzelnen von innen heraus geschicht, so soll auch die Entwickelung des Reiches Gottes im Grossen von innen heraus vor sich gehen. Das Ziel dieser Entwickelung aber ist: [*ὅταν ἔσται*] *τὸ ἔξω ὡς τὸ ἔσω*, die völlige Durchdringung der Aussenwelt durch die Innenwelt, d. i. der Zustand der Verklärung, *οὐρανὸς καινὸς καὶ γῆ καινή* (Apoc. 21, 1; 2. Petr. 3, 13), auch hier eine schliesslich eschatologische Lösung des Räthselwortes.

Für das dritte Räthselwort [*ὅταν ἔσται*] *τὸ ἄρσεν μετὰ τῆς θηλείας* — hat der Verfasser des zweiten Clemensbriefes die richtige Deutung gegeben, wenn er (II, 14, 2. p. 132, 3) sagt: *τὸ ἄρσεν ἐστὶν ὁ Χριστός, τὸ δὲ θῆλυ ἡ ἐκκλησία*. Denn schon Paulus hat das Räthsel (*τὸ μυστήριον*) in derselben Weise gelöst: *τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν· ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν* (Eph. 5, 32) und: *ἡρμοσάμην γὰρ ὑμᾶς ἑνὶ ἀνδρὶ παρθένον ἁγνὴν παραστῆσαι τῷ Χριστῷ* (2. Cor.

Digitized by Google

11, 2). Es soll bei dem Kommen des Reiches Gottes zwischen dem männlichen Principe (*τὸ ἄρσεν*) und dem weiblichen Principe (*ἡ θήλεια*) d. i. zwischen *ὁ Χριστός* und *ἡ ἐκκλησία* ein *ἁρμόζεσθαι*, ein *εἶναι τὸ ἄρσεν μετὰ τῆς θηλείας*, ganz in derselben Weise wie in der Ehe, also mit Unterordnung der *θήλεια* unter *τὸ ἄρσεν*, stattfinden: *ὥσπερ ἡ ἐκκλησία ὑποτάσσεται τῷ Χριστῷ, οὕτως καὶ αἱ γυναῖκες τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν ἐν παντί*. Eph. 5, 24. Dann kann das Kommen des Reiches Gottes geschehen, wenn Christus als das männliche Princip, gebend, wirkend, bestimmend, mit der Kirche als dem weiblichen, empfangenden, dem Manne sich hingebenden Principe (*τὸ ἄρσεν μετὰ τῆς θηλείας*) sich vereinigt. Aber auch hier führt die Entwickelung des Reiches Gottes zu einer eschatologischen Vollendung, wenn die verklärte *ἐκκλησία*, zubereitet *ὡς νύμφη κεκοσμημένη τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς*[1]) (Apoc. 21, 2) mit dem Herrn für immer sich vereinigt, wenn: *τὸ ἄρσεν μετὰ τῆς θηλείας* — in Ewigkeit gelten wird.

Das Räthselhafte des Logion wird durch das vierte Satzglied noch gesteigert. Denn während der dritte Satztheil das *εἶναι τὸ ἄρσεν μετὰ τῆς θηλείας* ausspricht, scheint das letzte Satzglied: [*ὅταν ἔσται*] *οὔτε ἄρσεν οὔτε θῆλυ* — das Gegentheil zu sagen. Schon hieraus geht hervor, dass dies Wort nicht äusserlich wörtlich zu nehmen ist und nicht etwa eine Aufhebung der Geschlechtsunterschiede proclamieren will. Paulus hat auch hierfür die richtige Erklärung des Räthselwortes gegeben, wenn er in der bereits bei dem ersten Satzglied angeführten Stelle Gal. 3, 28 sagt: *οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ, πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστὲ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*. Und Justin hebt in Übereinstimmung damit den Juden gegenüber die Thatsache hervor: *παρ' ἡμῖν ἔστιν ἰδεῖν καὶ θηλείας καὶ ἄρσενας χαρίσματα ἀπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ ἔχοντας*[2]). Im Christenthum ist die principielle Gleichberechtigung der beiden Geschlechter ausgesprochen, welche nur innerhalb der Ehe und im Bezug auf das eheliche Gemeinschafts- und Berufsleben eine partielle Einschränkung erfährt. Daher auch in allen Parallelcitaten des Logion 24 mit gleich bleibendem Wortlaute es betont ist: *αἱ γυναῖκες τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν*

1) Apoc. 12, 5 bezeichnet der Apokalyptiker Christum ausdrücklich als *ἄρσεν*. Diese Tautologie neben *υἱόν* dürfte ebenfalls aus unserem Logion zu erklären sein. — 2) Tryph. 88. p. 315 B.

Digitized by Google

ὑποτάσσεσθε. Selbstverständlich soll auch auf socialem Gebiete, wie die Aufhebung der Sklaverei (*οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος* Gal. 3, 28), so auch die Gleichberechtigung der beiden Geschlechter von innen heraus, ohne Zwang, auf frei geistigem Wege sich vollziehen, und gerade in diesen geistigen Fortschritten soll das fortschreitende Kommen des Reiches Gottes sich offenbaren, bis auch hier ein eschatologisches Ziel eintreten und in der verklärten Welt jeder Geschlechtsunterschied alle Bedeutung verlieren wird: *ἐν τῇ ἀναστάσει οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται* (Mt. 22, 30 = Mc. 12, 25 = Lc. 20, 35) = [*ἔσται*] *οὔτε ἄρσεν οὔτε θῆλυ.*

In den vier Räthselworten unseres Logion also sind vier die Entwickelung des Reiches Gottes bestimmende Grundgesetze ausgesprochen, welche namentlich im Paulinismus ihre erste Entfaltung und principielle Aneignung erfahren haben. Die Thatsache aber, dass das anscheinend so dunkele Logion, welches der zweite Clemensbrief aus seiner Evangelienquelle als Herrenwort überliefert, unter Herbeiziehung zahlreicher synoptischer, paulinischer und patristischer Parallelen nicht nur eine eindringende Exegese zulässt, sondern auch wichtige Principien von grösster Tragweite für die Entwickelung des Reiches Gottes und dabei gesund evangelischer Art enthüllt, diese Thatsache wird für das Logion das Siegel seiner Authenticität und seiner Zugehörigkeit zu der schon von Paulus gebrauchten Evangelienquelle.

Eine weitere Bestätigung hierfür liegt im Ägypterevangelium vor, welches — nach den hauptsächlich von Clemens Al. erhaltenen Fragmenten — bei seinem streng enkratitischen Charakter die von ihm vorgetragenen Irrlehren an echte Herrenworte anzulehnen pflegte. Für diesen Zweck konnte das in Rede stehende Logion als ganz besonders tauglich erscheinen. Es war nur nöthig, das zweite Glied: *καὶ τὸ ἔξω ὡς τὸ ἔσω* zu streichen, um den drei übrigen und namentlich auch dem ersten Gliede: *ὅταν ἔσται τὰ δύο ἕν* — einen Sinn zu geben, welcher lediglich auf die Unterschiede der beiden Geschlechter und deren aktuelle Aufhebung durch die enkratitische Askese abzuzwecken schien: *ὅταν ἔσται τὰ δύο ἕν, καὶ τὸ ἄρσεν μετὰ τῆς θηλείας, οὔτε ἄρσεν οὔτε θῆλυ.* Wenn dann noch ein entsprechender Zusatz, selbst von kleinem Umfang, im enkratitischen Sinne beigefügt wurde, so war die Fälschung geschehen, und die enkratitische

Digitized by Google

Gnosis konnte sich auf die Autorität des Herrn berufen. In diesem Sinne hat das enkratitische Evangelium unserem Logion folgende Gestalt gegeben: *ἔφη ὁ κύριος· ὅταν οὖν τὸ τῆς αἰσχύνης ἔνδυμα πατήσητε, καὶ ὅταν γένηται τὰ δύο ἕν, καὶ τὸ ἄρρεν μετὰ τῆς θηλείας, οὔτε ἄρρεν οὔτε θῆλυ.* So soll der Herr zu Salome gesprochen haben, nachdem ihm schon vorher in Verdrehung von Mt. 5, 17 das Wort in den Mund gelegt war: *ἦλθον καταλῦσαι τὰ ἔργα τῆς θηλείας* —, und nachdem Salome gesagt hätte: *καλῶς οὖν ἐποίησα μὴ τεκοῦσα.* Also das *μὴ τίκτειν*, das gewaltsame Niedertreten des Geschlechtstriebes (*πατεῖν τὸ ἔνδυμα τῆς αἰσχύνης*) — das ist die dem gefälschten Herrenworte untergelegte Tendenz, eine Fälschung, welche sich auch darin documentiert, dass an Stelle der originalen, dem canonisch-synoptischen Stil durchaus entsprechenden, Einleitung eine andere Einleitung untergeschoben ist, wonach die im Ägypterevangelium eine Hauptrolle spielende Salome das Gespräch leitet: *πυνθανομένης δὲ τῆς Σαλώμης, πότε γνωσθήσεται τὰ περὶ ὧν ἤρετο, ἔφη ὁ κύριος* —, und dass in geschichtswidriger Weise diese Salome, die Mutter der Zebedäiden, als *μὴ τεκοῦσα* eingeführt ist. — Canonische Parallelen zu dieser Darstellung des Ägypterevangeliums sind nur in zwei Schriften vorhanden, welche — in mehrfacher Hinsicht unter einander verwandt — auch in der Betonung der Ehelosigkeit als eines besonderen Vorzugs zusammentreffen, nämlich in der Apokalypse und dem ersten canonischen Evangelium. Man vergleiche Mt. 19, 12: *εἰσὶν εὐνοῦχοι, οἵτινες εὐνούχισαν ἑαυτοὺς διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν* — und ebenso Apoc. 14, 4: *οὗτοί εἰσιν, οἳ μετὰ γυναικῶν οὐκ ἐμολύνθησαν.* Dass aber diesen Parallelen ein Herrenwort aus dem Urevangelium nicht zu Grunde lag, kann man aus Paulus ersehen, welcher bei seiner Neigung zur Ehelosigkeit gewiss nicht geschrieben haben würde: *περὶ δὲ τῶν παρθένων ἐπιταγὴν κυρίου οὐκ ἔχω*, wenn er ein ähnliches Herrenwort wie Mt. 19, 12 in seinem Evangelium gekannt hätte.

Das Weitere hierüber muss für andere Stelle vorbehalten bleiben [1]). Die Hauptstellen bei Clemens Al. finden sich Strom.

1) Vergleiche die an der Spitze dieses Artikels genannte Abhandlung des Verfassers in der Zeitschrift f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben. 1888 V. S. 232—245. Ferner § 12 dieser Schrift.

Digitized by Google

III, 6, 45. p. 532; III, 9, 63. 64. p. 539. 540; III, 13, 92. p. 553. Excerpta Theodoti § 67 p. 985. Der gefälschte Wortlaut des Logion in dem Ägypterevangelium ist folgender: *πυνθανομένης τῆς Σαλώμης, πότε γνωσθήσεται τὰ περὶ ὧν ἤρετο, ἔφη ὁ κύριος· ὅταν οὖν τὸ τῆς αἰσχύνης ἔνδυμα πατήσητε καὶ ὅταν γένηται τὰ δύο ἕν, καὶ τὸ ἄρρεν μετὰ τῆς θηλείας, οὔτε ἄρρεν οὔτε θῆλυ.* Clem. Al. Strom. III, 13. 92. p. 553.

Logion 31.

(Eph. 2, 17.)

Der Redaktor der Constitutionen citiert unmittelbar nach dem Herrenspruch Lc. 10, 5 das Fragment einer anscheinend unbekannten Schrift, wobei man unter Vergleichung seiner Hauptquelle, der Didascalia, recht deutlich in die Art seiner redaktionellen Arbeit hineinblicken kann. Beide Texte sind im Folgenden neben einander gestellt.

Quellentext Didasc. II, 54. p. 277.	Bearbeitung Const. II, 54. p. 81, 17—23.
οἱ εἰς οἰκίαν εἰσερχόμενοι λέγουσιν· εἰρήνη τῷ οἴκῳ τούτῳ, καὶ εἰρήνην εὐαγγελίζονται καὶ τὴν εἰρήνην φέρουσιν. εἰ οὖν ἄλλοις εἰρήνην κηρύσσεις, πολὺ μᾶλλον χρὴ εἶναι εἰρήνην μετὰ τῶν ἀδελφῶν σου.	*εἰ γὰρ τοὺς ἐν οἰκίᾳ τινὸς εἰσερχομένους πρὸ πάντων δεῖ λέγειν· εἰρήνη τῷ οἴκῳ τούτῳ, ὡς υἱοὺς εἰρήνης εἰρήνην χαριζομένους τοῖς ἀξίοις, καθὼς γέγραπται· τοῖς ἐγγὺς καὶ τοῖς μακράν, οὓς ἔγνω κύριος ὄντας αὐτοῦ, πολλῷ μᾶλλον τοὺς ἐν ἐκκλησίᾳ θεοῦ εἰσερχομένους χρὴ πρὸ πάντων προσεύχεσθαι τῷ θεῷ τὴν τοῦ λαοῦ εἰρήνην.*

Aus vorstehender Vergleichung wird es klar, dass der Redaktor der Constitutionen das Citat einer Schrift einfügt, welche von der Didascalia, seiner hier fliessenden Hauptquelle, wie auch von der *Διδαχή*, seiner andern Hauptquellenschrift, verschieden ist. Es ist ein fragmentarisches Citat (ähnlich wie 1. Cor. 2, 9), mitten aus dem quellenmässigen Context herausgenommen. Dabei ist dieses mit *καθὼς γέγραπται* eingeleitete

Fragment besonders interessant dadurch, dass darin zwei canonisch-paulinische Stellen vereinigt sind. Man vgl.

a. τοῖς ἐγγὺς καὶ τοῖς μακράν = Eph. 2, 17: καὶ ἐλθὼν εὐηγγελίσατο εἰρήνην ὑμῖν τοῖς μακρὰν καὶ εἰρήνην τοῖς ἐγγύς.

b. οὓς ἔγνω κύριος ὄντας αὐτοῦ = 2. Tim. 2, 19: ἔγνω κύριος τοὺς ὄντας αὐτοῦ.

Die Verbindung der beiden canonischen Stellen ist dabei in dem Constitutionen-Texte keineswegs eine künstlich gemachte, sondern eine durchaus organische und originale, und zwar so, dass gegenüber dem kürzeren Citate 2. Tim. 2, 19 das Constitutionen-Citat als grösseres Fragment aus derselben schon im zweiten Timotheusbriefe benützten und citierten Quelle erscheint. Da nun auch sonst der Redaktor der Constitutionen dieselbe bei Paulus kenntliche Evangelienquelle fleissig ausnützt, so weisen auch hier die convergierenden Linien wieder deutlich auf das Urevangelium zurück. Diese Beobachtung wird weiter bestätigt durch eine analytische Vergleichung des in den Constitutionen erhaltenen Fragments mit den canonischen Parallelen.

Was zunächst die erste Hälfte desselben anlangt: τοῖς ἐγγὺς καὶ τοῖς μακράν, so liegt hier in letzter Instanz eine alttestamentliche Grundstelle vor, nämlich Jes. 57, 19: שָׁלוֹם שָׁלוֹם לָרָחוֹק וְלַקָּרוֹב׃ = LXX: εἰρήνην ἐπ' εἰρήνῃ τοῖς μακρὰν καὶ τοῖς ἐγγὺς οὖσι. Dieser Umstand aber spricht bei der anerkannten Anlehnung des Herrn an das alttestamentliche Sprachgut nicht gegen, sondern für die Qualität eines Herrenwortes. Gerade da, wo im Epheserbrief jenes andere Herrenwort: ὅταν ἔσται τὰ δύο ἕν — nach der paulinischen Version: τὰ ἀμφότερα ἕν dreimal, nämlich Eph. 2, 14. 16. 18 mit Bezug auf die in Christo versöhnte Juden- und Heidenwelt zur Anwendung gelangt, wird auch zugleich das Logion von den τοῖς ἐγγύς (sc. τοῖς Ἰουδαίοις) und den τοῖς μακράν (sc. τοῖς ἔθνεσιν) eingewoben: νυνὶ δὲ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ὑμεῖς οἵ ποτε ὄντες μακρὰν ἐγενήθητε ἐγγὺς ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ. Eph. 2, 13; εὐηγγελίσατο εἰρήνην ὑμῖν τοῖς μακρὰν καὶ εἰρήνην τοῖς ἐγγύς. Eph. 2, 17. Es ist dies eine ganz ähnliche Anwendung des Logion wie Act. 2, 39: ὑμῖν γάρ ἐστιν ἡ ἐπαγγελία καὶ τοῖς τέκνοις ὑμῶν (hier sind also οἱ Ἰουδαῖοι = οἱ ἐγγύς angeredet) καὶ πᾶσιν τοῖς εἰς μακράν, ὅσους ἂν προσκαλέσηται κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν. Aber immer-

Digitized by Google

hin würde, wenn das von dem Redaktor der Constitutionen citierte Fragment nur auf diese beiden Worte *τοῖς ἐγγὺς καὶ τοῖς μακράν* — sich beschränkte, lediglich Jes. 57, 19 als Grundstelle vorauszusetzen sein. Aber dadurch, dass zu dem citierten Texte ein zweiter Satztheil gehört: *οὓς ἔγνω κύριος ὄντας αὐτοῦ*, welche Worte bereits im zweiten Timotheusbriefe als Citat mit der Citationsformel: *ὁ μέντοι στερεὸς θεμέλιος τοῦ θεοῦ ἕστηκεν, ἔχων τὴν σφραγῖδα ταύτην* auftreten, werden wir genöthigt, das Fragment anstatt auf den alttestamentlichen Propheten vielmehr auf eine andere, verloren gegangene Schrift zurückzuführen und in derselben mit grosser Wahrscheinlichkeit die vorcanonische Grundschrift zu erkennen. Steht doch dem positiven: *οὓς ἔγνω ὁ κύριος ὄντας αὐτοῦ* — das verwandte urevangelische Wort gegenüber: *οὐδέποτε ἔγνων* (= *οἶδα* Lc. 13, 27 = יָדַעְתִּי) Mt. 7, 23. Man vergleiche ferner die paulinischen Parallelen: *οὗτος ἔγνωσται ὑπ' αὐτοῦ* 1. Cor. 8, 3; *τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην* 1. Cor. 13, 12; *νῦν δὲ γνόντες θεόν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ* Gal. 4, 9; endlich auch *οὓς προέγνω* Röm. 8, 29. Dabei scheint es fast, als ob das *ὅσους ἂν προσκαλέσηται κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν* nach *πᾶσιν τοῖς εἰς μακράν* Act. 2, 39 ein quellenmässiger Nachklang ist, weil auch Röm. 8, 29 auf *οὓς προέγνω — τούτους καὶ ἐκάλεσεν* Röm. 8, 30 unmittelbar nachfolgt. Da nun der Redaktor der Constitutionen (in einem ebenfalls ihm allein angehörigen Abschnitte) V, 16. p. 148, 14 den ersten Theil des Logion mit *δοὺς τὴν βασιλείαν* verknüpft: *ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν ἀπεξενωμένοις αὐτοῦ [καὶ] μακρὰν [οὖσι] δοὺς τὴν βασιλείαν*, so würde der gesammte Context etwa in folgender Weise reconstruiert werden können:

δώσει τὴν βασιλείαν τοῖς ἐγγὺς καὶ τοῖς μακράν, οὓς ἔγνω κύριος ὄντας αὐτοῦ [*ὅσους ἂν καλέσῃ* = *προσκαλέσηται*.]

Jedenfalls ist in diesem Fragmente Universalismus und Prädestinatianismus durch die beiden Theile des Logion aufs Engste organisch verknüpft, gerade so, wie wir es in den paulinischen Briefen an die Römer und an die Epheser vorfinden. Es weisen somit nicht nur die paulinischen Wortparallelen Eph. 2, 13. 17 und 2. Tim. 2, 19, sondern auch die anscheinend so weit

Digitized by Google

auseinander liegenden Grundgedanken, Universalismus und Prädestinatianismus, wie sie Paulus im Römer- und Epheserbriefe vereinigt hat, auf eine Übereinstimmung mit diesem Fragmente aus der vorcanonischen Evangelienquelle zurück.

Die Zugehörigkeit des Logion zu der vorcanonischen Urschrift aber erhält indirekt durch 2. Tim. 2, 19 eine weitere Bestätigung. Nämlich noch abhängig von der vorausgegangenen Citationsformel und mit dem Citate: *ἔγνω κύριος τοὺς ὄντας αὐτοῦ* — nur durch ein *καί* verknüpft, folgt 2. Tim. 2, 19 ein weiteres Citat: *ἀποστήτω ἀπὸ ἀδικίας πᾶς ὁ ὀνομάζων τὸ ὄνομα κυρίου.* Die Abhängigkeit dieses zweiten Citates von der vorcanonischen hebräischen Urschrift und zwar nach dem paulinisch-lucanischen Übersetzungstypus wird evident, wenn man die canonischen Parallelen

Lc. 13, 27: *ἀπόστητε ἀπ' ἐμοῦ πάντες ἐργάται ἀδικίας*

Mt. 7, 23: *ἀποχωρεῖτε ἀπ' ἐμοῦ οἱ ἐργαζόμενοι ἀνομίαν*

vergleicht und die dazu von mir in der Zeitschrift für kirchl. Wissensch. und kirchl. Leben 1888. Heft V. S. 237. Anm. 1. namhaft gemachten aussercanonischen Übersetzungsvarianten bei Justin, Orig., Ephräm Syr., Epiph., Clem. Rom. II. u. A. hinzunimmt. Da es nun auf der Hand liegt, dass die beiden 2. Tim. 2, 19 citierten Fragmente auf eine und dieselbe Quelle zurückweisen, so bestätigt das zweite Citat, dessen Abhängigkeit von der vorcanonischen Quelle offen zu Tage tritt, die Zugehörigkeit auch des ersten Citates zu derselben Quellenschrift.

Logion 32.

(Eph. 3, 15.)

Dass in dem Evangeliencitat des Clem. Al. Fragm. §. 20 p. 994 ein guter aussercanonischer Text vorliegt, zeigt eine genaue Analyse desselben. Das Citat zerfällt in drei Theile:

a. = Mt. 12, 50 = Mc. 3, 35 = Lc. 8, 21.
ἀδελφοί μου γὰρ καὶ συγκληρονόμοι οἱ ποιοῦντες τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου.

b. = Mt. 23, 9.
μὴ καλέσητε οὖν ἑαυτοῖς πατέρα ἐπὶ τῆς γῆς· δεσπόται γὰρ ἐπὶ τῆς γῆς· ἐν δὲ οὐρανοῖς ὁ πατήρ.

Digitized by Google

c. = Eph. 3, 15.

ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ ἔν τε οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς.

Das Originale in dem ersten Theile des Logion ist die Beifügung des *συγκληρονόμοι*, welcher Ausdruck in den synoptischen Evangelien sich nicht findet. Eben dieser Ausdruck aber erscheint als eine wesentliche Ergänzung der synoptischen Herrenreden und als eine Mutterstelle für den bei drei canonischen Lehrschriftstellern vorkommenden Ausdruck: *συγκληρονόμοι* 1. P. 3, 7; Ebr. 11, 9; Röm. 8, 17; Eph. 3, 6. Auch die pluralische Fassung: *οἱ ποιοῦντες τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου* — findet sich in den canonischen Parallelen nicht, dagegen 2. Clem. Rom. IX, 11, p. 124, 13: *ἀδελφοί μου οὗτοί εἰσιν οἱ ποιοῦντες τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου*, und Eph. 6, 6: *ποιοῦντες τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ.* Denn Lc. 8, 21 steht wohl der Plural *οἱ ποιοῦντες*, aber mit dem Objekt *τὸν λόγον τοῦ θεοῦ*, und Mt. 12, 50 lesen wir: *ὅστις ἂν ποιήσῃ τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου* = Mc. 3, 35: *ὃς ἂν ποιήσῃ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ.* Es ist also in jeder Hinsicht der erste Theil des Citates bei Clemens Al. in seiner Fassung von dem canonischen Texte abweichend, obwohl demselben nahe verwandt.

Dasselbe gilt von dem zweiten Theile, welcher wesentlich eine Parallele zu Mt. 23, 9 ist. Man vergleiche:

Mt. 23, 9.	Clem. Al. p. 994.
καὶ πατέρα μὴ καλέσητε ὑμῶν ἐπὶ τῆς γῆς· εἷς γάρ ἐστιν ὁ πατὴρ ὁ οὐράνιος.	*μὴ καλέσητε οὖν ἑαυτοῖς πατέρα ἐπὶ τῆς γῆς· δεσπόται γὰρ ἐπὶ τῆς γῆς· ἐν δὲ οὐρανοῖς ὁ πατήρ.*

Der aussercanonische Zusatz: *δεσπόται γὰρ ἐπὶ τῆς γῆς* — findet Bestätigung durch die paulinische Parallele 1. Cor. 8, 5: *καὶ γὰρ εἴπερ εἰσὶν λεγόμενοι θεοὶ εἴτε ἐν οὐρανῷ εἴτε ἐπὶ γῆς, ὥσπερ εἰσὶν θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί, ἀλλ᾽ ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα.* Denn hier sind die *κύριοι* (Paulus) und die *δεσπόται* (Clem. Al.) nur Varianten eines in אדנים vorauszusetzenden gemeinsamen hebräischen Urtextes. Der Gegensatz aber *ἐπὶ τῆς γῆς* (Clem. Al.) = *ἐπὶ γῆς* (Paulus) und *ἐν οὐρανοῖς* (Clem. Al.) = *ἐν οὐρανῷ* (Paulus) tritt in der paulinischen Parallele und dem Clemenscitate ebenso klar hervor, als

Digitized by Google

er in dem Matthäustext durch Umwandlung des *ἐν οὐρανοῖς* in *ὁ οὐράνιος* verwischt ist, wobei zu bedenken, dass dem *ὁ οὐράνιος* ein hebräisches Adjektivum gar nicht entspricht, vielmehr stets שֶׁבַּשָּׁמַיִם, vielleicht durch אֲשֶׁר, verstärkt, vorausgesetzt werden muss.

Derselbe Gegensatz kehrt nun wieder im dritten Theil des Clemens-Citates: *ὁ πατήρ, ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ ἔν τε οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς* = Eph. 3, 15: [*τὸν πατέρα*] *ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς ὀνομάζεται*. Zweierlei fällt dabei in die Augen: einmal der vorzügliche Context in dem Evangeliencitate des Clemens und sodann das Fehlen des paulinischen *ὀνομάζεται*. Wenn der Herr zuvor gesagt hat: *καὶ πατέρα μὴ καλέσητε ἐπὶ τῆς γῆς* = Mt. 23, 9[a], so giebt es doch keine bessere Motivierung dafür als in der Erkenntniss: *εἷς γάρ ἐστιν ὁ πατὴρ ἐν οὐρανοῖς, ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς*. Es wird dadurch einerseits die Mahnung: *καὶ πατέρα μὴ καλέσητε ὑμῶν ἐπὶ τῆς γῆς* (Mt. 23, 9[a]) auf das rechte Mass und Verständniss zurückgeführt, sofern in dem begründenden Nachsatze dennoch eine *πατριὰ ἐπὶ τῆς γῆς* anerkannt wird; andrerseits wird für die Exegese von Eph. 3, 15 eine ganz bestimmte Direktive gegeben, sofern alles Vaterverhältniss, alle Vaterschaft, alles Vaterrecht, *πᾶσα πατριά*, von Gott im Himmel abgeleitet und somit eine allumfassende Erklärung des neutestamentlichen Gottesnamens: *ὁ πατὴρ ὁ ἐν οὐρανοῖς* = *ὁ πατὴρ ὁ οὐράνιος* gegeben wird. Dieses Verständniss wird wesentlich erleichtert durch das Fehlen des paulinischen *ὀνομάζεται* in dem Evangeliencitate des Clemens. Dass dieses nicht eine Zufälligkeit ist, zeigen die Parallelen Hippol. c. haer. Noeti ap. Galland. II, p. 455: *εἷς θεὸς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ πᾶσα πατριά* —. Epiph. Haer. LXXIV, 8, p. 896: *ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς* —, Athan. Opp. II, p. 739. (fragm. de trinitate) *ὁ πατήρ, ἐξ οὗ πᾶσα πατριά*. Dieses Weglassen des *ὀνομάζεται* bei vier Schriftstellern lässt deutlich erkennen, was das Clemens-Citat schon für sich an die Hand giebt, dass dieses *ὀνομάζεται* zum Texte des Urevangeliums nicht gehört, sondern in Eph. 3, 15 lediglich eine Zuthat des Apostels ist. Durch die Erkenntniss, dass also hier Paulus ein Herrenwort citiert, wird nun auch die Bedeutung des *ὀνομάζεται* klar. Diese Hinzufügung

Digitized by Google

hat lediglich die Bedeutung einer Citationsformel, wie etwa der Ausdruck: *ὁ κατὰ τὴν γραφὴν ὀνομαζόμενος δόκιμος τραπεζίτης* bei Origenes. Vgl. Logion 43, 2.

Unabhängig von der paulinischen Verwerthung des Logion in Eph. 3, 15, vielmehr unmittelbarer Ausfluss des Urevangeliums dürfte auch der mehrfach in der *Πίστις Σοφία* vorkommende Ausdruck: pater paternitatis omnis — sein. Vgl. p. 223, 14: (Jesus) *ἐπεκάλεσεν* hac *προσευχῇ* dicens: Audi me, mi pater, pater paternitatis omnis. p. 234, 34: hunc igitur, mi pater, pater paternitatis omnis.

Nach alle dem rechtfertigt sich das Urtheil über das Citat des Clemens Al. als eines guten aussercanonischen Evangelienfragmentes und als des schon von Paulus gekannten vollständigeren Original-Contextes zu Mt. 23, 9.

Logion 33.

(Eph. 4, 26.)

[Resch, Miscellen zur neutestamentlichen Schriftforschung. II. Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben. 1888. Heft III. S. 144—146.]

Wie stark gerade der Epheserbrief vom Urevangelium beeinflusst ist, zeigt sich besonders in den Versen Eph. 4, 26—28, denen durchweg Herrensprüche zu Grunde liegen. Speziell bei Eph. 4, 26 sind es vier Schriftsteller, nämlich Polycarp, Clemens Al., der Autor des Dial. de recta fide und die Vita Syncleticae, durch welche die Abstammung dieses Logion aus einer vorcanonischen Evangelienschrift, bzw. aus des Herren Munde, beglaubigt wird. In dem Dial. de recta fide wird das Wort nach der paulinischen Fassung zweimal citiert, aber nicht als paulinisch-apostolisches Wort, sondern das eine Mal mit der Citationsformel: *ὁ δὲ κύριος ἀγαθὸς ὢν λέγει*, das andere Mal mit der Einleitung: *ἐν τῷ εὐαγγελίῳ εἶναι τό* —, womit die Vita Syncleticae übereinstimmt, welche als Worte *τοῦ σωτῆρος λέγοντος* erst eine aussercanonische Variante von Mt. 5, 24b und dann mit: *καὶ ἀλλαχοῦ·* unser Logion einführt. Daraus geht hervor, dass auch Clemens Al. mit seiner Citationsformel: *φησὶν ἡ γραφή* — die schon öfter bei ihm angetroffene aussercanonische bzw. vor-

Digitized by Google

canonische Evangelienquelle meint, zumal da er seinerseits die apostolischen Schriften noch nicht schlechthin als *ἡ γραφή* zu citieren pflegt und da er ausserdem in diesem Falle das Logion in einer von dem paulinisch-canonischen Texte abweichenden, aber auch in den Constitutionen vertretenen Fassung mit *ὀργή* (an Stelle des paulinischen *παροργισμός*) wiedergiebt. Wie sollte nun nicht auch das jedenfalls ältere Citat bei Polycarp mit der Citationsformel: *καθὼς ἐν ταῖς γραφαῖς εἴρηται* diese selbe alte Evangelienquelle im Auge gehabt haben, welche namentlich in den Clementinen ebenfalls wiederholt als *αἱ γραφαί* bezeichnet wird? Wenn aber in dem Polycarp-Citate der vollständige Text von Eph. 4, 26 mit der aus Psalm 4, 5 entnommenen Einleitung: *ὀργίζεσθε καὶ μὴ ἁμαρτάνετε· ὁ ἥλιος μὴ ἐπιδυέτω ἐπὶ τῷ παροργισμῷ ὑμῶν* — mitgetheilt wird, so ist es um so wahrscheinlicher, dass auch diese alttestamentliche Stelle Ps. 4, 5: רִגְזוּ וְאַל־תֶּחֱטָאוּ = LXX: *ὀργίζεσθε καὶ μὴ ἁμαρτάνετε* — vom Herrn selbst in seine Rede mit aufgenommen gewesen war, als dieses Psalmenwort mit dem Herrenwort Mt. 5, 22 in der vorcanonischen Fassung: *πᾶς ὁ ὀργιζόμενος εἰκῆ τῷ ἀδελφῷ* (Chrysost. Hom. 17 nennt es *τὸ ὀργίζεσθαι παράνομον*)[1]) nahe verwandt ist. Wenn *ὀργή* und *παροργισμός* auf חֵמָה zurückgeführt werden, so ergiebt sich folgender, mit einem Wortspiel verwobener, hebräischer Urtext: רִגְזוּ וְאַל־תֶּחֱטָאוּ אַל־תָּבוֹא הַחַמָּה עַל־חֲמַתְכֶם:

Logion 34.
(Eph. 4, 27.)

[Anger p. XXXI. Westcott p. 457. Resch, Miscellen zur neutestamentlichen Schriftforschung. III. Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben. 1888. Heft III. S. 146.]

Mitten unter anderen, die Satanalogie betreffenden, Evangeliencitaten geben die Clementinen ein aussercanonisches Herrenwort, dessen canonische, paulinische Übersetzungsvariante Eph. 4, 27 erhalten ist. Man vergleiche:

Homilien-Text:	Paulinische Übersetzung:
μὴ δότε πρόφασιν τῷ πονηρῷ.	*μηδὲ δίδοτε τόπον τῷ διαβόλῳ.*

1) Ebenso Hom. Clem. XX, 4. p. 191, 14: *παρὰ τὸ μέτρον.*

Digitized by Google

Sonach würde: אַל־תִּתְּנוּ תֹאֲנָה לַשָּׂטָן als hebräischer Quellentext vorauszusetzen sein.

An der Authenticität des Clementinen-Citates ist daher ebenso wenig zu zweifeln als an dem Ursprung des paulinischen Textes aus der vorcanonischen Evangelienquelle. Nahe verwandt ist dieses Logion dem andern: *ἀντίστητε τῷ διαβόλῳ*. Vgl. Anm. 56.

Logion 35.
(Eph. 4, 28.)

[Literatur in den Commentaren zur *Διδαχή* (*Διδ.* I, 6.), ferner Resch, Miscellen zur neutestamentlichen Schriftforschung. IV. Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben. 1888. Heft III. S. 146—148.]

Die *Διδαχή* stellt in ihrem ersten Capitel eine Reihe von Herrenworten an die Spitze:

1. Mc. 12, 29. 30 = *Διδ.* I, 2^{a}.
2. Logion 1 = *Διδ.* I, 2^{b} [= Const. VII, 1. p. 194, 4.]
3. Lc. 6, 27. 28 = Mt. 5, 44 = *Διδ.* I, 3^{a}.
4. Lc. 6, 32 = Mt. 5, 46 = *Διδ.* I, 3^{b}.
5. Lc. 6, 29^{a} = Mt. 5, 39^{b} = *Διδ.* I, 4^{a}.
6. Mt. 5, 41 = *Διδ.* I, 4^{b}.
7. Lc. 6, 29^{b} = Mt. 5, 40 = *Διδ.* I, 4^{c}.
8. Lc. 6, 30^{b} = Mt. 5, 42^{b} = *Διδ.* I, 4^{d}.
9. Lc. 6, 30^{a} = Mt. 5, 42^{a} = *Διδ.* I, 5^{a}.
10. Logion 53 = *Διδ.* I. 5^{b}. [= Jac. 1. 17 = Herm. Mand. II, 4. p. 74, 2.]
11. Logion 12 = *Διδ.* I. 5^{c} [= Act. 20, 35 = Const. IV, 3. p. 115, 6.]
12. Logion 9 = *Διδ.* I, 5^{d} [= Const. IV, 3. p. 115, 6 = Herm. Mand. II, 5. p. 74, 3.]
13. Logion 35 = *Διδ.* I, 6 [= Herm. Mand. II, 4. p. 72, 17.]

Dass nun das *εὐαγγέλιον*, aus welchem die *Διδαχή* (vgl. XV, 3: *ὡς ἔχετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ*) ihre Herrenworte schöpfte, ein aussercanonisches bzw. vorcanonisches Evangelium war, beweisen nicht nur die zahlreichen Varianten derjenigen Citate, zu denen canonische Evangelien-Parallelen vorhanden sind, sondern auch die fünf in der *Διδαχή* citierten aussercanonischen Logia, darunter das hier zur Untersuchung stehende, welches mit

Digitized by Google

der bestimmt auf eine schriftliche Quelle zurückweisenden Citationsformel: *ἀλλὰ καὶ περὶ τούτου δὴ εἴρηται* — eingeführt ist. Für die Qualität dieser, wenn auch nicht immer wörtlich citierten, Quelle als der vorcanonischen, ursprünglich hebräischen Evangelienschrift sprechen folgende Instanzen:

a. die Gewissheit, dass das *Διδ.* I, 5 citierte Logion: *μακάριος ὁ διδοὺς κατὰ τὴν ἐντολὴν* auf einem vorcanonischen Herrenwort beruht, dessen Text nicht in die canonischen Evangelien aufgenommen, aber auch in der von der *Διδαχή* fragmentarisch citierten, von den Constitutionen und von Anastasius vollständig erhaltenen, partizipialen Übersetzung des hebräischen Urtextes nicht auf die canonische Fassung des Logion Act. 20, 35 zurückgeht (vgl. Anm. 12);

b. die damit verbundene weitere Gewissheit, dass auch der Text *Διδ.* I, 5: *οὐαὶ τῷ λαμβάνοντι κτλ.* ein aussercanonisches Herrenwort voraussetzt (vgl. Anm. 9);

c. die damit gegebene Wahrscheinlichkeit, dass das Citat *Διδ.* I, 6: *ἱδρωσάτω κτλ.* gleichfalls ein aussercanonisches Herrenwort enthalte;

d. die Verwandtschaft dieser *Διδαχή*-Citate mit dem Hermas-Texte Mand. II, 4 wie in dem Logion *οὐαὶ τῷ λαμβάνοντι*, so auch in dem Logion *ἱδρωσάτω κτλ.*;

e. die Beobachtung einer Verwandtschaft beider Texte (in der *Διδαχή* und bei Hermas) mit Eph. 4, 28, also an einer Stelle, wo Paulus schon v. 26. 27 und v. 30 Herrenworte aus jener vorcanonischen Evangelienquelle eingewoben hat (vgl. Anm. 33. 34. 36);

f. der Umstand, dass die meisten der in den Parallelstellen bei Paulus, Hermas und in der *Διδαχή*, sowie in den Paralleltexten bei Ephräm Syrus und Epiphanius hervortretenden Varianten auf einen hebräischen Quellentext zurückweisen.

Die Untersuchung über das *Διδαχή*-Citat aber wird dadurch erschwert, dass der griechische Text verstümmelt vorliegt, und dass gerade das an der Spitze stehende Wort: *ἱδρωτάτω*, wie es Bryennios gelesen hat, eine Unform darstellt. Ob die Correktur des Bryennios in *ἱδρωσάτω* die richtige Lösung bietet, ist immerhin fraglich. Dass sie aber jedenfalls der von Hilgenfeld vorgenommenen Correktur *ἱδρυσάτω* sowie den Conjekturen von

Digitized by Google

Zahn: *μὴ δραχθήτω* und Potwin: *ἱερωτάτη* vorzuziehen ist, beweisen sämtliche oben angezogene Parallelen, in denen die Synonyma *κοπιᾶν* und *ἐγράζεσθαι* dem *ἱδροῦν* entsprechen. Die von den Commentatoren gegebene Erinnerung an Gen. 3, 19: *ἐν ἱδρῶτι τοῦ προσώπου σου φάγῃ τὸν ἄρτον σου* — liegt dabei um so näher, als höchst wahrscheinlich der Herr auch sonst dieses alttestamentliche Wort gebraucht und mit seiner Vorschrift: *ὁ μὴ ἐργαζόμενος μὴ ἐσθιέτω* — verknüpft hat. Vgl. Anm. 45. Jedenfalls aber empfiehlt es sich, bis auf Weiteres die von Bryennios eingeführte Lesart als die beste zu acceptieren [1]) und in dieser Form das *Διδαχή*-Citat mit seinen Paralleltexten vor die Augen zu stellen.

Διδ. I, 6.	Herm. p. 72. 17.	Ephräm p. 63, 30.	Epiph. p. 92.	Eph. 4, 28.
ἱδρωσάτω ἡ ἐλεημοσύνη σου εἰς τὰς χεῖράς σου, μέχρις ἂν γνῷς τίνι δῷς.	ἐργάζου τὸ ἀγαθόν, καὶ ἐκ τῶν κόπων σου, ὧν ὁ θεὸς δίδωσίν σοι, πᾶσιν ὑστερουμένοις δίδου ἁπλῶς, μὴ διστάζων τίνι δῷς ἢ τίνι μὴ δῷς.	αἱ χεῖρές σου ἐργαζέσθωσαν τὸ ἀγαθόν, ἵνα καὶ τῷ χρείαν ἔχοντι μεταδίδῷς.	ἐργαζόμενοι ταῖς ἰδίαις χερσίν, ἵνα δύνησθε καὶ τοῖς μὴ ἔχουσι μεταδοῦναι.	κοπιάτω ἐργαζόμενος τὸ ἀγαθὸν ταῖς χερσίν, ἵνα ἔχῃ μεταδιδόναι τῷ χρείαν ἔχοντι.

Aus diesen Parallelen wird zunächst eines evident, dass das *ἐργάζου — ἐκ τῶν κόπων σου* bei Hermas dem paulinischen *κοπιάτω ἐργαζόμενος*, dem *ἐργαζόμενοι* bei Epiphanius und dem *ἐργαζέσθωσαν* bei Ephräm, folglich auch dem *ἱδρωσάτω* in dem *Διδαχή*-Citate, wirklich entspricht, dass also das bei Paulus und Hermas mit zwei Worten umschriebene: „mit Mühe

1) Die Lesart des **Bryennios** hat sich inzwischen auf das Glänzendste bewährt durch die Entdeckung des Prof. **Loofs** in Halle, welche ich durch Prof. Harnacks Vermittelung in § 11 unter dem Nachtrag zu diesem Logion mittheilen kann. Darnach lautet der Text bei **Cassiodor** (Expos. in Psalm 40) im Lateinischen wie folgt: „**Desudet** eleemosyna in manu tua, donec invenias justum, cui eam tradas“.

Digitized by Google

arbeiten" (= *κοπιάτω ἐργαζόμενος* = *ἐργάζου* — *ἐκ τῶν κόπων σου*) in der *Διδαχή* mit dem einen Worte: *ἱδρωσάτω* ausgedrückt erscheint. Weiter deckt sich bei Paulus, Hermas, Ephräm und Epiphanius *τὸ ἀγαθόν* mit der *ἐλεημοσύνη* des *Διδαχή*-Citates. Dass der Ausdruck: *τὸ ἀγαθόν* thatsächlich eine ähnliche Bedeutung gehabt habe, zeigt der Zusammenhang und der dritte Hauptbestandtheil des Textes: *μεταδιδόναι τῷ χρείαν ἔχοντι* bei Paulus = *τοῖς μὴ ἔχουσι μεταδοῦναι* bei Epiph. = *πᾶσιν ὑστερουμένοις δίδου* bei Hermas. Hiernach sind die drei Hauptbestandtheile des Logion erkenntlich:

a. *ἐργάζεσθαι, κοπιᾶν, ἱδροῦν ταῖς χερσίν (εἰς τὰς χεῖρας)*,
b. *τὸ ἀγαθόν* = *ἡ ἐλεημοσύνη*,
c. *[μετα]διδόναι τοῖς χρείαν ἔχουσιν* = *τοῖς ὑστερουμένοις*.

Dabei betont das *Διδαχή*-Citat die Pflicht, den wirklich Bedürftigen zu ermitteln: *μέχρις ἂν γνῷς, τίνι δῷς*, die Hermas-Parallele aber die Pflicht, dem wirklich Bedürftigen einfach zu geben ohne Unterschied in Bezug auf Würdigkeit oder Unwürdigkeit: *δίδου ἁπλῶς, μὴ διστάζων τίνι δῷς ἢ τίνι μὴ δῷς*. Als hebräische Quellenworte empfehlen sich יָגַע oder עָמַל für *κοπιᾶν* (*ἱδροῦν, ἐργάζεσθαι*), הַטּוֹב oder הַצְּדָקָה für *τὸ ἀγαθόν* = *ἡ ἐλεημοσύνη*, בְּיָדָיו für *ταῖς χερσίν* = *εἰς τὰς χεῖρας*, und נָתַן לְאֶבְיוֹן für *[μετα]διδόναι τῷ χρείαν ἔχοντι* = *τοῖς μὴ ἔχουσιν* = *τοῖς ὑστερουμένοις*. Jedenfalls liegt allen Varianten ein gemeinsamer hebräischer Urtext zu Grunde, welchen Paulus und Hermas in verwandter Version: *ἐργάζου τὸ ἀγαθόν* = *κοπιάτω ἐργαζόμενος τὸ ἀγαθόν* wiedergeben, während in dem *Διδαχή*-Citate eine ungeschickte Übersetzung des hebräischen Urtextes vorliegt.

Logion 36a.

(Eph. 4, 30.)

[Ad. Harnack, Der pseudocyprianische Traktat de aleatoribus. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. V, 1. Leipzig 1888. S. 17. 70 ff. 127.]

Die Drucklegung der gegenwärtigen Untersuchungen hatte

Digitized by Google

bereits begonnen, als der Verfasser derselben erst noch das Agraphon in dem pseudocyprianischen Traktate de aleatoribus kennen lernte, auf welches er durch Prof. Ad. Harnack aufmerksam geworden war. Hiermit wurde ihm eine schon seit längerer Zeit gehegte Vermuthung bestätigt. Wie nämlich in Eph. 4, 26—28 Herrenworte enthalten sind, so schien es ihm auch mit Eph. 4, 30 der Fall zu sein, besonders im Hinblick auf die bei Hermas vorhandene, von dem paulinischen Texte charakteristisch abweichende Parallele: *μὴ θλῖβε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ ἐν σοὶ κατοικοῦν*. Mand. X, 2, 5. p. 108, 14. Um so freudiger war er überrascht durch die Bestätigung dieser Vermuthung und durch die Entdeckung des werthvollen Herrenwortes, die wir der sorgfältigen und eingehenden Untersuchung Harnacks über die vielleicht älteste lateinische christliche Schrift, als welche der Traktat de aleatoribus sich darstellt, verdanken. Harnack nimmt an, dass in der betreffenden Stelle zwei Citate vorhanden seien und interpungiert deshalb folgendermassen: monet dominus et dicit: nolite contristare spiritum sanctum, qui in vobis est, et, nolite exstinguere lumen, quod in vobis effulsit —, so dass als griechischer Text vorauszusetzen wäre: *παρακαλῶν φησὶν ὁ κύριος· μὴ λυπεῖτε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ ἐν ὑμῖν κατοικοῦν, καί· μὴ σβέννυτε τὸ φῶς τὸ ἐν ὑμῖν ἐπιπεφαυκός*. Sicherlich jedoch liegt hier nur ein einziges Logion vor, welches nach dem hebräischen Parallelismus der Glieder denselben Gedanken in zweifacher Einkleidung darstellt. Dafür spricht ausser eben dieser hebraisierenden Grundform des Dictum namentlich die paulinische Verwendung desselben. Eine solche findet nämlich nicht blos Eph. 4, 30, sondern auch — was von Harnack übersehen worden zu sein scheint — 1. Thess. 5, 19 statt. Denn wenn Paulus an letzterer Stelle sagt: *τὸ πνεῦμα μὴ σβέννυτε* —, so setzt er mit dem Ausdruck: *σβέννυσθαι* das *πνεῦμα* als ein *φῶς* voraus. Diese Voraussetzung ist aber aus dem zweiten Gliede unseres Logion nur dann mit Bestimmtheit zu entnehmen, wenn beide Glieder des Citates zusammengehören und wenn demnach gemäss dem parallelismus membrorum *τὸ φῶς* im zweiten Gliede dem *τὸ πνεῦμα* des ersten Gliedes präcis entspricht. Es ist also hiermit einer der reinlichsten Belege gegeben für die schriftstellerische Verwendung der vorcanonischen Evangelienquelle durch Paulus.

Digitized by Google

und zwar so, dass einerseits im ersten Thessalonicherbriefe kurz vorher, ehe Paulus 1. Thess. 5, 21 das Logion von den *δόκιμοι τραπεζῖται* verwerthet (vgl. Logion 43), in v. 19 die Benützung des durch die Schrift de aleatoribus erhaltenen Dictum vorangeht, und dass andrerseits im Epheserbrief auf die in Eph. 4, 26—28 enthaltenen Herrenworte in v. 30 die andere Hälfte desselben nachfolgt, — wie ja auch in Eph. 4, 32 und 5, 1 ein Herrenwort Lc. 6, 35b. 36 wiederzuerkennen ist, zumal wenn man die aussercanonischen Versionen in Vergleichung zieht:

Hom. Clem. III, 57. p. 52, 3.	Eph. 4, 32.
γίνεσθε ἀγαθοὶ καὶ οἰκτίρμονες	*γίνεσθε — χρηστοί, εὔσπλαγχνοι*
Just., Apol. I, 15. p. 62 E.	Tryph. 96. p. 321 A.
γίνεσθε χρηστοὶ καὶ οἰκτίρμονες	*γίνεσθε χρηστοὶ καὶ οἰκτίρμονες* —

und wenn man dabei auch die von den Clementinen vertretene Übersetzungsvariante *μιμητὴν γίνεσθαι* Hom. p. 130, 7 = *γίνεσθε οὖν μιμηταὶ τοῦ θεοῦ* Eph. 5, 1, verglichen mit den Nachweisen oben S. 59 und S. 63, und das paulinische *ὡς τέκνα* (Eph. 5, 1) = *ἔσεσθε υἱοί* (Lc. 6, 35) = *ὅπως γένησθε υἱοί* (Mt. 5, 45) als aus einer und derselben hebräischen Quelle geflossene Parallelen erkennt. Aus alledem wird es zugleich klar, dass das in der Schrift de aleatoribus erhaltene Logion wirklich der vorcanonischen Evangelienquelle entstammt, indem der Verfasser — nach Harnack der römische Bischof Viktor am Ende des zweiten Jahrhunderts — dieselbe mit der Formel monet dominus et dicit — citiert, ähnlich wie das Citat des Logion Mt. 5, 13 mit den Worten: nam cum dicat — eingeleitet ist. Hiermit wird es ferner evident, dass die Fassung unseres Logion bei Hermas, wie sie von dem paulinischen Texte abweicht, wenn auch vielleicht nicht ohne Bekanntschaft mit Paulus, so doch direkt aus der gemeinsamen älteren Quelle stammt, um so mehr als Mand. X, 2 und 3 das Logion in mannigfaltigen Wendungen verwerthet ist. Vgl. Mand. X, 2, 2: *ἡ λύπη αὕτη εἰσπορεύεται εἰς τὸν ἄνθρωπον, καὶ λυπεῖ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ ἐκτρίβει αὐτό.* Mand. X, 2, 4: *ἀμφότεραι οὖν αἱ πράξεις λυποῦσι τὸ πνεῦμα· ἡ μὲν διψυχία, ὅτι οὐκ ἐπέτυχε τῆς πράξεως αὐτῆς, ἡ δὲ ὀξυχολία λυπεῖ τὸ πνεῦμα, ὅτι ἔπραξε τὸ πονηρόν. ἀμφό-*

Digitized by Google

τερα οὖν λυπηρά ἐστι τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ, ἥ τε διψυχία καὶ ἡ ὀξυχολία. Mand. X, 2, 5: ἆρον οὖν ἀπὸ σεαυτοῦ τὴν λύπην καὶ μὴ θλῖβε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ ἐν σοὶ κατοικοῦν. Mand. X, 2, 6: τὸ γὰρ πνεῦμα τοῦ θεοῦ τὸ δοθὲν εἰς τὴν σάρκα ταύτην λύπην οὐχ ὑποφέρει οὐδὲ στενοχωρίαν. Mand. X, 3, 2: ὁ δὲ λυπηρὸς ἀνὴρ πάντοτε πονηρεύεται· πρῶτον μὲν πονηρεύεται, ὅτι λυπεῖ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ δοθὲν τῷ ἀνθρώπῳ ἱλαρόν.

Die Möglichkeit, dass Hermas hier zugleich den ganzen Context von Eph. 4, 25—31 gestreift hat, wird durch folgende Parallelen nahe gelegt, welche mit Eph. 4, 25: διὸ ἀποθέμενοι τὸ ψεῦδος λαλεῖτε ἀλήθειαν —, ferner Eph. 4, 29: πᾶς λόγος σαπρὸς ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν μὴ ἐκπορευέσθω —, und endlich Eph. 4, 31: πᾶσα πικρία καὶ θυμὸς καὶ ὀργὴ καὶ κραυγὴ καὶ βλασφημία ἀρθήτω ἀφ' ὑμῶν σὺν πάσῃ κακίᾳ — sich berühren. Vgl. Mand. III, 1. p. 74, 13: ἀλήθειαν ἀγάπα, καὶ πᾶσα ἀλήθεια ἐκ τοῦ στόματός σου ἐκπορευέσθω, ἵνα τὸ πνεῦμα, ὃ ὁ θεὸς κατῴκισεν ἐν τῇ σαρκὶ ταύτῃ, ἀληθὲς εὑρεθῇ παρὰ πᾶσιν ἀνθρώποις, καὶ οὕτως δοξασθήσεται ὁ κύριος ὁ ἐν σοὶ κατοικῶν. Mand. III, 4. p. 76, 6: ἔδει γάρ σε ὡς θεοῦ δοῦλον ἐν ἀληθείᾳ πορεύεσθαι καὶ πονηρὰν συνείδησιν μετὰ τοῦ πνεύματος τῆς ἀληθείας μὴ κατοικεῖν, μηδὲ λύπην ἐπάγειν τῷ πνεύματι τῷ σεμνῷ καὶ ἀληθεῖ (vgl. Phil. 4, 8: ὅσα ἐστὶν ἀληθῆ, ὅσα σεμνά); ferner Mand. III, 5. p. 76, 11: καὶ τὰ πρότερον ἃ ἐλάλησας ψεύδη — — ἀπὸ τοῦ νῦν πᾶσαν ἀλήθειαν λαλήσῃς. Mand. V, 1, 3. p. 86, 4: ἐὰν δὲ ὀξυχολία τις προσέλθῃ, εὐθὺς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τρυφερὸν ὄν, στενοχωρεῖται, μὴ ἔχον τὸν τόπον καθαρόν, καὶ ζητεῖ ἀποστῆναι ἐκ τοῦ τόπου· πνίγεται γὰρ ὑπὸ τοῦ πονηροῦ πνεύματος. Mand. V, 1, 5. p. 86, 15: ὅτι ἐπικράνθη Mand. V, 1, 6. p. 86, 19: ἡ δὲ ὀξυχολία πικρὰ καὶ ἄχρηστός ἐστιν. Mand. V, 2, 2. p. 88, 15: καὶ ἐκ τοῦ μηδενὸς ἡ γυνὴ ἢ ὁ ἀνὴρ ἐν πικρίᾳ γίνεται. Mand. V, 2, 4. p. 88, 25: εἶτα ἐκ τῆς ἀφροσύνης γίνεται πικρία, ἐκ δὲ τῆς πικρίας θυμός, ἐκ δὲ τοῦ θυμοῦ ὀργή, ἐκ δὲ τῆς ὀργῆς μῆνις· εἶτα ἡ μῆνις αὕτη ἐκ τοσούτων κακῶν συνισταμένη γίνεται ἁμαρτία μεγάλη καὶ ἀνίατος. Mand. X, 2, 3. p. 108, 5: εἶτα πάλιν ἡ ὀξυχολία ὅταν

Digitized by Google

κολληθῇ τῷ ἀνθρώπῳ περὶ πράγματός τινος, καὶ λίαν πικρανθῇ. Die Verwandtschaft aller dieser Stellen mit Eph. 4, 25. 29. 31 ist unverkennbar. Es liegt aber auch die Möglichkeit vor, dass, wie Eph. 4, 26 (= Logion 33), Eph. 4, 27 (= Logion 34), Eph. 4, 28 (= Logion 35), Eph. 4, 30 (= Logion 36), Eph. 4, 32 (= Lc. 6, 36), Eph. 5, 1 (= Lc. 6, 35b) Herrenworte enthalten sind, so auch Eph. 4, 25. 29. 31 auf Herrenworte zurückgehen, welche Hermas direkt aus der vorcanonischen Evangelienquelle kannte. Für diese Möglichkeit spricht jedenfalls der Umstand, dass das Eph. 4, 28 (Logion 35) benützte Herrenwort bei Hermas Mand. II, 4. p. 72, 17 in einer Fassung citiert wird, welche bei aller Verwandtschaft mit Paulus dem Texte des Logion Διδ. I, 6 näher kommt und durch Behauptung einer selbständigen Mitte zwischen Διδ. I, 6 und Eph. 4, 28 als direkt aus der vorcanonischen Quelle geschöpft erkannt werden muss.

Die Congenialität aber unseres Logion (Herm. Mand. X, 2, 5. p. 108, 14: μὴ θλῖβε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ ἐν σοὶ κατοικοῦν = Eph. 4, 30: μὴ λυπεῖτε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῦ θεοῦ = 1. Thess. 5, 19: τὸ πνεῦμα μὴ σβέννυτε = tractat. de aleat. 3: nolite contristare spiritum sanctum, qui in vobis est, et nolite exstinguere lumen, quod in vobis effulsit —) mit den Herrenreden nach der vorcanonischen Quelle wird aus folgenden — zum Theil schon von Harnack beigebrachten — Parallelen bestätigt. Am wenigsten möchte Solches der Fall sein bei der von Harnack aus dem Hebräerevangelium citierten Parallele: in evangelio, quod juxta Hebraeos Nazaraei legere consueverunt, inter maxima ponitur crimina, qui fratris sui spiritum contristaverit. Hieron. ad Ezech. XVIII, 7. Opp. V. p. 207. Denn abgesehen davon, dass fast alle von Hieronymus 200 Jahre nach der Abfassung der Schrift de aleatoribus mitgetheilten Fragmente des Hebräerevangeliums gegenüber den anerkannten Bestandtheilen des Urevangeliums einen stark ausgeprägten sekundären, apokryphisch verschlechterten Charakter an sich tragen und somit für die Wiederherstellung des Urevangeliums fast ganz werthlos sind, so ist — selbst die Echtheit obigen Wortlautes angenommen — die Verwandtschaft mit unserem Logion doch wesentlich nur eine äusserliche, auf das Wort: contristare beschränkte. Die Gedanken sind durchaus verschieden: Im Hebräerevan-

Digitized by Google

gelium handelt es sich um den spiritus (= anima) fratris, hier um den spiritus sanctus; in dem Hebräerevangelium um die Kränkung des Nächsten, hier um den Widerstand gegen Gott und gegen das göttliche Gnadenwirken des heiligen Geistes. Ebendeshalb ist die weiter von Harnack beigezogene Parallele Mt. 12, 31. 32 von der *βλασφημία τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου* viel zutreffender. Die Verwandtschaft mit diesem Herrenwort tritt namentlich dann noch viel schärfer hervor, wenn man das Logion nach der Fassung der Constitutionen und nach den verwandten Ausdrücken des Hebräerbriefes (*ἀποπτύειν = ἐνυβρίζειν τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος*) in Betracht zieht. Vgl. § 10. Logion 50. Harnack erinnert sodann noch an Mt. 5, 15. 16: *ὑμεῖς ἐστὲ τὸ φῶς τοῦ κόσμου — λαμψάτω τὸ φῶς ὑμῶν*. Aber viel schlagender ist noch die — urtextlich mit Mt. 5, 15. 16 wohl zusammengehörige — Parallele Mt. 6, 23: *εἰ οὖν τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ σκότος ἐστίν, τὸ σκότος πόσον;* = Lc. 11, 35: *σκόπει οὖν, μὴ τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ σκότος ἐστίν*. Denn während Mt. 5, 15. 16 von dem *φῶς* die Rede ist, sofern es nach aussen leuchtet, weist das Herrenwort Mt. 6, 23 = Lc. 11, 35 auf das *φῶς τὸ ἐν σοί* hin. Auch der Ausdruck *υἱοὶ τοῦ φωτός* (Lc. 16, 8), welchen sich Paulus aus der vorcanonischen Quelle mit der Variante *τέκνα φωτός* (*τέκνα* für *υἱοί* wie Eph. 5, 1) aneignet (Eph. 5, 8), gehört hierher und wird durch die Worte unseres Logion: lumen, quod in vobis effulsit — genetisch erläutert. Dem effulsit aber entspricht jedenfalls das: *ἐπιφαύσει* in dem nachfolgenden Agraphon 37 = Eph. 5, 14, wobei es interessant ist, an die bekannte Identität von *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* und *τὸ ἅγιον πνεῦμα* bei Hermas zu erinnern, eine Identität, die auch in diesem Falle beobachtet werden kann. Vgl. Mand. X, 2, 5. p. 108, 14: *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ ἐν σοὶ κατοικοῦν* = Mand. III, 1. p. 71, 16: *ὁ κύριος ὁ ἐν σοὶ κατοικῶν*. Endlich das hierbei hervortretende *κατοικεῖν* findet seine Parallele in dem Jac. 4, 5 mit der Formel *ἡ γραφὴ λέγει* citierten Logion, in welchem es heisst: *τὸ πνεῦμα ὃ κατῴκησεν ἐν ὑμῖν*. Das Nähere hierzu und die paulinischen Parallelen mit *οἰκεῖν* (an Stelle des bei Jacobus und Hermas vertretenen *κατοικεῖν*) vgl. § 10. Logion 54. Inhaltlich ist durch das Logion und durch die darin ausgesprochene Möglichkeit, dass der Mensch durch seinen inneren Widerstand das in ihm durch den heiligen Geist

Digitized by Google

angezündete göttliche Licht wieder auszulöschen im Stande sei, die Lehre von der gratia resistibilis durch ein klares Herrenwort deutlich ausgesprochen und damit eine schöne Ergänzung gegeben zu dem prädestinatianischen Worte: *ἔγνω κύριος τοὺς ὄντας αὐτοῦ* (Logion 31 = 2. Tim. 2, 19).

Es ist nach alledem unzweifelhaft, dass in Eph. 4, 30a sowie 1. Thess. 5, 19 ein echtes Herrenwort benützt ist, welches die uralte Schrift de aleatoribus in seinem vollständigen Contexte erhalten hat. Bei der Untersuchung und Vergleichung des Logion mit den Hermas-Parallelen ist die Möglichkeit nahe getreten, dass auch in Eph. 4, 25. 29. 31 Herrenworte zu Grunde liegen, in welchem Falle der ganze Abschnitt Eph. 4, 25—5, 1 auf Herrenreden zurückgehen würde.

Der hebräische Grundcharakter aber unseres Logion wird nicht nur an dem stark ausgeprägten parallelismus membrorum, sondern auch an den Übersetzungsvarianten *θλίβειν* (Herm.) = *λυπεῖν* (Eph.) = contristare (de aleatoribus) offenbar, da nach dem Sprachgebrauch der alttestamentlichen Übersetzer צוּר, יָצַר ebensowohl mit *λυπεῖσθαι* als mit *θλίβεσθαι* wiedergegeben wird, mithin הֵצִיר dem *λυπεῖν* und *θλίβειν* als Quellenwort sprachlich und sachlich durchaus entspricht. Der hebräische Urtext würde sonach lauten: לֹא תָצִירוּ אֶת־רוּחַ הַקֹּדֶשׁ הַשֹּׁכֵן בְּקִרְבְּכֶם וְלֹא תְכַבּוּ אֶת־הָאוֹר הַנָּאוֹר בְּנַפְשְׁכֶם:

Logion 36b.

Pseudo-Cyprianus. De duobus montibus (Sina et Sion). c. 13.

> Nam et nos qui illi credimus Christum in nobis tamquam in speculo videmus ipso nos instruente et monente in epistola Johannis discipuli sui ad populum: ita me in vobis videte, quomodo quis vestrum se videt in aquam aut in speculum.

Dieses ebenfalls nachträglich von Prof. Ad. Harnack mir notierte *ἄγραφον* ist in erster Linie sehr bemerkenswerth wegen der Quelle, aus welcher es citiert wird. Die pseudocyprianische Schrift de duobus montibus gehört nach den Untersuchungen und den darauf bezüglichen Mittheilungen des Prof. Harnack zu der ältesten Literatur der lateinischen Kirche. Und in dieser alten Schrift wird eine epistula Johannis „ad populum“, mithin

Digitized by Google

ein apokrypher Brief des Johannes, erwähnt, welcher mit dem canonischen Johannesbriefe Nichts gemein hat, dessen Existenz übrigens aber in völliges Dunkel gehüllt ist. In diesem aussercanonischen Johannesbriefe nun wird ein Herrenwort (ipso, sc. Christo, nos instruente et monente) citiert, zu welchem canonische Parallelen keineswegs fehlen. Abgesehen von dem johanneischen Christusworte: *ὑμεῖς ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν ὑμῖν* (Joh. 14, 20), liegt auch eine paulinische Parallele zu dem ersten Theile des Logion Gal. 2, 20: *ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός* — vor. Zu dem videre in speculum aber vergleiche man folgende Parallelen 1. Cor. 13, 12: *βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι. τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον* —, 2. Cor. 3, 18: *ἡμεῖς δὲ πάντες ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι τὴν αὐτὴν εἰκόνα*—, einigermassen auch Jac. 1, 23: *οὗτος ἔοικεν ἀνδρὶ κατανοοῦντι τὸ πρόσωπον τῆς γενέσεως αὐτοῦ ἐν ἐσόπτρῳ.* — Diese Bemerkungen, aus denen die Verwandtschaft jenes aussercanonischen Herrenwortes mit der canonischen Literatur ersichtlich wird, mögen einstweilen genügen, bis es vielleicht gelingen wird, das über diesem *ἄγραφον* ruhende Dunkel besser zu lichten.

Logion 37.

(Eph. 5, 14.)

[Grabe, Praefatio ad Testam. duodecim patriarch. Fabricius, Codex Pseudepigraphus V. T. p. 505. 506. Hilgenfeld p. 74.]

Ein neutestamentliches *ἄγραφον* hat Paulus Eph. 5, 14 erhalten: *διὸ λέγει· ἔγειρε ὁ καθεύδων καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν, καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός.* Dieses Logion wird in patristischen Citaten mehrfach wiederholt und in denselben von verschiedenen Autoren auf die bereits in Anm. 16 behandelte apokryphische Schrift, welche den Namen des Propheten Elias trug, zurückgeführt. Ganz besonders interessant ist in dieser Hinsicht das Citat bei Epiphanius. Er will Haer. XLII. p. 372 A. die Quelle aufsuchen, aus der Paulus das Logion schöpfte: *πόθεν τῷ ἀποστόλῳ τό· διὸ καὶ λέγει.* Er antwortet darauf: *τοῦτο δὲ ἐμφέρεται παρὰ τῷ Ἠλίᾳ.* Und er betrachtet dabei diese den Namen des Propheten Elias tragende Schrift als zum A. T. gehörig: *πόθεν τῷ ἀποστόλῳ τό· διὸ καὶ λέγει· ἀλλὰ ἀπὸ τῆς*

Digitized by Google

παλαιᾶς δῆλον διαθήκης. So sicher nun bei Epiphanius diese Nachricht auftritt, und so wenig man auch Ursache hat, an der Richtigkeit derselben zu rütteln, so werthlos ist doch diese Notiz in Bezug auf den Ursprung des Citates bei Paulus. Denn aus der oben zu 1. Cor. 2, 9 (Anm. 16) geführten Untersuchung ergiebt sich die Abhängigkeit der Elias-Apokalypse von dem Urevangelium und der Charakter derselben als einer sekundären Tendenzschrift unter erborgtem alttestamentlichen Namen — ganz nach Art und Weise zahlreicher apokryphischer Erzeugnisse neutestamentlicher Literatur. Und wie bei dem ἄγραφον 1. Cor. 2, 9 Origenes keinen Anstoss daran genommen hat, den Apostel aus dieser Schrift schöpfen zu lassen und somit irrthümlicher Weise ihren alttestamentlichen Charakter, jedenfalls ihren vorapostolischen Ursprung, anzuerkennen, so thut es in Bezug auf das Logion Eph. 5, 14 auch Epiphanius, indem er die Elias-Apokalypse sogar ausdrücklich als zur παλαιὰ διαθήκη gehörig bezeichnet. Origenes tritt auch in diesem Falle zur Seite, sel. in Psalm. 3. Opp. II. p. 552: ὁ προφήτης φησίν· ὕπνωσαν ὕπνον, καὶ οὐχ εὗρον (LXX. Ps. 76, 5) καὶ τό· ἔγειρε ὁ καθεύδων καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν, καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός. Wenn Origenes hier ein alttestamentliches Psalmenwort (Ps. 27, 5) nach dem Text der LXX und dann mit καὶ τό weiterleitend das Logion Eph. 5, 14 durch die Citationsformel: ὁ προφήτης φησίν — einführt, so muss er darunter seinerseits neben dem Psalmisten einen alttestamentlichen Propheten gemeint haben. Mit derselben Formel: ὁ δὲ προφήτης λέγει· citiert Hippolyt das Logion: de Antichristo c. 65 ed. de Lagarde p. 35, 1. 2. ὁ δὲ προφήτης λέγει· ἔγειραι ὁ καθεύδων καὶ ἐξεγέρθητι ἐκ τῶν νεκρῶν, καὶ ἐπιφαύσει σοι Χριστός. Es ist kaum anders anzunehmen, als dass beide, Hippolyt wie Origenes, unter dem προφήτης die Elias-Apokalypse verstanden haben. Denn die Annahme Hilgenfelds, dass das Logion der Petrus-Apokalypse entstamme, hat weiter keinen andern Anhalt, als dass einerseits Hippolyt dasselbe auch noch mit der Formel: ἡ γραφὴ λέγει· citiert (Philosoph. V, 7. p. 104: περὶ τούτων, φησίν, ἡ γραφὴ λέγει· ἔγειραι ὁ καθεύδων καὶ ἐξεγέρθητι. καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός) und dass andrerseits nach dem Muratorischen Fragmente die Petrus-Apokalypse von manchen Seiten mit zum Canon gerechnet wurde. Aber es

Digitized by Google

ist ja nicht zu vergessen, dass Epiphanius den paulinisch-canonischen Charakter des Logion Eph. 5, 14 wohl kannte und dasselbe dennoch auf die Prophetie des Elias als eine alttestamentliche Schrift zurückführte, dass, da auch bei Origenes und Hippolyt die Bekanntschaft mit der canonischen Stelle Eph. 5, 14 ausser Zweifel steht, Origenes in lib. Jesu Nave Hom. I, 7. Opp. II, 400: quod dicit ad vos sermo divinus: exsurge, qui dormis, et exsurge a mortuis et continges Christum — mit der Formel dicit sermo divinus sehr wohl den Epheserbrief gemeint haben kann. und dass so auch Hippolyt mit der Formel: *ἡ γραφὴ λέγει* entweder die neutestamentliche Schrift oder auch die Elias-Apokalypse als alttestamentliche Schrift im Sinne gehabt haben kann. Wenn etwa Origenes und Hippolyt wie später Epiphanius die Elias-Apokalypse zur *παλαιὰ διαθήκη* im weiteren Sinne rechneten, so konnten sie auch mit den Formeln: dicit sermo divinus = *ἡ γραφὴ λέγει* direkt die Elias-Apokalypse selbst bezeichnen. Jedenfalls sind alle diese patristischen Zeugnisse, so werthvoll für die Erforschung der neutestamentlichen apokryphischen Literatur, so werthlos für die Frage nach dem eigentlichen Ursprung des canonischen Citates Eph. 5, 14.

Es muss also das von Paulus mit *διὸ λέγει* citierte Agraphon aus sich heraus untersucht und namentlich auf die Frage hin geprüft werden, ob es aus der von Paulus sonst so viel gebrauchten Hauptquelle, jener vorcanonischen Evangelienschrift, geschöpft sein könne und als Herrenwort zu betrachten sei. Gegen eine bejahende Antwort dieser Frage spricht nicht das *ὁ Χριστός* am Schluss; denn auch in der zweifellos urevangelischen Stelle Mt. 23, 10 gebraucht der Herr den Namen *ὁ Χριστός* von sich. Hierzu ist Joh. 17, 3 zu vergleichen, wo in ganz ähnlicher Weise wie Mt. 23, 9. 10 *εἷς γάρ ἐστιν ὑμῶν ὁ πατήρ — καθηγητὴς ὑμῶν εἷς ὁ Χριστός* — gesagt ist: *ἵνα γινώσκουσίν σε τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν* — ferner die paulinische Bezugnahme auf das Logion Mt. 23, 9. 10 in 1. Cor. 8, 6: *ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατήρ — καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός*. Auch das neutestamentliche *ἅπαξ λεγόμενον*: *ἐπιφαύσει* [1])

1) Dafür findet sich noch die Variante: *ἐπιψαύσεις τοῦ Χριστοῦ*, continges Christum. Vergleiche dagegen im vorigen Logion effulsit, welches dem *ἐπιφαύσει* so frappant entspricht.

kann kein Bedenken erregen. Denn ebenso wird das ἅπαξ λεγόμενον: χρηστεύεσθαι in dem Evangeliencitat bei Clemens Rom. (s. Anm. 2.) durch 1. Cor. 13, 4 und das seltene, jedenfalls aussercanonische. γρόνθος bei Polykarp durch die Untersuchung in Anm. 47 als zu einer Version des Urevangeliums gehörig legitimiert. Das ἔγειραι oder ἔγειρε oder ἐξεγέρθητι aber ist aus den synoptischen Berichten über die Krankenheilungen und Todtenerweckungen als Herrenwort wohl bekannt: ἔγειρε καὶ περιπάτει Lc. 5, 23 = Mc. 2. 11 = Mt. 9, 5; ἔγειρε καὶ στῆθι Lc. 6, 8; νεανίσκε, σοὶ λέγω, ἐγέρθητι Lc. 7, 14; ἡ παῖς, ἐγείρου = ἔγειραι. Cod. L. = ἔγειρε Codd. BCDℵ Lc. 8, 54 = τὸ κοράσιον, σοὶ λέγω, ἔγειρε Mc. 5, 41; ebenso das καθεύδειν als Umschreibung des Zustandes der νεκροί — vgl. τὸ παιδίον οὐκ ἀπέθανεν, ἀλλὰ καθεύδει Mc. 5. 39 = Lc. 8, 52 = Mt. 9, 24. Ferner die synonymen Ausdrücke: ἀναστῆναι ἐκ νεκρῶν und ἐγείρεσθαι ἐκ νεκρῶν sind in den canonischen Evangelien sehr häufig. Aber auch der in des Herrn Munde nach den Synoptikern nicht gehörte Imperativ ἀνάστα findet sich in aussercanonischen Evangeliencitaten. Vgl. namentlich die aussercanonische Version zu Lc. 5, 24 = Mt. 9, 6 = Mc. 2, 11. Bei Clemens Al. Paedag. I, 2, 6 p. 101: ἀνάστα, φησὶ τῷ παρειμένῳ, τὸν σκίμποδα, ἐφ' ὃν κατάκεισαι, λαβὼν ἄπιθι οἴκαδε[1]). Führen diese Parallelen allesamt auf leibliche Todtenerweckungen, so fehlt auch der metaphorische Sinn von νεκρός und καθεύδειν in Bezug auf geistlichen Tod und Schlaf in den Evangelien nicht. Vgl. Lc. 9, 60: ἄφες τοὺς νεκροὺς θάψαι τοὺς ἑαυτῶν νεκρούς, σὺ δὲ ἀπελθὼν διάγγελλε τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. Lc. 15, 24: οὗτος ὁ υἱός μου νεκρὸς ἦν καὶ ἀνέζησεν = Lc. 15, 32. Vgl. Eph. 2, 1. 5. ὄντας ἡμᾶς νεκροὺς τοῖς παραπτώμασιν συνεζωοποίησεν τῷ Χριστῷ — καὶ συνήγειρεν v. 6 = Col. 2, 13. Ferner Lc. 22, 46: τί καθεύδετε; = Mc. 14, 41 = Mt. 26, 45, und dazu γρηγορεῖτε καὶ προσεύχεσθε Mt. 26, 41 = Mc. 14. 38. Vgl. 1. Thess. 5. 6. 7. 10.

Endlich ist noch auf den Umstand aufmerksam zu machen, dass das Logion einen Sprachcharakter an sich trägt, welcher

1) Vgl. § 6. Proben aussercanonischer Übersetzungen des Urevangeliums Nr. 2.

unverkennbar auf eine hebräische Quelle zurückweist, nicht blos durch den Parallelismus der Glieder, sondern auch durch die Synonyma *ἐξεγέρθητι*, *ἔγειραι* und *ἀνάστα*. Zu letzterem vgl. man noch Epiph. Anc. p. 103, wo das synoptische *ἡ παῖς, ἐγείρου* durch *ἡ παῖς, ἀνάστηθι* ersetzt ist.

Der hebräische Urtext würde lauten: קִימָה חַיָּשֵׁן וְעִירָה מִן הַמֵּתִים יָאֵר לָךְ הַמָּשִׁיחַ׃

In Zusammenhalt aller dieser Umstände bleibt die Frage weiterer Erwägung werth, ob nicht das Citat Eph. 5, 14, wie das 1. Cor. 2, 9 mit *καθὼς γέγραπται* eingeleitete, ein Logion aus der ursprünglich hebräischen Evangelienquelle enthalte, so dass in diesem Falle zu *διὸ λέγει — ὁ κύριος* zu ergänzen wäre. Jedenfalls beruht die Marginalbemerkung in Cod. G zu Eph. 5, 14 „in secreto“ (*ἀποκρύφῳ*) „enoch“ auf thatsächlicher Irrthümlichkeit. Ebenso ist die von Grabe notierte Nachricht, dass das Logion aus einer pseudo-jeremianischen Schrift stamme, ohne Werth.

Logion 38.

(Phil. 2, 16.)

Ganz isoliert steht bei Clem. Al. p. 340: *οὗτοι οἱ τὰ κατάρτια κατασπῶντες καὶ μηδὲν ὑφαίνοντες, φησὶν ἡ γραφή.* Da aber nun

1. Clemens mit *ἡ γραφή* gewöhnlich eine gute Autorität zu citieren pflegt, da ferner
2. Form und Inhalt des Wortes ganz in die gleichnissartige und sprichwortartige Redeweise Jesu hineinpasst, und da
3. irgendwelche häretische Tendenz oder absichtliche apokryphische Fälschung hierbei durch Nichts indiciert ist,

so dürfte das Logion wohl unter die besseren Agrapha zu rechnen und die von Clemens Al. so oft als *ἡ γραφή* erwähnte aussercanonische Autorität auch hier als ein aussercanonisches Evangelium zu recognoscieren sein.

Eine sprachliche Parallele zu dem *ὑφαίνειν* bietet Clemens Al. Paed. II, 10, 102. p. 231: *κατανοήσατε, λέγων, τὰ κρίνα, πῶς οὔτε νήθει οὔτε ὑφαίνει*, worin er mit dem Codex Cantabr., mit dem Syrer Curetons und mit einer Itala-Handschrift gegen die von den Codd. ℵABL u. a. vertretene Lesart, *οὔτε κοπιᾷ οὔτε*

Digitized by Google

νήθει = Mt. 6, 28: οὐ κοπιῶσιν οὐδὲ νήθουσιν übereinstimmt. Sachliche Parallelen in Bezug auf die Vergeblichkeit der Arbeit liegen in 1. Cor. 15, 58; 1. Thess. 3, 5; Phil. 2, 16 vor.

Logion 39.
(Phil. 3, 12.)

[Cotelerius, Eccl. Monum. I. p. 821 sq. Grabe I. p. 14. 327. Fabricius I. p. 333. Körner p. 16. Hofmann p. 323. Anger p. 207. p. 274. p. XXXVI. Hilgenfeld p. 45. Westcott p. 455.]

Ein Logion, dessen Authenticität schon durch Justins Zeugniss und durch die Benutzung in den paulinischen Briefen genugsam beglaubigt wird, ist in vierzehn Citaten vorhanden, welche sich in drei Hauptgruppen theilen.

	a. καταλαμβάνειν.	
Justin.	ἐν οἷς ἂν ὑμᾶς καταλάβω,	ἐν τούτοις καὶ κρινῶ.
	b. εὑρίσκειν.	
Clemens Al.	ἐφ' οἷς ἂν εὕρω ὑμᾶς	ἐπὶ τούτοις καὶ κρινῶ.
Hippolyt.	ἐφ' οἷς ἂν εὕρω ὑμᾶς	ἐπὶ τούτοις κρινῶ.
Joann. Clim.	ἐν ᾧ εὕρω σε,	ἐν αὐτῷ καὶ κρινῶ σε.
Elias Cret.	ἐν ᾧ εὕρω σε,	ἐν τούτῳ δὴ καὶ κρινῶ σε.
Lambecc.	ἐν ᾧ εὕρω σε,	ἐν τούτῳ καὶ κρινῶ σε.
Balsamo.	ἐν ᾧ εὕρω σε,	ἐκεῖ καὶ κρινῶ σε.
Gennadius.	ἐν ᾧ εὕρω σε,	ἐν τούτῳ καὶ κρινῶ.
Amphiloch.	ἐν ᾧ εὕρω,	ἐν τούτῳ καὶ κρινῶ.
Nilus.	οἷον εὕρω σε,	τοιοῦτόν σε κρινῶ.
Basilius.	οἷον εὕρω σε,	τοιοῦτόν σε κρινῶ.
Hieron.	unumquemque judicat, sicut	invenerit.
Theod. Stud.	ubi te inveniam,	illic te judicabo.
	c. αἱρεῖν.	
Joann. Geom.	ἔνθα σ' ἕλω,	κεῖθί σε καὶ κρινέω.

Man hat dieses Logion lediglich auf alttestamentliche Aussprüche zurückführen wollen. Auch giebt es in der That eine Anzahl alttestamentlicher Anklänge an dasselbe, namentlich bei Ezechiel. Vgl. LXX: ἕκαστον ἐν ταῖς ὁδοῖς κρινῶ ὑμᾶς Ezech. 33, 20. ἕκαστον κατὰ τὴν ὁδὸν αὐτοῦ κρινῶ ὑμᾶς Ezech. 18, 30, welche Stellen sich leicht durch andere vermehren lassen wür-

Digitized by Google

den, welche ebenso wie das Logion das *χαίρειν* betonen und eine Anlehnung jenes Logion an die alttestamentliche Schrift offenbaren. Auch kann es desshalb wohl möglich sein, dass manche von den späteren Schriftstellern, welche das Diktum citieren, es nicht mehr für ein Herrenwort, sondern für einen alttestamentlichen prophetischen Ausspruch Jehovahs gehalten haben. Aber das Charakteristische des von Justin ausdrücklich als eines Herrenspruchs (*ὁ ἡμέτερος κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἶπεν*) bezeichneten Logion beruht nicht in der zweiten verallgemeinernden Hälfte, sondern in der ersten *ἐν ᾧ ὑμᾶς καταλάβω* (= *εὕρω*) umfassenden Hälfte, für welche ein alttestamentlicher Text nicht vorhanden ist. Dass aber dennoch ein hebräischer Quellentext dem Logion zu Grunde liegt, ergiebt sich aus der Leichtigkeit, mit welcher die Varianten auf hebräische Grundworte sich zurückführen lassen. Dies gilt namentlich von dem charakteristischen *καταλαμβάνειν* = *εὑρίσκειν* = *αἱρέειν*, welche drei Varianten in הִשִּׂיג ihren Ursprung haben. Denn dass auch *εὑρίσκειν* als griechische Version von הִשִּׂיג gebräuchlich war, bezeugen die LXX. Vgl. Gen. 44, 6: וַיַּשִּׂגֵם = LXX: *εὑρὼν δὲ αὐτούς*. Lev. 5, 11: וְאִם־לֹא תַשִּׂיג יָדוֹ = LXX: *ἐὰν δὲ μὴ εὑρίσκῃ ἡ χεὶρ αὐτοῦ* u. ö. Aber auch die Varianten: *ἐν οἷς* (Justin.) = *ἐν ᾧ* (Jo. Clim., Elias Cret., Gennad., Amphiloch., Balsamo, Lambecc.) = *ἐφ' οἷς* (Clem. Al., Hippol.) = *ἐφ' ᾧ* (Paulus Phil. 3, 12) = *ἔνθα* (Joann. Geom., Theod. Stud.) erklären sich sämtlich aus בַּאֲשֶׁר als dem gemeinsamen Quellenworte, sowie das im Nachsatze vorauszusetzende בָּזֶה in die Varianten *ἐν τούτοις* = *ἐπὶ τούτοις* = *ἐν τούτῳ* = *ἐν αὐτῷ* = *ἐκεῖ* = *κεῖθι* = illic auseinandergegangen ist. Endlich auch die Variante *οἷον* (Basil., Nilus) lässt sich leicht begreifen, wenn der Übersetzer anstatt בַּאֲשֶׁר vielmehr כַּאֲשֶׁר im Urtexte las, eine Verwechslung zwischen ב und כ, welche sehr nahe liegt und in den Übersetzungen des A. T. häufig vorkommt.

Was nun Paulus anlangt, so kann man aus Phil. 3, 12 ff. und 1. Thess. 5, 4 erkennen,

a. dass er mit Justin die Variante *καταλαμβάνειν* = הִשִּׂיג befolgte,

b. dass er בַּאֲשֶׁר mit *ἐφ' ᾧ* übersetzte.

Digitized by Google

c. dass er den ursprünglich eschatologischen Zusammenhang des Logion, wie 1. Thess. 5, 4 zeigt, wohl kannte.

d. dass er aber auch in tiefsinniger Weise dem Logion eine neue Wendung gab, in einem solchen Zusammenhang der Gedanken, wonach derjenige, den dort am Tage des Gerichts der Herr für die Seligkeit ergreifen soll, schon in der Gnadenzeit durch den Glauben von dem Herrn ergriffen worden sein (*κατελήφθην*), aber auch durch die Heiligung seinerseits streben (*διώκειν*) muss, den Herrn immer besser zu ergreifen, um zuletzt das *βραβεῖον τῆς ἄνω κλήσεως τοῦ θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* zu erlangen. Man vgl. 1. Thess. 5, 4: *ἵνα ἡ ἡμέρα ὑμᾶς ὡς κλέπτης καταλάβῃ*. Phil. 3, 12: *οὐχ ὅτι ἤδη ἔλαβον ἢ ἤδη τετελείωμαι, διώκω δὲ εἰ καταλάβω, ἐφ' ᾧ καὶ κατελήφθην ὑπὸ Χριστοῦ Ἰησοῦ*. v. 13: *ἀδελφοί, ἐγὼ ἐμαυτὸν οὔπω λογίζομαι κατειληφέναι — — διώκω εἰς βραβεῖον κτλ.* Wortspielartig giebt der Apostel dem Stichworte des Herrn immer wieder eine neue Wendung, wie man solches auch bei andern Herrensprüchen beobachten kann. Vgl. z. B. 2. Cor. 13, 5—7: (*δόκιμος ἀδόκιμος*) Anm. 26, ferner 2. Cor. 1, 17—20 (*ναί, ναί*) verglichen mit Mt. 5, 37.

Schliesslich ist noch auf den eigenthümlichen Zusatz hinzuweisen bei Hippolyt: *παρ' ἕκαστον βοᾷ τὸ τέλος*, welcher Zusatz — wie bisher noch von Niemandem hervorgehoben worden zu sein scheint — mit einigen Varianten bei Clemens Al. (*καὶ παρ' ἕκαστα βοᾷ τὸ τέλος πάντων*) sich findet, also entweder auf eine Abhängigkeit des Hippolyt von Clemens Alexandrinus, oder auf eine Abhängigkeit beider von einer älteren Quelle hinweist. Vgl. den Nachtrag in § 11.

Logion 40.

(Phil. 3. 20.)

Da, wo Justin den Zusammenhang zwischen des Herrn Auferstehung und seiner *ἀνάληψις εἰς τὸν οὐρανόν* aus seiner guten Evangelienquelle darlegt, nämlich in dem Fragmente de resurrectione. fügt er, sichtlich aus derselben Quelle, ein Logion ein. welches auch schon Paulus benützt hat. Der Context lautet

Digitized by Google

folgendermassen: de resurr. 9. p. 594 D. E.: *καὶ ἔφαγε κηρίον καὶ ἰχθύν. καὶ οὕτως ἐπιδείξας αὐτοῖς ὅτι ἀληθῶς σαρκὸς ἀνάστασίς ἐστι, βουλόμενος ἐπιδεῖξαι καὶ τοῦτο — καθὼς εἴρηκεν ἐν οὐρανῷ τὴν κατοίκησιν ἡμῶν ὑπάρχειν — ὅτι οὐκ ἀδύνατον καὶ σαρκὶ εἰς οὐρανὸν ἀνελθεῖν, ἀνελήφθη βλεπόντων αὐτῶν εἰς τὸν οὐρανόν, ὡς ἦν ἐν τῇ σαρκί.*

Für die unbedingte Authenticität dieses Logion spricht:

1. eine so gute Autorität wie Justin und seine Evangelienquellen [1]),
2. die Benützung des Logion bereits durch Paulus, Phil. 3, 20: *ἡμῶν γὰρ πολίτευμα ἐν οὐρανῷ ὑπάρχει.*
3. das Vorhandensein der Übersetzungsvarianten: *πολίτευμα = κατοίκησις*, welche auf einen hebräischen Quellentext bestimmt hinweisen, endlich
4. die Sachparallelen: Ebr. 13, 14. Joh. 14, 2.

Übrigens scheint in den Fragmentis apostolorum ed. a Steph. Praetorio (bei Fabricius Cod. Apocr. N. T. II, p. 617) eine dritte Übersetzungsvariante nachzuklingen: Nostra possessio est in coelo. Am besten würden alle drei Varianten *πολίτευμα = κατοίκησις* = possessio nach dem Sprachgebrauch der LXX auf אֲחֻזָּה zurückzuführen sein.

Sinn und Geist dieses Logion trägt unverkennbar den Stempel dessen, von dem Origenes so schön sagt: *ὁ ἔτι ὢν ἐπὶ γῆς, πολίτευμα ἔχων ἐν οὐρανοῖς.* Orig. de orat. lib. c. 26.

Logion 41.

(Col. 3, 1. 2.

Es ist ein sehr gut (von Clemens Al., Origenes und Eusebius) beglaubigtes Herrenwort, welches in seinen Textbestandtheilen nachstehend wiedergegeben ist. Kann man bei Clemens Al. in

1) Für die Echtheit der Justinischen Fragmente de resurrectione geben gerade die darin enthaltenen Evangeliencitate, welche vollständig mit den übrigen Evangeliencitaten der Justinischen Schriften harmonieren, unwiderlegliches Zeugniss, während die notorisch unechten Schriften, die Justin beigelegt worden sind, von vorcanonischen Evangelientexten Nichts verspüren lassen, vielmehr schon die Abschliessung des Canons und die Geltung der canonischen Texte voraussetzen.

Digitized by Google

der abgeblassten Citationsformel *φησί* die Qualität eines Herrenwortes nicht erkennen, so betont Origenes um so bestimmter die Herkunft des Logion aus des Herrn Mund (*ὁ σωτὴρ — φησίν*), und mit ihm stimmt Eusebius überein in einem Citate, dessen Notierung Lardner zu verdanken ist. Derselbe sagt (II, 4, 2. S. 761) darüber in der deutschen Übersetzung: „Diese besondere Anführung desselben (Ausspruchs) ist weder in des Grabe noch in anderen Sammlungen solcher Dinge eingezeiget; welches auch nicht hat geschehen können, weil diese Auslegung des Eusebius (zu den Psalmen) erst kürzlich ans Licht getreten ist". Aber nach Lardner ist das Eusebius-Citat in den Agrapha-Sammlungen, welche in grosser Abhängigkeit von einander stehen, nicht wieder zu finden. Um so wichtiger aber ist es, dasselbe nicht in Vergessenheit gerathen zu lassen, weil dadurch die Qualität des Logion als Herrenwort (*καὶ ὁ σωτὴρ ἐδίδασκεν λέγων*) auf das Bestimmteste in Übereinstimmung mit Origenes bezeugt wird

Der Context des Logion, welcher nur die untergeordnete Variante *αἰτεῖσθαι* (Clem. Al.) = *αἰτεῖν* (Orig., Eus.) erkennen lässt, zerfällt in zwei Glieder, von denen das erste durch Clemens, Origenes, Eusebius gemeinsam vertreten ist, während wir das zweite lediglich dem Origenes verdanken, welcher es aber in dreimaliger Citation mit identischen Texten und in einigen Anspielungen beglaubigt. Man vgl.

Erste Hälfte.

Clem. Al.	*αἰτεῖσθε τὰ μεγάλα, καὶ τὰ μικρὰ ὑμῖν προστεθήσεται.*
Orig.	*αἰτεῖτε τὰ μεγάλα, καὶ τὰ μικρὰ ὑμῖν προστεθήσεται.*
Euseb.	*αἰτεῖτε τὰ μεγάλα, καὶ τὰ μικρὰ προστεθήσεται ὑμῖν.*

Zweite Hälfte.

Orig. I. 197. *καὶ αἰτεῖτε τὰ ἐπουράνια, καὶ τὰ ἐπίγεια ὑμῖν προστεθήσεται.*

Orig. II, 219. *καὶ αἰτεῖτε τὰ ἐπουράνια, καὶ τὰ ἐπίγεια ὑμῖν προστεθήσεται.*

Orig. II, 560. *αἰτεῖτε τὰ ἐπουράνια, καὶ τὰ ἐπίγεια προστεθήσεται ὑμῖν.*

In der Exegese dazu erklärt Origenes ausdrücklich *τὰ μικρὰ* als *τὰ ἐπίγεια* = *τὰ περὶ τὸν βίον* = *τὰ αἰσθητά*, dagegen *τὰ μεγάλα* als *τὰ ἐπουράνια* = *τὰ θεῖα* = *τὴν βασιλείαν τῶν οὐρα-*

Digitized by Google

νῶν καὶ τὴν δικαιοσύνην. Origenes geht dabei zu der Behauptung fort, dass der Herr die Bitte um das Kleine und Irdische (*ἡ περὶ τῶν ἐπιγείων καὶ μικρῶν αἴτησις*) verboten (*ἦν ἀπαγορεύων*) habe, dass, wer Kleines und Irdisches von dem Herrn erbitte, ungehorsam sei gegen Jesu Gebot (*παρακούει τοῦ ἐντειλαμένου ἐπουράνια καὶ μεγάλα αἰτεῖν*), und dass dementsprechend Gott die Bitte um das Kleine und Irdische gar nicht erhöre (*τοῦ μηδὲν ἐπίγειον μηδὲ μικρὸν χαρίζεσθαι ἐπισταμένου θεοῦ*) — eine Auslegung, welche eine einseitige und spiritualistische Überbietung des Herrenwortes in sich schliesst, da doch dasselbe weder ein Verbot der Bitte in Betreff der *τὰ ἐπίγεια*, noch eine versagte Erhörung solcher Bitten in sich schliesst, vielmehr ja der Herr selbst in der vierten Bitte des Herrengebets eine *αἴτησις περὶ τῶν ἐπιγείων* den Seinen in den Mund gelegt hat. Im Übrigen aber entspricht das Herrenwort in seiner reinen Durchsichtigkeit den schönsten der synoptischen Herrensprüche. Vgl. namentlich zu dem zweimaligen *προστεθήσεται ὑμῖν* Mt. 25, 29 = Mt. 13, 12 = Mc. 4, 25 = Lc. 8, 18 = Lc. 19, 26: *τῷ γὰρ ἔχοντι παντὶ δοθήσεται καὶ περισσευθήσεται*, für welches letztere Wort *περισσευθήσεται* Clemens Al. Strom. VII, 10, 55. p. 865 und Origenes in Joann. XXXII, 6 *προστεθήσεται*, Cod. Cantabr. aber zu Lc. 19, 26 *προστίθεται* bieten, — ferner Mt. 6, 33 = Lc. 12, 31: *ζητεῖτε δὲ πρῶτον τὴν βασιλείαν καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ, καὶ ταῦτα πάντα προστεθήσεται ὑμῖν*. Die von mancher Seite ausgesprochene Meinung, als ob das Logion nur eine Epexegese von diesem canonischen Herrenspruch sei, ist von vornherein hinfällig für den, welcher die von Origenes zu dem aussercanonischen Logion gegebenen Epexegesen kennt und dabei erwägt, dass diese origenistische spiritualistische Auslegung des *ἄγραφον* gerade dem canonischen Herrenspruch Mt. 6, 33 mit seinem *πρῶτον* direkt widerspricht — ganz abgesehen noch von der Exaktität der Citate bei Clemens, Origenes und Eusebius. Den Gegensatz von *ἐπίγεια* und *ἐπουράνια* — wenngleich in anderem Zusammenhang — vertritt auch das johanneische Evangelium Joh. 3, 12. Ferner hat man sich an den Ausdruck: *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* — Eph. 1, 3 — zu erinnern. Vor allen Dingen aber ist dieses Logion mit dem im zweiten Clemensbriefe (und Irenäus) aufbewahrten: *εἰ τὸ*

Digitized by Google

μικρὸν οὐκ ἐτηρήσατε, τὸ μέγα τίς ὑμῖν δώσει; (vgl. Anm. 7) so nahe verwandt, dass man das letztere als die negative Ergänzung zu dem ersten: αἰτεῖτε τὰ μεγάλα, καὶ τὰ μικρὰ προστεθήσεται ὑμῖν — betrachten kann.

Die paulinischen Anklänge an dieses Logion treten ganz besonders Col. 3, 1. 2: τὰ ἄνω ζητεῖτε —, τὰ ἄνω φρονεῖτε, μὴ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, namentlich wenn man die Parallele bei Ephraem p. 198, 32: μὴ μεριμνᾶτε παντελῶς ἐπὶ γῆς, εἶπεν ἡμῖν ὁ κύριος herbeizieht und μεριμνᾶν = αἰτεῖν = ζητεῖν (Col. 3, 1) als Varianten von בִּקֵּשׁ betrachtet, auch erwägt, dass ἐπίγειος im Hebräischen nicht anders als אֲשֶׁר בָּאָרֶץ gelautet haben kann, wozu man die Varianten ἐπὶ τῆς γῆς (Mt. 6, 19) = ἐπίγειος (Hom. Clem. p. 42, 23) und ἐν οὐρανῷ (Mt. 6, 20) = οὐράνιος (Const. p. 64. 2) vergleiche.

Logion 42.

(1. Thess. 3, 5.)

[Westcott p. 457.]

Die clementinischen Homilien geben unter Berufung auf ihre, auch hier mit dem Namen αἱ γραφαί bezeichnete, gute Evangelienquelle ein Herrenwort mit folgendem Context: Hom. Clem. III. 55. p. 51. 20 τοῖς δὲ οἰομένοις, ὅτι ὁ θεὸς πειράζει, ὡς αἱ γραφαὶ λέγουσιν, ἔφη· ὁ πονηρός ἐστιν ὁ πειράζων. Es ist nicht abzusehen, weshalb Westcott dieses Agraphon für unecht erklärt. Die canonische Parallele 1. Thess. 3, 5 μή πως ἐπείρασεν ὑμᾶς ὁ πειράζων, die ganze, dem synoptischen Stil entsprechende Ausdrucksweise und der tendenzlose, aber den Herrenworten durchaus conforme Inhalt lassen dieses durch die Clementinen aufs Beste beglaubigte Logion als durchaus authentisch erscheinen.

Logion 43.

(1. Thess. 5, 21. 22.)

[Cotelerius ad Const. app. II, 36. Valesius in Not. ad Euseb. H.E. VII. 7. Usserius Prolegg. ad S. Ignatii epistolas c. 8. § 7. Grabe I. p. 13. 14. 326. Fabricius I. p. 330. III. p. 524. Lardner II. 2. p. 355 ff. Körner p. 23 ff. Hofmann p. 321. Anger

Digitized by Google

p. 274. XLIII. Hilgenfeld p. 16. 26. Westcott p. 454. Hänsel. Über die richtige Auffassung der Worte Pauli 1. Thess. 5, 21 f. durch Berücksichtigung eines Ausspruchs, der unserm Herrn zugeschrieben wird: *γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται.* Theol. Studien und Kritiken 1836. S. 170 ff. Resch, Miscellen zur neutestamentlichen Schriftforschung V. Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben. 1888. Heft IV. S. 177—186.]

In § 9 unter Logion 42, 1—69 ist ein Verzeichniss der auf dieses Logion bezüglichen Parallelcitate gegeben, wie es noch nirgends, auch in der in dem Literaturverzeichnisse zuletzt erwähnten Abhandlung nicht, zu finden ist. Man ersieht daraus ein ausgedehntes Ausbreitungsgebiet dieses Logion in der patristischen Literatur und eine merkwürdige Übereinstimmung der patristischen Autoren in der Auslegung und Anwendung desselben.

Bisher war das Logion vorzugsweise nur in der abgekürzten Gestalt: *γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται* bekannt, ohne jeden weiteren Zusatz. Auch Hilgenfeld und Westcott geben das Logion in dieser unvollständigen Fassung. Die in dem Literaturverzeichnisse zuletzt erwähnte Abhandlung führt zum ersten Male 7 Citate vor, in denen das Herrenwort nach seiner vollständigen Fassung erscheint, während 11 Citate es in abgekürzter Form enthalten. Es stellt sich aber bei genauer Vergleichung sämmtlicher Citate heraus, dass nicht weniger als 17 Citate mit der vollständigen Fassung und nur 9 Citate mit der abgekürzten Gestalt des Logion, ausserdem 11 Citate ebenfalls mit vollständigem Texte, aber in Verbindung oder in Identifikation mit 1. Thess. 5, 21. 22 vorhanden, und dass in den bisherigen Agrapha-Verzeichnissen die Citate meist nur aus Cotelerius, Grabe, Fabricius u. s. w. ohne erneute Revision und Verifikation derselben, ohne Vergleichung der Contexte in den Ausgaben der patristischen Autoren herübergenommen, ja z. Th. mit eingeschlichenen Druckfehlern fortgepflanzt worden sind.

Zu den merkwürdigsten Erscheinungen in der patristischen Agrapha-Literatur gehört es ohne Zweifel, dass dieses Herrenwort in seiner vollständigen Gestalt nicht weniger als viermal, nämlich dreimal von Cyrillus Alex. mit dreimaliger ausdrücklicher Nennung des Apostels Paulus (*ὁ μακάριος Παῦλός φησι — τοῦ Παύλου λέγοντος — ἡμᾶς ὁ μακάριος Παῦλος καθαθη-*

Digitized by Google

γει λέγων) und einmal von Dionysius Alex. bei Euseb. (*ἀποστολικῇ φωνῇ — τῇ λεγούσῃ*) als canonisch-apostolisches Wort aufgeführt wird, — eine Erscheinung, die nur durch die Annahme ihre Erklärung findet, dass in den alten Handschriften da, wo Paulus die zweite Hälfte des Logion verwendet und dasselbe 1. Thess. 5, 21. 22 eingewoben hat, der vervollständigte Wortlaut des Herrenwortes als Glosse auf dem Rande beigefügt gewesen ist. Es erklärt diese Annahme zugleich die sonstige weite Verbreitung des Logion auch bei denjenigen Schriftstellern, welchen eine Kenntniss und Benützung der vorcanonischen Urschrift selbst, der letzten Quelle des Logion, in keinem Falle offen stand.

Dass die Abstammung des Logion nicht blos im Allgemeinen aus Jesu Munde, sondern speciell aus einer schriftlichen Evangelienquelle noch lange in der alten Kirche bekannt war, zeigen die Citationsformeln. Man vergleiche:

a. als Jesu Wort: quod ait (sc. Christus) 3 (Orig.), *εὐλόγως ὁ διδάσκαλος ἡμῶν ἔλεγεν* 18 (Hom.), *ἐν τῷ φῆναι* 19 (Hom.), *οὕτως γὰρ εἶπεν* 20 (Hom.), *τὸν σωτῆρα εἰρηκέναι τό* 26 (Vita Synclet.), Salvatoris verba dicentis 30 (Hieron.), *παρεγγυῶσιν ἡμῖν ὅ τε Χριστὸς καὶ ὁ τούτου ἀπόστολος* 32 (Socr.);

b. *εἴρηται*: 21 (Didasc.), 22 (Const.);

c. *ἐντολή*, mandatum, praeceptum: illud mandatum 3 (Orig.), istud mandatum 4 (Pamphilus), secundum praeceptum domini 24 (Cassian.), *τὴν ἐντολὴν Ἰησοῦ λέγουσαν* 27 (Orig.);

d. *γραφή*: *εἰκότως ἄρα καὶ ἡ γραφὴ παραινεῖ* 1 (Clem. Al.), *κατὰ τὴν γραφὴν* 2 (Orig.), *φησὶν ἡ γραφή* 14 (Palladius);

e. *εὐαγγέλιον*: *ὁ δὲ τῶν ὅλων θεὸς ἐν εὐαγγελίοις φησί* 11 (Caesarius), *οὕτως γὰρ ἔφη ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* 23 (Apelles), secundum illam evangelicam parabolam 25 (Cassian.), evangelicus sermo 63 (Cassian.), evangelicus trapezita 64 (Cassian.);

f. *θεῖος λόγος*: *ὁ θεῖος λόγος παρεγγυᾷ* 16 (Niceph. Call.).

Der ursprünglich hebräische Sprachcharakter, aus welchem das Logion stammt, wird an den zahlreichen Varianten kund, welche sämmtlich als strenge oder freiere Übersetzungsvarianten

Digitized by Google

eines gemeinsamen hebräischen Urtextes sich erklären lassen. Man vergleiche im Nachstehenden die hebräischen Urwörter mit den griechischen und lateinischen Übersetzungsvarianten, wobei die hinzugefügten Zahlen auf die Citate in § 9 Logion 42 verweisen, indem dabei diejenigen Varianten, welche nicht als Übersetzungsvarianten im strengeren Sinne betrachtet werden können, in Klammern gestellt sind:

1. שֻׁלְחָנִים = τραπεζῖται (1. 2. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15b. 16. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 26. 27. 31. 32. 34. 35. 36. 37. 38. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 48. 54. 59. 67. 68) = trapezitae (4. 15a. 24. 25. 28. 29. 33. 60. 61. 62) = ἀργυρονόμοι (17. 52) = ἀργυρογνώμων (56) = ἀργυραμοιβός (41. 42) = nummularius (3. 30. 57. 58. 66. 69) = monetarius (66).
2. יָדִיעַ = δόκιμος (1. 2. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 14. 16. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 26. 27. 31. 32. 35. 36. 37. 43. 44. 46. 48. 52. 54. 68) = probatus (30. 33. 60) = approbatus (66) = probabilis (4. 24. 25. 28. 69) = ἐπιστήμων (17) = φρόνιμος (34) = sapiens (15b) = prudens (15a. 3. 61) = sollers (66) = callidus (62) = [καλός 49. 67 = bonus 57. 58 = εὐφυής 56].
3. בָּחַן = δοκιμάζειν (2. 7. 27. 31. 32. 34. 35. 36. 42. 49. 55. 1. Thess. 5, 21) = probare (3. 28. 29. 30. 33. 51. 61. 62. 63) = examinare (66) = διακρίνειν (11. 13. 41. 42. 43. 46. 59. Ebr. 5, 14) = κρίνειν (52) = discernere (29. 51. 62) = [χωρίζειν 41. 47 = ἀφορίζειν 52 = ἐκλέγεσθαι 9. 16].
4. אָחַז = κατέχειν (1. 2. 5. 6. 7. 8. 16. 27. 31. 32. 34. 36. 55. 1. Thess. 5, 21) = tenere (3. 29. 30. 33. 51) = retinere (4. 15a) = obtinere (28) = αἱρεῖσθαι (16) = δέχεσθαι (13. 56) = suscipere (15b) = οἰκειοῦσθαι (17) = σωρεύειν (12).
5. מָאַס = ἀπέχεσθαι (2. 5. 6. 7. 8. 9. 27. 34. 36. 1. Thess. 5, 22) = abstinere (3. 4. 51) = ἀποδοκιμάζειν (1. 45. 49) = reprobare (30. 64) = ἀποκρίνειν (17) = ἀπεκλέγεσθαι (56) = παραιτεῖσθαι (12) = ῥίπτειν (14) = διαρρίπτειν (16) = ἐκβάλλειν (13) = ejicere (15b) = rejicere (15a).
6. טוֹב = καλόν (1. 2. 5. 7. 8. 9. 27. 31. 32. 34. 36. 56. 1. Thess. 5, 21. Ebr. 5, 14) = ἀγαθόν (16. 49. 52) = bonum (3. 4. 15a. 15b. 28. 29. 30. 33. 51) = δόκιμον (6. 10. 11. 13. 14

17. 38. 39. 40. 41. 47) = probum (60) = *γνήσιον* (12. 13) = verum (29) = *ἀκίβδηλον* (42. 43).

7. רַע = *πονηρόν* (2. 5. 6. 7. 8. 9. 27. 34. 36. 49. 52. 1. Thess. 5, 22) = *κακόν* (Ebr. 5. 14) = *φαῦλον* (17) = *χεῖρον* (16) = malum (3. 4. 15a. 15b. 51) = *κίβδηλον* (11. 12. 13. 14. 38. 39. 40. 41) = *νόθον* (13) = *ἀδόκιμον* (47) = *παράσημον* (10. 13) = adulter (30. 60) = adulterinum (50) = falsum (29).

Hierbei ist zu erkennen, dass in dem unter allen Varianten hervorragenden paulinischen Übersetzungstypus zu dem *πονηρόν* noch das Substantivum *εἶδος* hinzugefügt ist, welches, wie namentlich Hänsel in der oben angeführten Abhandlung nachgewiesen hat, (gleich dem lateinischen species, vgl. die früher im deutschen Sprachgebrauch üblichen Speciesmünzen) sehr häufig in der Bedeutung: „Münzsorte" (= *εἶδος νομίσματος* Hesychius) gebraucht wurde. Bestätigt wird diese Erklärung des paulinischen *εἶδος πονηρόν* durch folgende Parallelen *παράσημον νόμισμα* (10. Cyrill. Alex., 13. Chrysostom.), = *τὰ φαῦλα τῶν νομισμάτων* (17. Const.) = *κίβδηλον νόμισμα* (41. Clem. Al.) = nummus adulter (30. 60. Hieron.) = pecunia adulterina (50 Orig.) = *παραχάραγμα* (42. 43. Clem. Al., 65 Vita Synclet.) = paracharagmum (64. Cassian).

Nach alledem steht es ausser Zweifel, dass das paulinische *εἶδος πονηρόν* nur in Verbindung mit dem aus dem Urevangelium stammenden Gleichnissworte von den *δόκιμοι τραπεζῖται* recht verstanden und ausgelegt werden kann, indem Paulus die zweite Hälfte jenes Herrenwortes seinem ersten Briefe an die Thessalonicher einverleibt hat[1]), und zwar nach einer Version des hebräischen Urtextes, welche auch später in der Kirche namentlich bei den Alexandrinern (Clemens, Origenes, Dionysius, Cyrillus, auch Pamphilus gehört hierher) noch lange bekannt war, so sehr, dass mehrere der Alexandriner das ganze Herrenwort mit dem paulinischen Texte 1. Thess. 5. 21. 22 wiederholt identificieren konnten.

Aber auch der Verfasser des Hebräerbriefs hat das Logion gekannt und benützt, jedoch nach einer von der paulinischen ab-

1) Kurz vorher, nämlich 1. Thess. 5, 19: *τὸ πνεῦμα μὴ σβέννυτε* — ging die Bezugnahme auf ein anderes Herrenwort. Vgl. Logion 36a.

weichenden Version. Man vergleiche die beiden canonischen Bezugnahmen auf das Logion:

Ebr. 5, 14:	1. Thess. 5, 21. 22:
τῶν διὰ τὴν ἕξιν τὰ αἰσθητήρια γεγυμνασμένα ἐχόντων πρὸς διάκρισιν καλοῦ τε καὶ κακοῦ.	*πάντα δὲ δοκιμάζετε, τὸ καλὸν κατέχετε. ἀπὸ παντὸς εἴδους πονηροῦ ἀπέχεσθε.*

Der paulinisch-lucanische Übersetzungstypus unterscheidet sich in der Wiedergabe des Urevangeliums bei dem Urwort בָּחַן auch sonst durch die Variante *δοκιμάζειν* (Lc. 12, 56: *οἴδατε δοκιμάζειν*) von der Version *διακρίνειν* bei dem ersten Evangelisten (Mt. 16, 3: *γινώσκετε διακρίνειν*), so dass hier zugleich der Beweis für die Benützung der nichtpaulinischen Version des Urevangeliums durch den Autor des Hebräerbriefes und damit für die Verschiedenheit dieses Autors von Paulus in exakter Weise zu Tage tritt. Denn dass der Verfasser des Hebräerbriefes wirklich jenes Herrenwort im Sinne gehabt hat, beweist die von ihm gegebene Umschreibung der *δοκίμων τραπεζιτῶν* als der *τῶν διὰ τὴν ἕξιν τὰ αἰσθητήρια γεγυμνασμένα ἐχόντων*. Eine treffendere Bezeichnung der Geldwechsler konnte nicht gegeben werden, da bei der Unterscheidung der Münzen und Ausscheidung der unechten Münzen die durch Übung und Gewohnheit (*διὰ τὴν ἕξιν*) geschärften Gefühlsorgane (*τὰ αἰσθητήρια γεγυμνασμένα*) die entscheidende Rolle spielen. Damit wird es auch klar, dass für anscheinend so weit auseinander liegende Varianten *δόκιμοι, φρόνιμοι, ἐπιστήμονες* mit ihren lateinischen Ausläufern probatus, probabilis. — prudens, sapiens, sollers, callidus יָדוּעַ das hebräische Urwort gewesen ist, sofern dasselbe beide Hauptbedeutungen: *δόκιμος*, probatus und *ἐπιστήμων*, prudens wie das deutsche Wort: „erfahren" in sich vereinigt. (Vgl. Deut. 1, 15: אֲנָשִׁים חֲכָמִים וִידֻעִים = LXX: *ἄνδρας σοφοὺς καὶ ἐπιστήμονας.*)

Hiernach lässt sich der hebräische Urtext leicht construieren und mit den verschiedenen Übersetzungen sich ausgleichen.

Hebr. Urtext.	Paulinischer Übersetzungstypus.	Andere Übersetzungen.
הֱיוּ שֻׁלְחָנִים יְדוּעִים	*γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται.*	*γίνεσθε ἀργυρονόμοι ἐπιστήμονες (φρόνιμοι)*
אֶת־הַכֹּל בְּחָנוּ	*πάντα δοκιμάζετε*	*πάντα διακρίνετε*

Digitized by Google

Hebr. Urtext.	Paulinischer Übersetzungstypus.	Andere Übersetzungen.
אֶת־הַטּוֹב אֱחֹזוּ:	*τὸ καλὸν κατέχετε*	*τὸ δόκιμον κατέχετε*
אֶת־הָרָע מְאָסוּ:	*ἀπὸ παντὸς εἴδους πονηροῦ ἀπέχεσθε*	*τὸ κακὸν (ἀδόκιμον, κίβδηλον) ἐκβάλλετε.*

Die Exegese aber dieses Logion liegt nun offen zu Tage. In der Gleichnissrede des Herrn (evangelica parabola, wie Cassian es ausdrückt) ruht das tertium comparationis nicht auf der Verzinsung der den Geldwechslern anvertrauten Gelder, sondern lediglich in der Unterscheidung und Scheidung der echten von den gefälschten Münzen, — einer Fähigkeit, welche erst durch Übung und Erfahrung gewonnen werden kann. Daher ist das Gleichniss insbesondere für die *τέλειοι* (Ebr. 5, 14) = *οἱ δόκιμοι* (Clem. Al. p. 887) = *οἱ δυνατώτεροι* (Euseb. H. E. p. 251) = *οἱ καρδίαν διηρθρωμένην ἔχοντες* = *οἱ εἰς πίστιν ἀφικόμενοι* (Clem. Al. p. 887) = *οἱ διὰ τὴν ἕξιν τὰ αἰσθητήρια γεγυμνασμένα ἔχοντες* (Ebr. 5, 14) bestimmt, und von den patristischen Autoren mit Recht namentlich auch auf die Unterscheidung der echten und guten von den apokryphischen und unter gefälschten Namen auftretenden literärischen Erzeugnissen der ersten christlichen Jahrhunderte angewendet worden. Ist es ja doch die Pflicht der Kritik, welche der Herr seiner gläubigen Gemeinde durch dieses Logion empfohlen hat.

Logion 44.

(2. Thess. 2. 4. 8. 9.)

Die patristischen Citate über den Antichrist verlangen eine besondere Untersuchung und Vergleichung mit den parallelen canonischen Aussagen, welche Untersuchung hier zu weit führen würde. Es sei nur das Folgende angemerkt. Dass über die Erscheinung des Antichrists ein Herrenwort vorhanden gewesen ist, sagen die Clementinischen Homilien ausdrücklich: *ὡς ὁ ἀληθὴς ἡμῖν προφήτης εἴρηκεν.* An den Übersetzungsvarianten: *κοσμοπλάνος* = *ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην*[1] = הַמַּתְעָה תֵּבֵל. *ἄνομος*

1) Apoc. 12. 9. Abgekürzt als *πλάνος* schlechthin in den **Clementinen** — ähnlich wie der *δειπνοκλήτωρ* des Cod. D in dem canonischen Text Lc. 14. 10 schlechtweg *ὁ κεκληκώς* heisst.

Digitized by Google

= ἀσεβής = רָשָׁע, ἀναλίσκειν = ἀναιρεῖν = ἀποκτείνειν = הֵמִית, φανήσεται = ὀφθήσεται — יֵרָאֶה — kann man die wichtigsten Elemente jenes Herrenwortes und zugleich die Anlehnung an Jes. 11, 4: וּבְרוּחַ שְׂפָתָיו יָמִית רָשָׁע = LXX: καὶ ἐν πνεύματι διὰ χειλέων ἀνελεῖ ἀσεβῆ — deutlich erkennen. Aus der Fassung, mit welcher Origenes den Text von Mt. 24, 24 wiedergiebt, wird es wahrscheinlich, dass, während die Verse Mt. 24, 11 und 24 in ihrer jetzigen canonischen Fassung fast identisch lauten, ursprünglich v. 11 von den falschen Propheten als den Vorläufern des Antichrists (den τῆς πλάνης κήρυκες, wie die Homilien sagen), sowie von den daraus hervorgehenden Häresen und Kirchenspaltungen (vgl. Anm. 21), v. 24 aber von dem Antichrist selbst gehandelt haben, den die Clementinen ἕνα τὸν τῆς κακίας ἡγεμόνα nennen, und der in dem Origenes-Citate (Opp. III. p. 143) prägnant erscheint: καὶ ποιήσει σημεῖα καὶ τέρατα ὁ ἐλευσόμενος, ὥστε ἀποπλανᾶσθαι, εἰ δυνατόν, καὶ τοὺς ἐκλεκτούς.

Man vergleiche noch über den Antichrist de Lagarde, Reliquiae jur. eccl. *Βιβλίον Κλήμεντος πρῶτον τὸ καλούμενον διαθήκη τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ· οἱ λόγοι οὓς μετὰ τὸ ἀναστῆναι αὐτὸν ἐκ νεκρῶν ἐλάλησε τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ.* Da heisst es unter *θ. περὶ τῆς παρουσίας τοῦ διαβόλου* p. 82, 39 ff. *τότε ἐλεύσεται ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας ὁ ἀντίπαλος ὑψούμενος καὶ ἐπαιρόμενος, ποιῶν σημεῖα καὶ δυνάμεις πολλὰς πρὸς τὸ πλανῆσαι ὅλην τὴν γῆν, καὶ ἐνδυναμωθήσεται τοὺς χρόνους τοὺς ἁγίους μου. μακάριοι οἱ ὑπομένοντες ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις, οὐαὶ δὲ ἔσται τοῖς πλανωμένοις.* Die Verwandtschaft mit dem Origenestext, mit den Aussagen bei Paulus, in der Apokalypse, in der *Διδαχή*, in den Clementinen und Constitutionen lässt auch in dieser Schilderung die Grundlage eines gemeinsamen Quellentextes bezüglich des Antichrists wahrscheinlich werden.

Logion 45.

(2. Thess. 3, 10.)

In einem von der canonischen Fassung 2. Thess. 3, 10 wesentlich abweichenden Texte citiert der Verfasser der Pseudo-Ignatianen in enger Verbindung mit dem alttestamentlichen Worte

Digitized by Google

Gen. 3, 19: ἐν ἱδρῶτι γὰρ τοῦ προσώπου σου φάγῃ τὸν ἄρτον σου — das Logion: ὁ μὴ ἐργαζόμενος γὰρ μὴ ἐσθιέτω — mit der Citationsformel: φασὶ γὰρ τὰ λόγια. Mithin scheint er dieses Citat aus der von ihm so häufig benutzten und auch sonst noch einmal[1]) ausdrücklich mit φασὶ γὰρ τὰ λόγια citierten aussercanonischen, bezw. vorcanonischen Evangelienquelle als ein Logion des Herrn geschöpft zu haben. Für die Richtigkeit dieser Annahme sprechen noch mehrere Umstände:

a. dass Paulus kurz darauf, nachdem er das Logion 2. Thess. 3, 10 erwähnt hat, v. 12 auf den Herrn sich berufend sagt: παραγγέλλομεν καὶ παρακαλοῦμεν ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ, ἵνα μετὰ ἡσυχίας ἐργαζόμενοι τὸν ἑαυτῶν ἄρτον ἐσθίωσιν —, verglichen mit v. 10: ὅτε ἦμεν πρὸς ὑμᾶς τοῦτο παρηγγέλλομεν ὑμῖν, ὅτι εἴ τις οὐ θέλει ἐργάζεσθαι, μηδὲ ἐσθιέτω.

b. die durchgehende Abweichung der patristischen Parallel-Citate von dem paulinisch-canonischen Texte und das Zusammentreffen dieser aussercanonischen Texte in der Weglassung des paulinischen οὐ θέλει, auch da, wo das Wort als apostolisches ausdrücklich citiert wird, wie Epiph. Haer. LXVI, 53. p. 665: ὁ μὴ ἐργαζόμενος μηδὲ ἐσθιέτω und Epiph. Haer. LXXX, 4. p. 1070: ὁ μὴ ἐργαζόμενος μηδὲ ἐσθιέτω.

(Man vgl. dazu das oben unter No. 43 Gesagte, wonach das Herrenwort von den δόκιμοι τραπεζῖται von zwei patristischen Autoren irrthümlicher Weise als paulinisch-apostolisches Wort citiert worden ist.)

c. die Verwandtschaft des Participiums ἐργαζόμενος mit dem Text des Cod. Cantabr. (unter Logion 27): θεασάμενός τινα ἐργαζόμενον, und dem von Epiphanius citierten Logion (3): ἀρκετὸν τῷ ἐργαζομένῳ ἡ τροφὴ αὐτοῦ.

d. die Anlehnung an das alttestamentliche Logion Gen. 3, 19, welches den neutestamentlichen Herrenreden besonders congenial ist und welches auch 2. Thess. 3, 8: ἄρτον ἐφάγομεν — ἐν κόπῳ καὶ μόχθῳ νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἐργαζόμενοι, mithin unmittelbar vor dem Herrenwort 2. Thess. 3, 10, deutlich anklingt.

1) Nämlich bei dem Berichte über die ἀνάληψις. Pseudo-Ign. Smyrn. III, p. 244, 28.

Digitized by Google

Besonders bemerkenswerth ist noch der Text des Macarius, welcher das paulinische Wort mit der charakteristischen Variante ἀργός (= μὴ ἐργαζόμενος) und mit dem Zusatze: τοὺς δὲ ἀργοὺς καὶ ὁ θεὸς μισεῖ citiert, deshalb bemerkenswerth, weil er ausdrücklich den Apostel redend einführt (εἴρηκε γάρ) und fortfährt: καὶ ἀλλαχοῦ· τοὺς δὲ ἀργοὺς καὶ ὁ θεὸς μισεῖ, während doch dieser Zusatz in keiner apostolischen Schrift sich findet. Dagegen lesen wir diesen Zusatz mit der Ergänzung ὁ κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν sowohl in der Didascalia als in den Constitutionen in unmittelbarer Fortsetzung des Contextes: εἰ δέ τις μὴ ἐργάζηται, οὗτος παρ' ὑμῖν μηδὲ ἐσθιέτω. Es bleibt kaum eine andere Annahme übrig, als dass in einer aussercanonischen Quelle dieser gesammte Context vorhanden gewesen ist, dass Macarius, sowie der Verfasser der Didascalia und der Constitutionen, denselben gekannt und dass Macarius, infolge einer ähnlichen Verwechselung, wie sie bei Cyrillus Alex. und Dionysius in Betreff des Logion von den δόκιμοι τραπεζῖται wahrzunehmen ist, den ganzen Context als apostolisch mit citiert hat, während Paulus 2. Thess. 3, 10 nur die eine Hälfte desselben aufgenommen hat. Zu dem τοὺς δὲ ἀργοὺς καὶ ὁ θεὸς μισεῖ sind noch die synoptischen Parallelen Mt. 20, 3: εἶδεν ἄλλους ἑστῶτας ἐν τῇ ἀγορᾷ ἀργούς und v. 6 τί ὧδε ἑστήκατε ὅλην τὴν ἡμέραν ἀργοί — zu vergleichen. Endlich gehört noch hierher der Context der Διδαχή: ἐργαζέσθω καὶ φαγέτω — μὴ ἀργὸς μεθ' ὑμῶν ζήσεται Χριστιανός (Διδ. XII, 3. 4), ein Context, den der Redaktor der Constitutionen im VII. Buche hat fallen lassen, weil er im II. Buch denselben noch besser und vollständiger aus der Didascalia herübergenommen hatte. Aber wie Didasc. II, 62 = Const. II, 62 und bei Macarius l. c., so ist auch in dem Text der Διδαχή das charakteristische ἀργός neben dem ἐργάζεσθαι und φαγεῖν ersichtlich — zum deutlichen Erweis, dass allen diesen Parallelen ein gemeinsamer Urtext zu Grunde liegt.

Sehr nahe verwandt sind übrigens diesem Texte die Logia 9 und 35: ἱδρωσάτω κτλ. (Διδ. I, 6) und οὐαὶ τῷ λαμβάνοντι κτλ. (Διδ. I, 5 = Didasc. IV, 3 = Const. IV, 3). Alle diese Dicta, welche, ganz in Übereinstimmung mit Paulus, die Pflicht der Arbeit und Selbsternährung so bestimmt einschärfen, erscheinen als willkommene ja nothwendige Correlate der zahlreichen andern Herrenworte,

Digitized by Google

welche die Pflicht des Gebens so stark betonen. Erst durch diese Correlate wird, wie bereits früher bemerkt wurde, die dort scheinbar hervortretende Einseitigkeit überwunden.

Logion 46.
(1. Tim. 5, 22.)

[Grabe I. p. 13. 96. Fabricius I. p. 332. Lardner II, 1. p. 598. Körner p. 13. 14. Hofmann p. 323. Anger p. XXVII. Westcott p. 455.]

In den meisten Agrapha-Verzeichnissen fehlt auch das unter 46 verzeichnete Logion aus dem zweiten Clemensbriefe nicht, obwohl von anderer Seite die Phrase: *ἄρα οὖν τοῦτο λέγει* nicht als Citationsformel, sondern als eine von Seiten des Autors gemachte schlussfolgernde Anwendung betrachtet wird, so dass die darauf folgenden Worte: *τηρήσατε τὴν σάρκα ἁγνὴν καὶ τὴν σφραγῖδα ἄσπιλον, ἵνα τὴν αἰώνιον ζωὴν ἀπολάβωμεν* — als Worte des Autors zu fassen wären. Für letztere Auffassung spricht entschieden der in des Herrn Munde nicht passende Pluralis *ἀπολάβωμεν*. Indess fehlt es nicht an aussercanonischen und innercanonischen Parallelen, welche vielleicht doch auf eine gemeinsame Mutterstelle hinweisen. Ausser dem Makarismus in den Actis Pauli et Theclae: *μακάριοι οἱ ἁγνὴν τὴν σάρκα τηρήσαντες* — finden sich weitere Parallelen zunächst im zweiten Clemensbrief selbst VI, 9. p. 120: *τηρήσωμεν τὸ βάπτισμα ἁγνὸν καὶ ἀμίαντον*, woraus deutlich hervorgeht, dass der Autor unter der *σφραγίς* (wie VII, 6. p. 120: *τηρησάντων τὴν σφραγῖδα*) nach bekanntem altkirchlichen (schon Apoc. 7, 2 ff. Eph. 1, 13: 4, 30 angewendeten) Sprachgebrauche *τὸ βάπτισμα* verstanden wissen will: ferner Herm. Mand. IV, 1. p. 76: *φυλάσσειν* (*τηρεῖν* = שָׁמַר) *τὴν ἁγνείαν*, Mand IV, 4, 3. p. 84, 9: *τήρει οὖν τὴν ἁγνείαν*. 2. Cor. 11, 2: *παρθένον ἁγνὴν παραστῆσαι τῷ Χριστῷ*. Eph. 5, 27: *μὴ ἔχουσαν σπῖλον*. 1. Tim. 6, 14: *τηρῆσαί σε τὴν ἐντολὴν ἄσπιλον*. 1. Tim. 5, 22: *σεαυτὸν ἁγνὸν τήρει*.

Digitized by Google

Logion 47.

(Ebr. 4, 15.)

[Grabe I. p. 14. Fabricius I. p. 329. Körner p. 21. 22. Hofmann p. 319. 320. Anger p. 274. Westcott p. 456.]

Bei diesem von Origenes ganz bestimmt und ohne jegliches Schwanken als Herrenwort bezeichneten Logion hat man bereits wiederholt auf die canonischen Parallelen Mt. 25, 35. 36: *ἠσθένησα κτλ.* und 1. Cor. 9, 22: *ἐγενόμην τοῖς ἀσθενέσιν ἀσθενής, ἵνα τοὺς ἀσθενεῖς κερδήσω* hingewiesen. Aber das sind doch nur Wortparallelen. Eine starke Sinnparallele bietet das von der Ap. KO. aufbewahrte Herrenwort: *τὸ ἀσθενὲς διὰ τοῦ ἰσχυροῦ σωθήσεται*, welches Paulus 1. Cor. 1, 25 ganz im christologischen Sinne verwendet hat. (Vgl. Anm. 15.) Auch andere paulinische Worte, wie Röm. 8, 3: *ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός* und 2. Cor. 13, 4: *ἐσταυρώθη ἐξ ἀσθενείας*, sowie namentlich das *συμπαθῆσαι ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν* des Hebräerbriefes (Ebr. 4, 15) empfangen durch jenes Herrenwort neue Beleuchtung. In einem Citate des Clemens Alexandrinus erscheint, unter Berufung auf das Evangelium, Jesus als *κεκμηκὼς ὁ κάμνων ὑπὲρ ἡμῶν*, wobei *κάμνειν* (Clem.) = *ἀσθενεῖν* (Orig.) auf das hebräische חָלָה zurückzuführen ist. Vgl. Clem. Al. Paed. I, 9, 85. p. 148: *διὰ τοῦτο εἰσάγεται ἐν τῷ εὐαγγελίῳ κεκμηκὼς ὁ κάμνων ὑπὲρ ἡμῶν καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν τὴν ἑαυτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν.* Hiermit ist auch die Anlehnung an das A. T. gegeben: Jes. 53, 4: חֳלָיֵנוּ הוּא נָשָׂא = Mt. 8, 17: *αὐτὸς τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἔλαβεν.* Zu vergleichen ist noch das *καμόντι* Epiph. LXXVII, 7. p. 1002. Ähnlich sagt Hermas Sim. V, 6, 2. p. 154, 10: *καὶ αὐτὸς τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν ἐκαθάρισε πολλὰ κοπιάσας καὶ πολλοὺς κόπους ἠντληκώς.* (Vgl. auch Joh. 4, 38.)

Jedenfalls stimmt auch das Logion, wie so viele Agrapha, vollständig mit den Grundlehren des Paulinismus, und ist, wenn echt, woran nicht zu zweifeln, eine starke Stütze der paulinischen Versöhnungslehre.

Logion 48.

(1. Petr. 3, 9.)

Schon die zweimalige wörtliche Übereinstimmung der Texte in den paulinischen Briefen: Röm. 12, 17: *μηδενὶ κακὸν ἀντὶ*

κακοῦ ἀποδιδόντες = 1. Thess. 5, 15: *ὁρᾶτε, μή τις κακὸν ἀντὶ κακοῦ τινι ἀποδῷ* — sowie das Hinzutreten des petrinischen Textes 1. Petr. 3, 9: *μὴ ἀποδιδόντες κακὸν ἀντὶ κακοῦ* —, sodann der charakteristische Ausdruck der Gedanken, welcher lebhaft an die Bergpredigt (vgl. namentlich Mt. 5, 38—42 = Lc. 6, 27—30) erinnert, führt auf die Vermuthung eines dahinter liegenden gemeinsamen Quellenwortes. In den Actis Philippi nun wird dieses Wort ausdrücklich als *ἐντολή μου*, als ein Ausspruch des dort redend eingeführten Herrn, bezeichnet. Wenn ferner Petrus zu dem *μὴ ἀποδιδόντες κακὸν ἀντὶ κακοῦ* als erstem Gliede noch ein zweites Glied: *ἢ λοιδορίαν ἀντὶ λοιδορίας* hinzufügt, so ist zu beachten, dass er diesen Text wesentlich auch schon 1. Petr. 2, 23: *λοιδορούμενος οὐκ ἀντελοιδόρει* eingeführt hat, und dass ein verwandter Text hervortritt bei Paulus 1. Cor. 4, 12: *λοιδορούμενοι εὐλογοῦμεν* sowie in den Clementinen Hom. III, 19. p. 41, 21: *εὐλόγει τοὺς λοιδοροῦντας* und Hom. XII, 32. p. 132, 3: *ἐχθροὺς ἀγαπᾶν καὶ λοιδοροῦντας εὐλογεῖν, ἔτι μὴν καὶ ὑπὲρ ἐχθρῶν εὔχεσθαι.* Aus letzterer Stelle wie aus 1. Cor. 4, 12 wird es klar, dass es eine Version des hebräischen Urtextes gab, in welcher das *καταρᾶσθαι* in Lc. 6, 28 (= Mt. 5, 44): *εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς* durch ein *λοιδορεῖν* (= קִלֵּל = *καταρᾶσθαι, λοιδορεῖν*) ersetzt war. Und in der That entsprechen beide Übersetzungen auch in den alttestamentlichen Versionen dem Urwort קִלֵּל. Vgl. Ps. 109, 28: יְקַלְלוּ־הֵמָּה וְאַתָּה תְבָרֵךְ = LXX: *καταράσονται αὐτοὶ καὶ σὺ εὐλογήσεις.* Ferner 1. Sam. 17, 43: וַיְקַלֵּל = LXX: *καὶ κατηράσατο*, Symmachus aber *ἐλοιδόρει*: Hiob 3, 1: וַיְקַלֵּל = LXX: *καὶ κατηράσατο*, Symmachus *ἐλοιδόρει.* Von ganz besonderem Interesse sind hierfür die verschiedenen Versionen des Wortes Deut. 21, 23, welches Paulus Gal. 3, 13 auf Christus anwendet, von welchem Dictum es nicht weniger als fünf Versionen giebt (vgl. namentlich Hieronymus, Comment. ad Gal. III, 13. Opp. ed. Bened. IVa. p. 259), nämlich:

Deut. 21, 23: כִּי־קִלְלַת אֱלֹהִים תָּלוּי

Septuaginta: *ὅτι κεκατηραμένος ὑπὸ θεοῦ πᾶς κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου.*

Paulus: *ἐπικατάρατος πᾶς ὁ κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου.*

Aquila, Theodot.: *λοιδορία θεοῦ ὁ κρεμάμενος.*

Digitized by Google

Ebionitae: *οτι υβρις θεοῦ ὁ κρεμάμενος.*
Symmachus: qui propter blasphemiam dei suspensus est.

Durch diese Beispiele ist es klar, dass neben dem ersten Gliede in Lc. 6, 27. 28 = Mt. 5, 44: *ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν* — das andere Glied in doppelter Version: *εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς = τοὺς λοιδοροῦντας ὑμᾶς* — vorhanden gewesen ist. Ursprünglich waren jedoch vier Satzglieder in der Quelle zu lesen, wie man aus der Parallele Mt. 5, 44 deutlich ersehen kann, wo zwar nach den meisten Handschriften nur zwei Glieder hervortreten, aber in nicht weniger wichtigen Codices der Text aus der Quelle auf die ursprünglichen vier Glieder, welche Lucas erhalten hat, restituiert ist. Dabei wird durch die Übersetzungsvarianten der ursprünglich hebräische Charakter des Quellentextes sichtbar, nämlich:

a. אהבו את־איביכם = *ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν* —;
b. היטיבו לשנאיכם = *καλῶς ποιεῖτε τοῖς μισοῦσιν ὑμᾶς* —;
c. ברכו את־מקלליכם = *εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς = τοὺς λοιδοροῦντας ὑμᾶς* (Paulus, Petrus, Hom.);
d. התפללו בעד רדפיכם = *προσεύχεσθε = εὔχεσθε* (Jac., Just., Hom.) *ὑπὲρ τῶν διωκόντων* (Mt., Dial. de recta fide) = *ἐπηρεαζόντων* [1]) (Lc., Clem. Al., Theoph., 1. Petri 3, 16) *ὑμᾶς.*

Diesen vier Gliedern des Hauptspruches folgen nun vier Beispiele nach, von denen der hebräische Urtext ebenfalls in mehrfachen Versionen (z. B. *ῥαπίζειν = τύπτειν* = הכה —, *αἴρειν = λαμβάνειν* = נשא —, *σιαγών = γνάθος* = לחי) vorliegt, von denen aber der Kürze halber im Nachfolgenden nur ein einfacher Text (ohne die Übersetzungsvarianten) gegeben ist. Nämlich:

a. *ὅστις σε ῥαπίσει ἐπὶ τὴν σιαγόνα, πάρεχε καὶ τὴν ἄλλην·*
b. *ἀπὸ τοῦ αἴροντός σου τὸ ἱμάτιον καὶ τὸν χιτῶνα μὴ κωλύσῃς·*
c. *ὅστις σε ἀγγαρεύσει μίλιον ἕν, ὕπαγε μετ' αὐτοῦ δύο·*

---

1) Die Bedeutung des *ἐπηρεάζειν* (= feindselig behandeln) entspricht ganz dem *διώκειν*. Richtig hat daher Salkinson zu Lc. 6, 28 das *ἐπηρεάζειν* mit [illegible] rückübersetzt.

Digitized by Google

d. *τῷ αἰτοῦντί σε δίδου καὶ τὸν θέλοντα ἀπὸ σοῦ δανείσασθαι μὴ ἀποστραφῇς.*

Weiter schliessen sich vier begründende Sätze an diese vier exemplificierenden Worte an:

a. *ἐὰν γὰρ ἀγαπᾶτε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, ποία ὑμῖν χάρις ἐστίν;*
b. *ἐὰν ἀγαθοποιῆτε τοὺς ἀγαθοποιοῦντας ὑμᾶς, τίνα μισθὸν ἕξετε;*
c. *ἐὰν ἀσπάσησθε τοὺς ἀδελφοὺς ὑμῶν μόνον, τί περισσὸν ποιεῖτε;*
d. *ἐὰν δανείζητε παρ᾽ ὧν ἐλπίζετε ἀπολαβεῖν, τί καινὸν ποιεῖτε;*

Dieser dreimal wiederholten Vierzahl auf dem Höhepunkt der Bergpredigt entsprechen nach der bei Lucas im Wesentlichen treu erhaltenen Urrelation vier Makarismen (*μακάριοι* viermal Lc. 6, 20—22) und vier Weherufe (*οὐαί* viermal Lc. 6. 24—26) in der Einleitung der Bergpredigt. Analog diesem viergliedrigen Aufbau der Bergpredigt finden wir namentlich auch in dem Logion in Betreff des *μὴ ἀποδιδόναι*, von welchem Paulus und die Acta Philippi nur das erste Glied, Petrus auch das zweite Glied citieren, nach dem vollständigen Text, wie Polycarp ihn bietet, ebenfalls vier Glieder: *μὴ ἀποδιδόντες*

a. *κακὸν ἀντὶ κακοῦ*
b. *ἢ λοιδορίαν ἀντὶ λοιδορίας*
c. *ἢ γρόνθον ἀντὶ γρόνθου*
d. *ἢ κατάραν ἀντὶ κατάρας.*

Dabei sind die Beziehungen auf den hierher gehörigen Context der Bergpredigt (zu *κακὸν ἀντὶ κακοῦ* vgl. *ὀφθαλμὸν ἀντὶ ὀφθαλμοῦ καὶ ὀδόντα ἀντὶ ὀδόντος* —, ferner zu *γρόνθος* vgl. *ῥαπίζειν ἐπὶ τὴν σιαγόνα*, zu *κατάραν* vgl. *καταρωμένους*, zu *ἀποδιδόναι κακόν* vgl. als Gegensatz *ἀγαθοποιεῖν = καλῶς ποιεῖν = היטיב*) so zahlreich und so unverkennbar, dass nach alledem das fragliche Logion in seinem vollständigen, von Polycarp aufbewahrten, viergliedrigen Texte, das aber auch schon im ersten Petrusbriefe und in zwei paulinischen Briefen benützt ist, mit Bestimmtheit als ein Fragment des Urevangeliums, als ein echtes Herrenwort, und zwar als ein Bestandtheil der urtextlichen Bergpredigt (vielleicht als Originaltext für das canonische: *ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ* Mt. 5, 39[a]), zu reco-

Digitized by Google

gnoscieren ist, wie ja überhaupt im ersten Petrusbriefe und ebenso in vielen Stellen der paulinischen Briefe gerade die Bergpredigt reichlich ausgenützt wird. Hiermit ist aber auch von Neuem dargethan, dass Polycarp, der in dem Logion 33: *ὁ ἥλιος μὴ ἐπιδυέτω* mit der Citationsformel: *καθὼς ἐν ταῖς γραφαῖς εἴρηται* — auf eine vorcanonische Evangelienquelle sich beruft, auch hier aus derselben vorcanonischen Quelle — in diesem Falle vollständiger, als es Paulus und Petrus gethan — geschöpft hat.

Logion 49.

(1. Petr. 4, 8.)

Dass der erste Petrusbrief mit zahlreichen canonischen Herrenworten der synoptischen Evangelien sich berührt, ist bekannt. Dass aber diese Verwandtschaft aus der Benützung derselben vorcanonischen Evangelienquelle zu erklären ist, aus welcher die drei Synoptiker schöpften, ist aus der vorausgegangenen Anmerkung wahrscheinlich geworden. Zur exakten Gewissheit wird diese Annahme erhoben durch das Logion 1. Petr. 4, 8c: *ὅτι ἀγάπη καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν*. Schon die sprichwortartige Fassung und artikellose Wortverbindung, sowie der tiefe, vieldeutige Sinn dieser Sentenz kann die Vermuthung erwecken, dass hier der Herr rede. Diese Beobachtung und die jakobeische Parallele Jac. 5, 20: *καὶ καλύψει πλῆθος ἁμαρτιῶν* — hatte den Verfasser dieser Untersuchungen schon längst zu der Überzeugung gebracht, dass hier ein Herrenwort aus der vorcanonischen Quelle vorliege, bevor er in der patristischen Literatur die Bestätigung dafür fand. Das Logion wird von den patristischen Autoren sehr häufig gebraucht — gewöhnlich ohne Quellenangabe. So bei Clem. Rom. I, 49, 5. p. 82, 5; Clem. Rom. II, 16, 4. p. 136, 2; Clem. Al. Strom. I, 27. 173. p. 423; Strom. II, 15, 65. p. 464; Strom. IV, 18, 113. p. 613 (hier Citat aus Clemens Rom. I, 49, 5. p. 82, 5); Quis div. salv. § 38. p. 956. Es bleibt hierbei fraglich, ob das Dictum in diesen patristischen Citaten aus dem ersten Petrusbriefe oder direkt aus dem Urevangelium entnommen sei. Aber nicht fraglich ist es bei Clemens Al. Paedag. III, 12. p. 306, dass der Verfasser, der auch sonst mehrfache aussercanonische Herrenworte als *ἡ γραφή* bei-

bringt, das Logion als Herrenwort und mit dem urevangelischen Herrenworte, welches Lc. 20, 25 = Mc. 12, 17 = Mt. 22, 21 in canonischen Parallelen enthalten ist, auf einer Linie stehend, citiert hat: *ἀγάπη, φησί, καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν· καὶ περὶ πολιτείας· ἀπόδοτε τὰ Καίσαρος Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ θεοῦ θεῷ.* Hiernach ist derselbe Herr, von welchem das Wort: *ἀπόδοτε κτλ.* stammt, auch der Urheber des Logion von der Liebe, die der Sünden Menge deckt. Alle etwaigen Zweifel werden vollends endgiltig beseitigt durch das klare und bestimmte Zeugniss der Didascalia II, 3. p. 237: *ὅτι λέγει κύριος· ἀγάπη καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν.* Eine christologisch gewendete Anspielung auf das Logion giebt noch die Epistola ad Diogn. IX, 3. p. 161, 16: *τί γὰρ ἄλλο τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἠδυνήθη καλύψαι ἢ ἐκείνου* (sc. *τοῦ Χριστοῦ*) *δικαιοσύνη;* — und mit einer Variante citiert Chrysostomus das Dictum: *ἀγάπη καλύπτει πλῆθος ἁμαρτημάτων* (Ed. Montfaucon IX, 305). Es ist also zweifellos, dass die Verwandtschaft zwischen 1. Petr. 4, 8 und Jac. 5, 20 auf der gemeinsamen Abhängigkeit von diesem Herrenwort aus der vorcanonischen Quelle beruht, wodurch sich als aus einem eclatanten Beispiele die auch sonst wahrnehmbare Verwandtschaft des Jakobusbriefes und ersten Petrusbriefes sowohl unter einander als mit den synoptischen Evangelien auf das Einfachste und Beste erklärt. Weitere Belege hierfür sind enthalten in den Anmerkungen 52 (vom *στέφανος*), 55 (*ὁ θεὸς ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται*), 56 (*ἀντίστητε τῷ διαβόλῳ*).

Logion 50.

(2. Petr. 2, 1.)

Ein bisher fast völlig unbeachtet gebliebenes Herrenwort von hoher Bedeutung hat uns der Redaktor der Constitutionen hinterlassen, welches er weder in der Didascalia noch in der *Διδαχή* vorfand, dessen Inhalt in Verbindung mit der präcisen Citationsweise: *ὁ κύριος πικρῶς καὶ ἀποτόμως ἀπεφήνατο λέγων* — bestimmt auf die gute vorcanonische Evangelienquelle der Constitutionen zurückweist. Allerdings ist die sprachliche Einkleidung, in welcher der hebräische Urtext uns hier entgegentritt, etwas schwerfällig: *ὅτι εἰσὶ ψευδόχριστοι καὶ ψευδοδιδά-*

Digitized by Google

σκαλοι, οἱ βλασφημήσαντες τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος καὶ ἀποπτύσαντες τὴν παρ' αὐτοῦ δωρεὰν μετὰ τὴν χάριν, οἷς οὐκ ἀφεθήσεται οὔτε ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι. Man darf sich aber nur den hebräischen Urtext vergegenwärtigen, um die Congenialität des Logion mit dem hebräischen Sprachidiom zu erkennen. Man vergleiche:

כִּי יָקֻמוּ מְשִׁיחֵי שֶׁקֶר וּמוֹרֵי שֶׁקֶר מְגַדְּפִים אֶת־רוּחַ הַחֶסֶד וּמְחָרְפִים אֶת־הַמַּתָּנָה מִמֶּנּוּ (מִמֶּנָּה) אַחַר הַחֶסֶד אֲשֶׁר לֹא יִסָּלַח לָהֶם לֹא בָעוֹלָם הַזֶּה וְלֹא בָעוֹלָם הַבָּא׃

Ausserdem aber sind für dieses Logion auf Schritt und Tritt canonische Parallelen nachzuweisen. Man vergleiche:

1. *εἰσὶ ψευδόχριστοι καὶ ψευδοδιδάσκαλοι* = 2. P. 2, 1: *ἐγένοντο δὲ καὶ ψευδοπροφῆται ἐν τῷ λαῷ, ὡς καὶ ἐν ὑμῖν ἔσονται ψευδοδιδάσκαλοι* = Jud. 4: *οἱ πάλαι προγεγραμμένοι.*
2. *οἱ βλασφημήσαντες* = Jud. 10: *οὗτοι βλασφημοῦσιν* = 2. P. 2, 10: *βλασφημοῦντες.* v. 12: *βλασφημοῦντες.*
3. *οἱ βλασφημοῦντες τὸ πνεῦμα* = Lc. 12, 10: *τῷ δὲ εἰς πνεῦμα ἅγιον βλασφημήσαντι* = Mc. 3, 29 = Mt. 12, 31. 32.
4. *τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος καὶ ἀποπτύσαντες* = Ebr. 10, 29: *τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος ἐνυβρίσας.*
5. *τὴν παρ' αὐτοῦ δωρεὰν μετὰ τὴν χάριν* = Röm. 5, 15: *ἡ χάρις τοῦ θεοῦ καὶ ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι* = Ebr. 6, 4: *τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου.*
6. *οἷς οὐκ ἀφεθήσεται οὔτε ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι* = Mt. 12, 32: *οὐκ ἀφεθήσεται αὐτῷ οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι* = Ebr. 6, 5: *δυνάμεις δὲ μέλλοντος αἰῶνος.*

Ohne wörtliche canonische Parallelen bleibt also nur der Ausdruck *ἀποπτύσαντες*, wofür jedoch die freiere Parallele Ebr. 10, 29: *ἐνυβρίσας καὶ καταπατήσας* als Variante sich bietet. Inhaltlich ist aber das Logion geeignet, nach verschiedenen Seiten Licht zu spenden:

a. in Betreff der *βλασφημία τοῦ πνεύματος* (Mt. 12, 31. 32 = Mc. 3, 29 = Lc. 12, 10), insofern die Sünde wider den heiligen Geist nach diesem Logion der Constitutionen auf

die Irrlehrer und Sektenhäupter concentriert und von den vorausgegangenen Gnadenerfahrungen (*μετὰ τὴν χάριν*) abhängig gemacht wird [1];

b. in Betreff der Parallelen Ebr. 6, 4—6; 10, 29, sofern die von dem Verfasser des Hebräerbriefes gegebene Schilderung der Sünde wider den heiligen Geist (*τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος ἐνυβρίσας — γευσαμένους τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου — δυνάμεις μέλλοντος αἰῶνος*) aus jenem vorcanonischen Herrenworte sich erklärt;

c. in Betreff der im Judasbriefe und 2. Petr. 2 gegebenen Darstellung der Irrlehrer, sofern die im Judasbrief gebrauchten Ausdrücke: *οἱ καὶ πάλαι προγεγραμμένοι* und *τὴν τοῦ θεοῦ ὑμῶν χάριν μετατιθέντες* (v. 4) und *βλασφημοῦσιν* (v. 8), sowie das *βλασφημοῦντες* (2. Petr. 2, 10) und *βλασφημοῦντες* (2. Petr. 2, 12) ohne Zweifel aus jenem vorcanonischen Herrenwort stammen;

d. endlich auch in Betreff der paulinischen Ausdrücke: *ἀνεκδιήγητος δωρεά* (2. Cor. 9, 15), *κατὰ τὴν δωρεὰν τῆς χάριτος* (Eph. 3, 7), *ἡ χάρις κατὰ τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς τοῦ Χριστοῦ* (Eph. 4, 7), *ἡ χάρις τοῦ θεοῦ καὶ ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι*, sofern in diesen Ausdrücken dieselbe etwas schwerfällige Verbindung von *χάρις* und *δωρεά* wie in jenem Logion vorliegt [2].

Dabei widerspricht es aller Wahrscheinlichkeit, dass diese in der canonischen Literatur (Röm., Cor., Eph., Ebr., 2. Petr., Jud., Mt., Mc., Lc., Act.) so weit verbreiteten Elemente in einem compilierten Logion von dem Redaktor der Constitutionen auf die raffinierteste Weise zusammengestellt und dem Herrn in den Mund gelegt sein sollten, während doch vielmehr das Logion wie ein Brennpunkt erscheint, von dem aus jene verschiedenartigen Strahlen ausgegangen sind.

1) Eine wichtige Sinnparallele bietet auch das Logion § 9, 36ᵃ. Vgl. § 10, 36ᵃ.

2) Zu vergleichen ist auch noch der Ausdruck: *ἡ δωρεὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος* Act. 2, 38; 10, 45; (8, 20).

Digitized by Google

Logion 51.
(2. Petr. 3, 9.)

Justin bringt Apol. I, 15. p. 62 C folgendes, halb canonisches, halb aussercanonisches Herrenwort: εἶπε δὲ οὕτως· οὐκ ἦλθον καλέσαι δικαίους, ἀλλ' ἁμαρτωλοὺς εἰς μετάνοιαν. θέλει γὰρ ὁ πατὴρ ὁ οὐράνιος τὴν μετάνοιαν τοῦ ἁμαρτωλοῦ ἢ τὴν κόλασιν αὐτοῦ.

Von verschiedenen Seiten (wie von Otto in den Anmerkungen zu der Stelle bei Justin) wird zwar der Satz: θέλει γὰρ ὁ πατὴρ ὁ οὐράνιος τὴν μετάνοιαν τοῦ ἁμαρτωλοῦ ἢ τὴν κόλασιν αὐτοῦ — nicht zu dem citierten Herrenwort gezogen, sondern als eine Erläuterung Justins selbst betrachtet. Indess

1. die durch und durch synoptische Sprache gerade auch der zweiten Hälfte des Satzes und die organische einfache Verbindung beider Hälften,
2. die Anlehnung an das alttestamentliche Prophetenwort Ez. 33, 11,
3. das fernere Zusammentreffen mit 2. P. 3, 9: μὴ βουλόμενός τινας ἀπολέσθαι, ἀλλὰ πάντας εἰς μετάνοιαν χωρῆσαι und 1. Tim. 2, 4: ὃς πάντας ἀνθρώπους θέλει σωθῆναι καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν,
4. die specielle Übereinstimmung mit dem in der Petrusstelle zu lesenden, aus der alttestamentlichen Grundstelle Ez. 33, 11 nicht stammenden Ausdruck: μετάνοια,
5. endlich die Übersetzungsvarianten βουλόμενος (Petr.) = θέλει (Paulus, Justin) = חָפֵץ, sowie χωρῆσαι (Petr.) = ἐλθεῖν (Paulus) = בּוֹא

machen es wahrscheinlicher, dass der in Rede stehende Zusatz zu dem Citat gehöre und auf einem Herrenwort ruhe.

Logion 52.
(Jac. 1, 12.)

Dass auch der Jakobusbrief mit synoptischen Evangelienparallelen angefüllt ist, hat man längst erkannt, nicht aber, dass die Erklärung dieser Erscheinung dieselbe ist wie bei den paulinischen und petrinischen Briefen. Auch dem Jakobusbriefe liegt eine vorcanonische Evangelienschrift als Hauptquelle zu

Grunde, welche an solchen Stellen wie Jac. 5, 12 = Mt. 5, 34. 37 sogar wörtlich zu Tage tritt. Dabei kann man häufig, wie z. B. Jac. 4, 17, verglichen mit Lc. 12, 47 nach dem von Origenes überlieferten aussercanonischen Texte, die Übersetzungsvarianten erkennen, mit welchen die hebräische Quellenschrift wiedergegeben ist. Unter dieser Voraussetzung einer vorcanonischen, d. h. der urevangelischen, Quellenschrift ist es erklärlich, dass auch im Jakobusbriefe Fragmente dieser Schrift hervortreten, welche in den synoptischen Evangelien keine Aufnahme gefunden haben. Dahin gehört Jac. 5, 20b = 1. Petr. 4, 8 = Clem. Al. Paedag. III, 12, 91. p. 306 = Didasc. II, 3. p. 237 (vgl. oben Anm. 49); dahin gehören ferner die Citate Jac. 4, 5. 6a, wo die Quellenschrift mit *ἡ γραφὴ λέγει* citiert wird. Vgl. Anm. 54. 55. Dahin gehört ohne Zweifel auch Jac. 1, 12, das Logion von dem *στέφανος*. Denn auch hier findet eine unverkennbare Citation statt in den Worten: *ὃν ἐπηγγείλατο ὁ κύριος τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν*. Für den Charakter dieser Worte als einer Citationsformel in Bezug auf ein Herrenwort sprechen folgende Umstände:

a. das Fehlen einer entsprechenden *ἐπαγγελία* bezüglich des *στέφανος* im A. T.,

b. das Zusammentreffen mehrerer neutestamentlich-apostolischer Stellen in Betreff des *στέφανος*: ausser Jac. 1, 12 vgl. noch 1. Cor. 9, 25; 1. Petr. 5, 4; Apoc. 2, 10; 3, 11; 2. Tim. 2, 5; 2. Tim. 4, 8;

c. der auch in letzterwähnter Stelle 2. Tim. 4, 8 gebrauchte Ausdruck: *τοῖς ἠγαπηκόσιν*, welcher mit den *τοῖς ἀγαπῶσιν* Jac. 1, 12 sich deckt.

Allerdings giebt es eine einigermassen anklingende alttestamentliche Parallele, aber nur nach dem Wortlaut der Septuaginta, nämlich Jes. 22, 21. Dort war vorher dem übermüthigen Haushofmeister, der von seiner Stellung gestürzt werden sollte, gesagt v. 17: *ἰδοὺ δὴ κύριος σαβαὼθ — — ἀφελεῖ τὴν στολήν σου καὶ τὸν στέφανόν σου τὸν ἔνδοξον*. Und darauf heisst es von dem an Stelle des gestürzten Sebna neu einzusetzenden Haushofmeister

1) Vgl. Origenes in Jerem. Hom. XVI, 7: *δοῦλος ὁ εἰδὼς τὸ θέλημα τοῦ κυρίου καὶ μὴ ποιήσας κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ δαρήσεται οὐκ ὀλίγας ἀλλὰ πολλάς* mit Jac. 4, 17: *εἰδότι οὖν καλὸν ποιεῖν καὶ μὴ ποιοῦντι, ἁμαρτία αὐτῷ ἐστίν*. Lucas befolgt dagegen die Übersetzung: *ὁ γνοὺς τὸ θέλημα*. Vgl. § 6 Aussercanonische Übersetzung Nr. 3. S. 68.

Digitized by Google

Eliakim v. 20. 21: *καὶ ἔσται ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, καὶ καλέσω τὸν παῖδά μου Ἐλιακεὶμ τὸν τοῦ Χελκίου, καὶ ἐνδύσω αὐτὸν τὴν στολήν σου, καὶ τὸν στέφανόν σου δώσω αὐτῷ.* Aber in diesen jesaianischen Grundstellen ist nicht כֶּתֶר oder עֲטָרָה das hebräische Quellenwort, sondern vielmehr אַבְנֵט ist mit *στέφανος* wiedergegeben, welches sonst wie Exod. 28, 4; 39, 40; Levit. 16, 4 richtig mit *ζώνη* übersetzt ist. Und man darf nur den Grundtext Jes. 22, 21: וְהִלְבַּשְׁתִּיו כֻּתָּנְתֶּךָ וְאַבְנֵטְךָ vergleichen, um zu erkennen, dass dieser Wortlaut nimmermehr die *πᾶσιν τοῖς ἠγαπηκόσιν τὴν ἐπιφάνειαν κυρίου* gegebene *ἐπαγγελία* sein kann, auf welche sich Jakobus mit den Worten: *ὃν ἐπηγγείλατο ὁ κύριος τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν* bezieht. Unter diesen Umständen gewinnt die Annahme Wahrscheinlichkeit, dass den zahlreichen neutestamentlichen Parallelen in Betreff des *στέφανος* ein Herrenwort zu Grunde lag, welches als eine *ἐπαγγελία* gelten konnte, denen gegeben, die ihn lieb haben. Ob die Fassung eines solchen Logion, wie sie in den Actis Philippi vorliegt (Acta Philippi Suppl. in apoc. apocr. ed. Tischendorf p. 147: *ἰδοὺ ὁ νυμφών μου ἕτοιμός ἐστιν, καὶ μακάριός ἐστιν ὁ ἔχων τὸ ἑαυτοῦ ἔνδυμα λαμπρόν· αὐτὸς γάρ ἐστιν ὁ λαμβάνων τὸν στέφανον τῆς χαρᾶς ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ*) — der ursprünglichen entspricht, muss dahin gestellt bleiben. Jedenfalls enthält diese apokryphische Schrift manche werthvolle Erinnerungen an echte Herrenworte. Vgl. namentlich Anm. 48. Sichtlich ist dabei in der Fassung der Acta Philippi der *στέφανος* als Kranz der Freude beim Hochzeitsfeste aufgefasst, und es würde dieser Text sich aufs Beste einfügen Lc. 12, 35. 36, wo von der Dienerschaft des vom Hochzeitsfeste mit der Braut heimkehrenden Hausherrn gesagt ist: *ἔστωσαν ὑμῶν αἱ ὀσφύες περιεζωσμέναι καὶ οἱ λύχνοι [ἐν ταῖς χερσὶν ὑμῶν] καιόμενοι κτλ.* Ausserdem entspricht in dem Texte der Acta Philippi nicht blos das *μακάριος*, sondern auch *ὁ λαμβάνων τὸν στέφανον* dem jakobeischen Texte: *μακάριος — λήψεται τὸν στέφανον.* Dass gleichzeitig in Jac. 1, 12 noch ein anderes aussercanonisches Herrenwort eingeflossen ist, welches in den Worten *ὃς ὑπομένει τὸν πειρασμόν, ὅτι δόκιμος γενόμενος* liegt, darüber vgl. Anm. 26. Dieser Umstand spricht ausserdem noch dafür, dass auch hier Jakobus in der That auf eine neutestamentliche *ἐπαγγελία*, auf ein bestimmtes Herren-

Digitized by Google

wort, sich bezogen hat, wenn er dem *ἀνὴρ δόκιμος γενόμενος* den *στέφανος* vom Herrn in Aussicht stellt.

Logion 53.

(Jac. 1, 17.)

[Hilgenfeld p. 63.]

In der *Διδαχή* steht mitten unter Herrensprüchen, nämlich *μακάριος ὁ διδούς* (Anm. 12), *οὐαὶ τῷ λαμβάνοντι* (Anm. 9) und *ἱδρωσάτω* (Anm. 35) der Satz: *πᾶσι γὰρ θέλει δίδοσθαι ὁ πατὴρ ἐκ τῶν ἰδίων χαρισμάτων* — mithin in einem Zusammenhange, welcher auch in dem Pastor des Hermas erhalten ist. Hermas führt Mand. II, 4. p. 72, 17 zuerst den Spruch *ἱδρωσάτω* mit der Version *ἐργάζου τὸ ἀγαθόν*, dann Mand. II, 5. p. 74, 3 das *οὐαὶ τῷ λαμβάνοντι* in freierer Verwendung und mit einigen Varianten an. Dazwischen führt er das Logion ein: *πᾶσιν γὰρ ὁ θεὸς δίδοσθαι θέλει ἐκ τῶν ἰδίων δωρημάτων*, mit den Varianten *θεός* (für *πατὴρ Διδ.*) und *δωρημάτων* (für *χαρισμάτων Διδ.*)[1]). Es ist aus diesen verwandten Citaten und den gleichzeitigen Varianten deutlich zu ersehen, dass beide Schriftsteller, von einander unabhängig, einer gemeinsamen, ursprünglich hebräischen Quelle folgen, da *χάρισμα* wie *δώρημα* auf das hebräische מִנְחָה als Wurzel zurückweisen. Dabei ist es interessant zu beobachten, wie die zu diesem Text vorhandenen canonischen Parallelen nach diesen beiden Versionen sich theilen, sofern Paulus 1. Cor. 7, 7: *ἕκαστος ἴδιον ἔχει χάρισμα ἐκ θεοῦ* mit der *Διδαχή* zusammentrifft, Hermas aber wie immer mit Jakobus sich näher berührt, welcher Jac. 1, 17: *πᾶσα δόσις ἀγαθὴ καὶ πᾶν δώρημα τέλειον ἄνωθέν ἐστιν καταβαῖνον ἀπὸ τοῦ πατρός* eine unverkennbare Parallele bietet. — Bei Johannes Damascenus in einem Citate aus der Doctrina Petri hat das Logion eine weitere Abwandelung erfahren, insofern *χάρισμα* und *δώρημα* durch *κτίσμα* ersetzt und *ἴδιος* durch *αὐτοῦ* wiedergegeben ist.

1) Auch Sim. II. 7. p. 136, 28. kehrt der Ausdruck: *ἐκ τῶν δωρημάτων τοῦ κυρίου* — bei Hermas wieder.

Digitized by Google

Logion 54.

(Jac. 4. 5. 6a.)

Im Jakobusbriefe lesen wir folgendes neutestamentliche Agraphon: *ἢ δοκεῖτε, ὅτι κενῶς ἡ γραφὴ λέγει· πρὸς φθόνον ἐπιποθεῖ τὸ πνεῦμα ὃ κατῴκησεν ἐν ὑμῖν*: (Jac. 4, 5). Unwiderleglich ist es zunächst, dass der Verfasser des Jacobusbriefes hier das Fragment einer uns unbekannten Schrift citiert und dass er durch die von ihm gebrauchte Citationsformel: *ἡ γραφὴ λέγει* — diese Schrift der Autorität des A.T. gleichstellt.

Inhaltlich ist dieses Logion eine der dunkelsten Stellen im N.T. Nur die Parallele von Gal. 5, 17 (*ἡ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος*) leitet mit ziemlicher Sicherheit auf eine ursprünglich hebräische Quelle und macht es wahrscheinlich, dass, wie in dem *ἐπιθυμεῖν* (Paulus) und dem *ἐπιποθεῖν* (Jakobus) offenbare Übersetzungsvarianten von הִתְאַוָּה, so in dem unverständlichen *φθόνος* (Jak.) = *σάρξ* (Paulus) eine Abnormität der von Jakobus gebrauchten Version des Urtextes vorliegt. Eine kräftige Evangelienparallele bietet sich Joh. 3, 6 dar: *τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σάρξ ἐστιν, καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά ἐστιν*. Noch stärker ist der Gegensatz zwischen Fleisch und Geist Röm. 8, 5—8 ausgedrückt und dabei Röm. 8, 9 in den Worten *εἴπερ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν* fast wörtlich der zweite Theil des Citates Jac. 4, 5: *τὸ πνεῦμα ὃ κατῴκησεν ἐν ὑμῖν* wiedergegeben. Dadurch wird es vollends zweifellos, dass Paulus das von Jakobus citierte Logion in anderer und besserer Übersetzung des hebräischen Urtextes vollständig gekannt hat. Während nun Paulus Röm. 8, 9 und 1. Cor. 3, 16 das Simplex gebraucht und an beiden Stellen *οἰκεῖ ἐν ὑμῖν* setzt, vertritt Jakobus das Compositum *κατοικεῖν*, welches auch in dem mit dem Jakobusbriefe sich mehrfach berührenden Pastor Hermae wiederkehrt. Vgl. Herm. p. 84, 19 (*τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ κατοικοῦν ἐν σοί*); p. 88, 29; 108, 14 (*μὴ θλῖβε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ ἐν σοὶ κατοικοῦν*)[1]); p. 158, 5 (*πᾶσα γὰρ σὰρξ ἀπολήψεται μισθὸν ἡ εὑρεθεῖσα ἀμίαντος καὶ ἄσπιλος, ἐν ᾗ τὸ πνεῦμα*

1) Vgl. § 10. Logion 36a.

Digitized by Google

τὸ ἅγιον κατῴκησεν): p. 158, 10. In allen diesen Parallelen wird die ältere Quelle offenbar. Welche andere Quelle aber sollte es sein, als das von Paulus, Jacobus und Hermas auch sonst gebrauchte vorcanonische Evangelium?

Logion 55.

(Jac. 4, 6.)

Die Verwandtschaft zwischen dem Jacobusbriefe und dem ersten Petrusbriefe, auf welche bereits in Anm. 49 hingewiesen wurde, zeigt sich auch in der gemeinsamen Benutzung des Logion aus Proverb. 3, 24: *κύριος ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται, ταπεινοῖς δὲ δίδωσι χάριν*, und zwar mit derselben Variante: *ὁ θεὸς* für *ὁ κύριος* Jac. 4, 6 = 1. Petr. 5, 5. Schon durch diesen Gleichlaut des Citates sowie durch den unmittelbar an das vorige Logion Jac. 4, 5 sich anschliessenden Context: *διὸ λέγει· ὁ θεὸς ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται κτλ.* wird es wahrscheinlich, dass das *διὸ λέγει* (Jac. 4, 6) auf die in v. 5 citierte *γραφή*, nicht aber direkt auf die alttestamentlichen Proverbia sich beziehe. Damit übereinstimmend bezeichnet Ephraem obiges Logion ganz bestimmt als ein Wort dessen, der auch gesagt hat: *ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται κτλ.*, folglich als ein Herrenwort. Demgemäss wird wohl auch in Jac. 4, 6 zu dem *διὸ λέγει* zu ergänzen sein: *ὁ κύριος*. In derselben von dem Septuaginta-Text zu Proverb. 3, 34 abweichenden Fassung mit der Variante: *ὁ θεός* — citieren das Logion auch Petrus, Clem. Rom., Ignatius, Clem. Al., Ephraem Syrus, Pseudo-Ignatius — alles zur Bestätigung dessen, dass des Ephraem Angabe zu Recht besteht und dass der Herr wirklich dieses ihm besonders congeniale alttestamentliche Wort mit der in diesem Falle nothwendigen Umwandlung des *κύριος* in *ὁ θεός* zu seinem persönlichen Eigenthum gemacht hat.

Logion 56.

(Jac. 4, 7.)

Die charakteristische Übereinstimmung dreier canonischer Schriftsteller wie Paulus, Petrus, Jacobus in dem *ἀντιστῆναι τῷ διαβόλῳ*

Digitized by Google

Eph. 6, 11. 13. πρὸς τὰς μεθοδείας τοῦ διαβόλου — ἀντιστῆναι —,

1. Petr. 5, 8. 9. ἀντίδικος ὑμῶν διάβολος — — ᾧ ἀντίστητε —,

Jac. 4, 7. ἀντίστητε τῷ διαβόλῳ, καὶ φεύξεται ἀφ' ὑμῶν —, lässt an sich schon mit grosser Wahrscheinlichkeit auf ein gemeinsames Quellen- (d. h. Herren-)Wort schliessen, aus dem die drei apostolischen Autoren diese Mahnung schöpften. Dazu kommt das Zeugniss in dem Pastor des Hermas, dessen eigenthümliche Verwandtschaft mit dem Jacobusbriefe, wie sich bereits gezeigt hat, auf die gemeinsame Benützung einer älteren, ursprünglich hebräischen Quellenschrift zurückgeführt werden muss. Vergleiche Anmerkungen 53. 54. So dürfte dies auch mit dem Logion Jac. 4, 7: ἀντίστητε τῷ διαβόλῳ, καὶ φεύξεται ἀφ' ὑμῶν der Fall sein. Der Hermastext Mand. XII, 5, 2. p. 128, 17 ἐὰν οὖν ἀντισταθῆτε αὐτῷ, νικηθεὶς φεύξεται ἀφ' ὑμῶν κατησχυμμένος — enthält mit der Variante ἀντισταθῆτε und einigen Zusätzen den Jacobustext vollständig. Ebenso klingt dasselbe an Mand. XII, 4, 7. p. 128, 8: μὴ φοβηθῆτε οὖν αὐτόν, καὶ φεύξεται ἀφ' ὑμῶν. Übrigens auch in dem Test. XII patriarch. Nephth. c. 8. findet sich der zweite Theil des Logions citiert: καὶ ὁ διάβολος φεύξεται ἀφ' ὑμῶν. So wird denn jedenfalls allen diesen Parallelen bei Paulus, Petrus, Jacobus, Hermas, Test. XII patr. ein vorcanonischer, ursprünglich hebräischer Quellentext zu Grunde liegen.

Logion 57.

(Apoc. 3, 11.)

Auch die johanneische Apokalypse ist von zahlreichen Herrenworten durchwoben und von jener oft erwähnten vorcanonischen Quellenschrift abhängig. Ja man kann sagen, was die Apokalypse an eigenthümlicher Kraftwirkung in sich birgt, stammt aus jener Quelle; in denjenigen Partien, wo diese Quelle nicht fliesst, merkt man weniger von den Brünnlein Gottes, die Wassers die Fülle haben; es sind das die trockenen und ungeniessbaren Abschnitte der Johannes-Apokalypse, welche man sogar auf eine jüdische, vorchristliche Grundschrift hat zurückführen wollen. Jedenfalls macht sich gerade in denjenigen Partien, welche man als christ-

Digitized by Google

liche Interpolationen betrachtet hat, die Grundschrift des Urchristenthums, das Urevangelium, fühlbar geltend. Dies ist insbesondere auch in den ersten drei Capiteln der Fall mit ihrer eigenthümlichen Kraft. Zweimal kehrt nun in denselben ein verwandtes Wort wieder: *ὃ ἔχετε, κρατήσατε* Apoc. 2, 25. *κράτει, ὃ ἔχεις* Apoc. 3, 11. An dieses Wort erinnert lebhaft das Logion in den Clementinen: *καλὸν ὃ ἔχει, τηρεῖ.* Diese in den clementinischen Homilien ohne Citationsformel auftretende Sentenz macht sprachlich wie sachlich den Eindruck eines Quellenwortes, jedenfalls eines Wortes, welches von dem sonstigen Sprachgebrauch der Clementinen ebenso abweicht, als es sich mit Apoc. 2, 25; 3, 11 und mit den synoptischen Herrenreden auffallend berührt. Salkinson giebt das *κρατεῖν* in der Apokalypse mit שָׁמַר wieder, wozu auch *τηρεῖν* als Übersetzungsvariante stimmen würde. Der zweite Theil der Sentenz: *καὶ ἐπὶ πλείονα αὔξει* findet sich noch bei Clem. Rom. I, 24. 5. p. 44, 8: *καὶ ἐκ τοῦ ἑνὸς πλείονα αὔξει.* Ausserdem vergleiche man die canonische Evangelienparallele Mt. 13, 12: *ὅστις γὰρ ἔχει, δοθήσεται αὐτῷ καὶ περισσευθήσεται.*

Logion 58.

(Apoc. 11, 8.)

Ein sicheres Herrenwort liegt in den Constitutionen vor, welches lebhaft an Apoc. 11, 8 erinnert und zugleich durch seinen hebraisierenden Charakter seine Herkunft aus dem hebräischen Urevangelium documentiert. Der Redaktor der Constitutionen citiert es unmittelbar nach dem zu Gal. 3, 8 besprochenen Logion 28. Der ganze Context lautet Const. II. 60. p. 90:

πῶς δὲ οὐχὶ καὶ νῦν ἐρεῖ τῷ τοιούτῳ ὁ κύριος·
ἐδικαιώθη τὰ ἔθνη ὑπὲρ ὑμᾶς.
ὥσπερ καὶ τὴν Ἱερουσαλὴμ ὀνειδίζων ἔλεγεν·
ἐδικαιώθη Σόδομα ἐκ σοῦ.

Man vgl. folgende Evangelienparallelen: zu dem *ὀνειδίζων* Mt. 11, 20: *τότε ἤρξατο ὀνειδίζειν τὰς πόλεις,* zu dem *ἐδικαιώθη* Mt. 11, 19 = Lc. 7, 35, zu *Σόδομα* Mt. 11, 24 = Mt. 10, 15 = Lc. 10, 12: *ἀνεκτότερον ἔσται γῇ Σοδόμων καὶ Γομόρρων ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως ἢ τῇ πόλει ἐκείνῃ.* Man erkennt in dem *ἐκ σοῦ* deutlich eine hebraisierende Wiedergabe des in מִמֵּךְ vorauszu-

Digitized by Google

setzenden Urtextes. Schon durch diese sprachliche Analyse des kurzen und zugleich nach seinem Inhalt so starken Logion wird dessen urevangelische Echtheit offenbar, welche nicht minder die gute Evangelienquelle der Constitutionen verbürgt. Aber neben der aus dem vierten Jahrhundert stammenden Angabe des Redaktors der Constitutionen steht noch das viel ältere Zeugniss des in diesen Dingen ebenfalls so zuverlässigen Origenes, welcher ganz denselben Wortlaut darbietet, und überdem durch eine vorausgeschickte Epexegese diesen Wortlaut beglaubigt und erläutert, indem er (Opp. ed. de la Rue III, 175) zu dem Logion die Worte hinzufügt:

ἐστὶν ἁμαρτήματα τῆς Ἱερουσαλὴμ ἁμαρτήματα καὶ Σοδόμων, ἀλλὰ συγκρίσει τῶν χειρόνων ἁμαρτημάτων τῆς Ἱερουσαλὴμ δικαιοσύνη ἐστὶ τὰ Σοδόμων ἁμαρτήματα.

Indem er hervorhebt, dass im Vergleich zu den viel schlimmeren Sünden Jerusalems die Sünden Sodoms wie eine *δικαιοσύνη* erscheinen, hat Origenes nicht nur das *ἐδικαιώθη* richtig erklärt, sondern auch das *ἐκ* als Ersatz des hebräischen מִן comparativum erkannt.

Wenn nun der Apokalyptiker Apoc. 11, 8 von Jerusalem als der *πόλεως τῆς μεγάλης, ἥτις καλεῖται πνευματικῶς Σόδομα καὶ Αἴγυπτος, ὅπου καὶ ὁ κύριος αὐτῶν ἐσταυρώθη,* — redet, so mag er immerhin zugleich Ezech. c. 16 mit im Auge gehabt haben, aber die Beziehung auf Christi Kreuzigung in Jerusalem zeigt nicht nur den neutestamentlichen Grundton der Stelle, sondern auch die Hauptschuld Jerusalems, um deretwillen von dieser Stadt gesagt werden konnte: *ἐδικαιώθη Σόδομα ἐκ σοῦ,* und *καλεῖται πνευματικῶς Σόδομα,* so dass das *καλεῖται* als Citationsformel erscheint, ganz ebenso wie das *ὀνομάζεται* in Logion 32 und *ὀνομαζόμενος* in Logion 43, 2. — Übrigens dürfte das vorauszusetzende Imperfekt mit dem Waw consecutivum (wie öfters in der prophetischen Rede, vgl. Jes. 5, 15. 16; 22, 7. 8; Joel 2, 23; Mich. 2, 13) futurisch zu übersetzen gewesen sein: וַיִּצְדַּק = *καὶ δικαιωθήσεται Σόδομα ἐκ σοῦ* sc. *ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως.* Vgl. übrigens oben S. 142.

Digitized by Google

Logion 59.
(Apoc. 21, 5.)

[Westcott p. 454.]

Im Barnabasbriefe ist folgendes Logion enthalten: *λέγει δὲ κύριος· ἰδοὺ ποιῶ τὰ ἔσχατα ὡς τὰ πρῶτα.* Barn. VI, 13. p. 28. Man hat zur Erklärung dieses Citates auf Ezech. 36, 11 verwiesen, wo es lautet: וְהוֹשַׁבְתִּי אֶתְכֶם כְּקַדְמוֹתֵיכֶם וְהֵיטִבֹתִי מֵרִאשֹׁתֵיכֶם וִידַעְתֶּם כִּי־אֲנִי יְהוָה = LXX: *καὶ κατοικιῶ ὑμᾶς ὡς τὸ ἐν ἀρχῇ ὑμῶν, καὶ εὐ ποιήσω ὑμᾶς, ὥσπερ τὰ ἔμπροσθεν ὑμῶν· καὶ γνώσεσθε, ὅτι ἐγώ εἰμι κύριος.* Aber bei aller Verwandtschaft kann diese Ezechiel-Stelle in dem Barnabas-Citat nicht gemeint sein. Es fehlt nicht nur das charakteristische *τὰ ἔσχατα*, sondern es mangelt auch der alttestamentlichen Stelle die geschlossene Kürze und zugleich der allgemeine, weittragende Inhalt, wodurch sich das von Barnabas citierte Logion auszeichnet. Vielmehr macht das letztere entsprechend seiner Citationsformel: *λέγει δὲ ὁ κύριος* — den Eindruck eines originalen Herrenwortes. Man vergleiche nur die synoptische Parallele Lc. 13, 30 = Mt. 20, 16 = Mt. 19, 30 = Mc. 10, 31: *καὶ ἰδοὺ εἰσὶν ἔσχατοι, οἳ ἔσονται πρῶτοι, καὶ εἰσὶν πρῶτοι, οἳ ἔσονται ἔσχατοι.* Dieser neutestamentliche Text steht dem Barnabas-Citate viel näher, als jene alttestamentliche Parallele, zumal nach dem hebräischen Texte. Vergleiche die Rückübersetzungen:

Barn.: הִנְנִי עֹשֶׂה הָאַחֲרֹנוֹת כְּמוֹ הָרִאשֹׁנוֹת׃

Mt. 19, 30: יִהְיוּ הָאַחֲרוֹנִים רִאשֹׁנִים וְהָרִאשֹׁנִים יִהְיוּ אַחֲרֹנִים׃

Ausserdem liegt Apoc. 21, 4. 5. ein Citat desselben Logion vor, wenngleich nach einer von dem Barnabas-Texte abweichenden Fassung, wenn es heisst: *τὰ πρῶτα ἀπῆλθαν· καὶ εἶπεν ὁ καθήμενος ἐπὶ τῷ θρόνῳ· ἰδοὺ καινὰ ποιῶ πάντα.* Hier herrscht dieselbe prägnante Kürze des Ausdrucks und die gleichzeitige universale Tragweite des Gedankens, wie im Barnabas-Citate. Durch die Formel: *εἶπεν ὁ καθήμενος ἐπὶ τῷ θρόνῳ*[1]) — ist das Logion ebenfalls ausdrücklich als Herrenwort bezeichnet. Und wenn der Apokalyptiker v. 5b fortfährt: *καὶ λέγει· γράψον.*

1) Wie verwandt ist hiermit der Text Mt. 19. 28. 30: *ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ, ὅταν καθίσῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ θρόνου τῆς δόξης αὐτοῦ. ἔσονται πρῶτοι κτλ.* Die *παλιγγενεσία* ist ja mit dem *πάντα ποιεῖν καινά* identisch.

Digitized by Google

ὅτι οὗτοι οἱ λόγοι πιστοὶ καὶ ἀληθινοί εἰσιν — so macht dieser Zusatz ganz den Eindruck des Citats einer schriftlichen Quelle[1]), zumal da in den Pastoralbriefen ähnliche Citationsformeln: *πιστὸς ὁ λόγος καὶ πάσης ἀποδοχῆς ἄξιος* 1. Tim. 1, 15, *πιστὸς ὁ λόγος* 1. Tim. 3, 1: 4, 9; 2. Tim. 2, 11; Tit. 3, 8 auftreten. Allerdings könnte man annehmen, dass der Apokalyptiker zwar in der That eine schriftliche Quelle citiere, dass er aber hiebei das A. T. und speciell Jes. 43, 18. 19 vor Augen habe, wo es lautet: אַל־תִּזְכְּרוּ רִאשֹׁנוֹת וְקַדְמֹנִיּוֹת אַל־תִּתְבֹּנָנוּ׃ הִנְנִי עֹשֶׂה חֲדָשָׁה עַתָּה תִצְמָח — = LXX: *μὴ μνημονεύετε τὰ πρῶτα, καὶ τὰ ἀρχαῖα μὴ συλλογίζεσθε· ἰδοὺ ἐγὼ ποιῶ καινά, ἃ νῦν ἀνατελεῖ.* Aber auch hier geht bei aller nahen Verwandtschaft der neutestamentliche Text nach Inhalt und Form über die alttestamentliche Parallele hinaus. Das alttestamentliche Wort bezieht sich nur auf die Erfüllung der Weissagung, wonach ein Neues kommen soll; im N.T. aber ist die von dem Herrn ausgehende Erneuerung allumfassend: *καινὰ ποιῶ πάντα,* welches *πάντα* in der Jesaiasstelle fehlt. Aber auch wie viel kräftiger ist das neutestamentliche: *τὰ πρῶτα ἀπῆλθαν,* gegenüber dem prophetischen Worte: *μὴ μνημονεύετε τὰ πρῶτα.* Und gerade für das *τὰ πρῶτα ἀπῆλθαν* in Verbindung mit dem *καινὰ ποιῶ πάντα* (Apoc. 21. 4. 5.) haben wir eine charakteristische neutestamentliche Parallele bei Paulus 2. Cor. 5, 17: *τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν· ἰδοὺ τὰ πάντα γέγονεν καινά.* Diese Parallelen führen auf einen gemeinsamen hebräischen Grundtext, welcher von dem jesaianischen wesentlich verschieden ist. Vgl. Apoc. 21, 4: *τὰ πρῶτα ἀπῆλθαν* = 2. Cor.

1) Vgl. Apoc. 19, 9: *καὶ λέγει μοι· οὗτοι οἱ λόγοι ἀληθινοὶ τοῦ θεοῦ εἰσιν* und das daselbst citierte Logion: *γράψον· μακάριοι οἱ εἰς τὸ δεῖπνον τοῦ γάμου τοῦ ἀρνίου κεκλημένοι* mit dem *μακάριος* Lc. 14, 15, dem *δεῖπνον* Lc. 14, 17 (= *οἱ γάμοι* Mt. 22, 2 ff.), den *κεκλημένοι* Lc. 14, 17. 24; Mt. 22, 3 ff. Man beachte ferner das *δειπνῆσαι* in der aussercanonischen Version des Cod. Cantabr. mit dem parallelen Ausdruck: *εἰς γάμους* Lc. 14, 8 und die § 6. S. 72. 73 dazu gegebenen Erläuterungen, um zu erkennen, dass Apoc. 19, 9 mit der Citationsformel: *γράψον· οὗτοι οἱ λόγοι ἀληθινοὶ τοῦ θεοῦ εἰσιν* auf die vorcanonische Evangelienquelle zurückgegriffen ist. Endlich vergleiche man dazu Exc. Theod. ap. Clem. 9. p. 969: *ὁ βασιλεὺς εἰς τὸ δεῖπνον τοῦ γάμου τοὺς ἐν ταῖς ὁδοῖς κέκληκεν,* wo der von dem Apokalyptiker benützte Bestandtheil des Urtextes genau in demselben griechischen Ausdruck: *τὸ δεῖπνον τοῦ γάμου* hervortritt.

Digitized by Google

5, 17: *τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν* = הָרִאשֹׁנוֹת עָבָרוּ. Dass רִאשׁוֹן sowohl mit *πρῶτος* als mit *ἀρχαῖος* übersetzt werden kann, zeigt schon der synonyme Gebrauch dieser Adjektiva in den oben nach den LXX angeführten Stellen aus Ezechiel und Jesaia, ferner LXX *ἀρχαίων* = רִאשֹׁנִים in Ps. 79, 8, dagegen Gen. 33, 2: *ἐν πρώτοις* = רִאשֹׁנָה, namentlich aber auch die aussercanonische Übersetzungsvariante von בֶּגֶד הָרִאשׁוֹן in dem Text der Constitutionen, Const. II, 41. p. 67, 23: *τὴν ἀρχαίαν στολὴν* neben dem canonischen *στολὴν τὴν πρώτην* Lc. 15, 22[1]). Es dürfte mithin aus dem Zusammentreffen der Texte 2. Cor. 5, 17 und Apoc. 21, 4b. 5 ein ursprünglich hebräisches Herrenwort zu erschliessen sein mit folgendem Wortlaute: יַעַבְרוּ הָרִאשֹׁנוֹת הִנְנִי עֹשֶׂה הַכֹּל חָדָשׁ, = *τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν* [oder in anderer Version: *τὰ πρῶτα ἀπῆλθαν*]· *ἰδοὺ τὰ πάντα καινὰ ποιῶ.* Vgl. Mt. 24, 35 = Mc. 13, 31 = Lc. 21, 33: *ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύσονται* = הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ יַעֲבֹרוּ und Apoc. 21, 1: *ὁ γὰρ πρῶτος οὐρανὸς καὶ ἡ πρώτη γῆ ἀπῆλθαν. — καὶ εἶδον οὐρανὸν καινὸν καὶ γῆν καινήν.* Auch hier setzt *πρῶτος* רִאשׁוֹן voraus, welches besser mit *ἀρχαῖος* wiedergegeben sein würde als Gegensatz von *καινός*. Wie nun unter dieser Voraussetzung in den paulinischen Worten: *εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις* eine verborgene Citation eines Herrenwortes zu erkennen ist, so bezieht sich dann auch die Citationsformel Apoc. 21, 5: *γράψον, ὅτι οὗτοι οἱ λόγοι πιστοὶ καὶ ἀληθινοί εἰσιν* und *ὁ καθήμενος ἐπὶ τῷ θρόνῳ* — in der That nicht auf die alttestamentliche Jesaiasstelle, sondern auf das neutestamentliche Herrenwort, von welchem das Barnabas-Citat: *ἰδοὺ ποιῶ τὰ ἔσχατα ὡς τὰ πρῶτα* eine freiere aussercanonische Recension darstellt, so dass die Citationsformel des Barnabas: *λέγει δὲ ὁ κύριος* sich selbst rechtfertigt und zugleich das gewonnene Resultat in Betreff Apoc. 21, 4b. 5 = 2. Cor. 5 17 bestätigt.

Logion 60.
(Apoc. 22. 11.

Man nimmt gewöhnlich an, dass in dem von Eusebius (H. E. V, 1 mitgetheilten Schreiben der gallischen Gemeinden die Ci-

1) Vgl. § 4. S. 18.

tation: ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ· ὁ ἄνομος ἀνομησάτω ἔτι, καὶ ὁ δίκαιος δικαιωθήτω ἔτι auf Apoc. 22. 11 sich beziehe. Und dass in der That die Gemeinden von Lugdunum und Vienne die Apokalypse gekannt und gebraucht haben, wird durch das Schreiben derselben (§ 11. p. 257): γνήσιος Χριστοῦ μαθητὴς ἀκολουθῶν τῷ ἀρνίῳ, ὅπου ἂν ὑπάγῃ = Apoc. 14, 4: οὗτοι οἱ ἀκολουθοῦντες τῷ ἀρνίῳ, ὅπου ἂν ὑπάγῃ) evident. Gleichwohl dürfte es doch immerhin fraglich sein, ob unter der in § 58 des Sendschreibens erwähnten γραφή die Apokalypse verstanden werden soll, weniger weil diese Bezeichnung: ἡ γραφή — in Bezug auf die Apokalypse so frühzeitig i. J. 177 sonst nicht vorkommt, sondern vielmehr namentlich deshalb, weil das Citat bei aller Verwandtschaft mit Apoc. 22, 11 doch wesentlich von dem canonischen Texte abweicht. Man vergleiche:

Apoc. 22, 11.	Eus. V, 1, 58.
ὁ ἀδικῶν ἀδικησάτω ἔτι,	ὁ ἄνομος ἀνομησάτω ἔτι
καὶ ὁ ῥυπαρὸς ῥυπανθήτω ἔτι,	
καὶ ὁ δίκαιος δικαιοσύνην ποιησάτω ἔτι,	καὶ ὁ δίκαιος δικαιωθήτω ἔτι.
καὶ ὁ ἅγιος ἁγιασθήτω ἔτι.	

Es ist, wie man sieht, nur ὁ δίκαιος und das zweimalige ἔτι in beiden Texten identisch, und es liegt viel näher, für beide Parallelen eine gemeinsame ältere, und zwar ursprünglich hebräische, Quelle vorauszusetzen. Denn was zunächst die zweite Hälfte des Citates anlangt, wenn dieselbe als hebräischen Quellentext die Worte הַצַּדִּיק יוֹסִיף לְהִצַּדֵּק = ὁ δίκαιος δικαιωθήτω ἔτι — anzunehmen nöthigt, so ist dies wörtlich der Text, welchen man in dem hebräischen Testament von Delitzsch als Rückübersetzung des Satzes: ὁ δίκαιος δικαιοσύνην ποιησάτω ἔτι — findet.

Und wenn weiter Origenes (Opp. IV, 419) für ὁ δίκαιος δικαιοσύνην ποιησάτω ἔτι die Variante: ὁ καθαρὸς καθαρισθήτω ἔτι aus seinen handschriftlichen Quellen beibringt, und wenn damit die äthiopische Version (et purus purus sit) übereinstimmt, so liegt hierin sicherlich ebenfalls eine Nachwirkung desselben hebräischen Urtextes vor, da צַדִּיק auch durch καθαρός übersetzt werden kann, wie z. B. Hiob 4, 17: הַאֱנוֹשׁ מֵאֱלוֹהַּ יִצְדָּק von den

LXX mit den Worten *μὴ καθαρὸς ἔσται βροτὸς ἐναντίον τοῦ κυρίου;* — wiedergegeben ist. Und was die erste Hälfte des Citates betrifft, so ist רָשָׁע, wofür die LXX in der Regel *ἄνομος* oder *ἀσεβής* setzen, von den LXX Exod. 2, 13 auch mit *ἀδικῶν* übersetzt. Folglich ist der hebräische Satz: הָרָשָׁע יוֹסִיף לְהַרְשִׁיעַ identisch sowohl mit *ὁ ἄνομος ἀνομησάτω ἔτι* (Eus.) als mit *ὁ ἄδικος ἀδικησάτω ἔτι* (Apoc.)[1].

Es ist mithin möglich, dass unter der in dem Briefe der gallischen Gemeinden mit der Formel: *ἵνα πληρωθῇ ἡ γραφή* citierten Schrift nicht die Apokalypse, sondern die vorcanonische Evangelienquelle gemeint ist, aus welcher auch sonst der Apokalyptiker seine besten Stoffe geschöpft hat.

Logion 61.

(Apoc. 22, 12.)

Ein Beweis dafür, dass der Redaktor der Constitutionen und der Pseudo-Ignatianen eine und dieselbe Persönlichkeit ist, tritt uns in einem merkwürdigen Logion entgegen, welches in beiden Schriftcomplexen gleichlautend (ausserdem aber nur noch bei Clem. Al.) mit dem Texte: *ἰδοὺ ἄνθρωπος καὶ τὸ ἔργον* (Clem. Al. *τὰ ἔργα*) *αὐτοῦ πρὸ προσώπου αὐτοῦ* citiert wird. Und zwar schöpft dieses Logion in beiden Schriftcomplexen der Interpolator nicht aus denjenigen seiner Hauptquellen, die wir kennen (Didascalia, *Διδαχή* und Ignatianen), sondern aus einer weiteren Quelle, die uns unbekannt ist. In seinen drei desfallsigen Citaten verbindet dieser Autor das Logion mit alttestamentlichen Stellen. In den Pseudo-Ignatianen geht Smyrn. VII. p. 248 Ps. 6, 6, ferner in den Constitutionen Const. II, 14. p. 27. Proverb. 5, 22, und Const. VIII, 43. p. 276 Ps. 11, 7 vorher. Clemens Al. aber p. 642 führt es auf einer und derselben Linie mit dem neutestamentlichen Herrenwort: *λαμψάτω γάρ σου τὰ ἔργα* ein. Hiernach ist man jedenfalls berechtigt. dasselbe unter den *ἄγραφα* zur Be-

1) Übrigens sind noch folgende canonische und aussercanonische Anklänge an Apoc. 22, 11 zu notieren: Col. 3, 25: *ὁ γὰρ ἀδικῶν κομιεῖται ὃ ἠδίκησεν. Διδ.* X, 6: *εἴ τις ἅγιός ἐστιν, ἐρχέσθω· εἴ τις οὐκ ἔστι, μετανοείτω.* Const. VII, 26. p. 209. 28: *εἴ τις ἅγιος, προσερχέσθω· εἰ δέ τις οὐκ ἔστι, γινέσθω διὰ μετανοίας.* Wegen der Identität von *ἅγιος* und *δίκαιος* vgl. die Anmerkungen 16 und 18.

Digitized by Google

sprechung zu bringen. Zwar giebt es für den zweiten Theil des Logion zwei starke alttestamentliche Parallelen Jes. 40, 10 = 62, 11, wo es beide Male im Urtexte heisst: וּפְעֻלָּתוֹ לְפָנָיו, und wo das erste Mal von den LXX: *καὶ τὸ ἔργον ἐναντίον αὐτοῦ*, das zweite Mal *καὶ ἔργον αὐτοῦ πρὸ προσώπου αὐτοῦ* übersetzt ist. Aber in beiden alttestamentlichen Stellen ist nicht *ὁ ἄνθρωπος*, sondern *ὁ κύριος*, *ὁ σωτήρ* Subjekt, mithin ein ganz anderer Zusammenhang vorhanden und nur eine sprachliche Verwandtschaft mit jenem *ἄγραφον* erkennbar. Die zweite Jesaiasstelle: הִנֵּה יִשְׁעֵךְ בָּא הִנֵּה שְׂכָרוֹ אִתּוֹ וּפְעֻלָּתוֹ לְפָנָיו ist von den LXX folgendermassen: *ἰδοὺ ὁ σωτήρ σοι παραγένονεν ἔχων τὸν ἑαυτοῦ μισθόν, καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ πρὸ προσώπου αὐτοῦ* — übersetzt. Viel besser ist die Übersetzung, welche Apoc. 22, 12 zu Grunde liegt: *ἰδοὺ ἔρχομαι ταχύ, καὶ ὁ μισθός μου μετ᾽ ἐμοῦ, ἀποδοῦναι ἑκάστῳ ὡς τὸ ἔργον ἐστὶν αυτοῦ* (vgl. Ps. 62, 12. LXX: *σὺ ἀποδώσεις ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ* = תְשַׁלֵּם לְאִישׁ כְּמַעֲשֵׂהוּ). Diese Version befolgt auch Clemens Al. Strom. IV, 22, 137. p. 625: *εἴρηται γάρ· ἰδοὺ κύριος καὶ ὁ μισθὸς αὐτοῦ ἀπὸ προσώπου αὐτοῦ, ἀποδοῦναι ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ.* Aber eben der Umstand, dass hier Clemens Al. den alttestamentlichen Text in wesentlicher Übereinstimmung mit Apoc. 22, 12 citiert, lässt sein anderes Citat: *ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος κτλ.* um so selbständiger erscheinen, so dass dadurch sowie durch die Nebenstellung neben ein Herrenwort (Variante von Mt. 5, 16) und ferner durch die dreimalige Wiederholung des Citates von Seiten des notorisch aus einer guten aussercanonischen Evangelienquelle schöpfenden Redaktors der Constitutionen und Pseudo-Ignatianen die Annahme nahe gelegt wird, dass hier ein Wort des Herrn mitgetheilt ist, der seine Gedanken so gern an das alttestamentliche Sprachgut anlehnte. Und wenn man unter dem *ἄνθρωπος* den *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* verstehen wollte, so kommt in Betracht, dass der Hebraismus בֶּן־אָדָם sowie der Aramaismus בַּר־אֱנָשׁ im Griechischen am besten durch *ἄνθρωπος* wiederzugeben ist, während der Ausdruck: *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* den Hebraismus im Griechischen aufrecht erhält. Daher scheint auch Paulus, bei welchem der Ausdruck *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* bekanntlich fehlt, denselben durch *ἄνθρωπος* ersetzt zu haben. Vergleiche die Prägnanz, die dem Worte *ἄνθρωπος* in Stellen wie 1. Tim. 2, 5

Digitized by Google

einwohnt. Ähnlich prägnant scheint *ἄνθρωπος* in diesem Logion zu stehen. Wenn aber sowohl Clemens Al. wie der Redaktor der Constitutionen und Pseudo-Ignatianen das Wort nicht christologisch verwendet haben, so kann dieser Umstand gegen den ursprünglichen christologischen Sinn des *ἄνθρωπος* in diesem Falle eine Instanz nicht bilden. Vielmehr würde zu dem in den alttestamentlichen Stellen ersichtlichen Subjekt *ὁ κύριος, ὁ σωτήρ* der *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου = ἄνθρωπος* den angemessensten, contextgemässesten Ersatz bilden. Der Sinn des Logion würde dann — der alttestamentlichen Mutterstelle und der Verwendung derselben in der Apokalypse entsprechend — eschatologisch zu fassen sein. Siehe, des Menschen Sohn kommt und sein Werk — am Tage des Gerichts und der Vollendung — geht vor ihm her.

Nachträglich ist zu bemerken, dass das Logion noch citiert wird in den *Διατάξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων περὶ χειροτονιῶν, διὰ Ἱππολύτου* bei de Lagarde, Reliquiae jur. eccl. p. 5: *δίκαιος γὰρ ὁ κύριος καὶ δικαιοσύνην ἠγάπησε* (ψ. 11. 7) *καί· ἰδοὺ ἄνθρωπος καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ*. De Lagarde bemerkt dazu: vix comparandus Esaj. LXII, 11. Dabei führt er noch an Tertull. de idolol. 20: sicut scriptum est: ecce homo et facta ejus.

Logion 62.

(Apoc. 22, 18. 19.)

Bei Barnabas, Hermas, in der *Διδαχή*, der Apostol. KO., den Constitutionen begegnen wir einem Logion, welches sich ebenfalls eng an einen alttestamentlichen Text anschliesst, nämlich an Deut. 4, 2: לֹא תֹסִפוּ עַל־הַדָּבָר אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם וְלֹא תִגְרְעוּ מִמֶּנּוּ לִשְׁמֹר אֶת־מִצְוֹת יְהוָה = LXX: *οὐ προσθήσετε πρὸς τὸ ῥῆμα, ὃ ἐγὼ ἐντέλλομαι ὑμῖν, καὶ οὐκ ἀφελεῖτε ἀπ᾽ αὐτοῦ· φυλάσσεσθε τὰς ἐντολὰς κυρίου*. Damit vergleiche man den Wortlaut des bezüglichen Logion: *φυλάξεις ἃ παρέλαβες μήτε προστιθεὶς μήτε ἀφαιρῶν*. Apollinarius (bei Eusebius) spielt auf dieses selbe Logion an unter Bezugnahme auf das *εὐαγγέλιον*, und auch in der apostolischen Kirchenordnung dürfte die *ἐπιταγὴ παρὰ κυρίου* auf den Herrn zu beziehen und mithin das entsprechende Logion als ein neutestamentliches Herrenwort zu

fassen sein, wenn es da heisst: *ἐπιταγὴν ἔχοντες παρὰ κυρίου ἐρωτῶμεν ὑμᾶς φυλάξαι τὰς ἐντολὰς μηδὲν ἀφαιροῦντας ἢ προστιθέντας.*

Für den Charakter des Logion als eines neutestamentlichen, wenngleich an Deut. 4, 2 sich anlehnenden, Herrenwortes sprechen noch folgende Indicien:

a. der gleichmässig von Barn., Herm., *Διδ.*, Ap. KO., Const. beglaubigte Anfang des Logion: *φυλάξεις ἃ παρέλαβες* und das Fehlen gerade dieses charakteristischen *ἃ παρέλαβες* in der alttestamentlichen Parallele,

b. das Fehlen der alttestamentlichen Worte: *πρὸς τὸ ῥῆμα, ὃ ἐγὼ ἐντέλλομαι ὑμῖν*, in dem Logion,

c. die canonischen Parallelen bei Paulus und dem Apokalyptiker.

Was die paulinischen Briefe angeht, so findet sich eine Parallele nicht nur 1. Tim. 5, 21: *ταῦτα φυλάξῃς χωρὶς προκρίματος, μηδὲν ποιῶν κατὰ πρόσκλισιν*, — sondern noch stärker klingt das charakteristische: *ἃ παρέλαβες* an 1. Cor. 11, 23: *ἐγὼ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου* (vgl. Const. *ἃ παρέλαβες παρ' αὐτοῦ*) und 1. Cor. 15, 3: *παρέδωκα γὰρ ὑμῖν ἐν πρώτοις, ὃ καὶ παρέλαβον* —, vgl. 1. Cor. 15, 1: *ὃ καὶ παρελάβετε* —, und Gal. 1, 9: *εἴ τις ὑμᾶς εὐαγγελίζεται, παρ' ὃ παρελάβετε, ἀνάθεμα ἔστω.* Diese letztere paulinische Stelle berührt sich unmittelbar mit Apoc. 22, 18. 19: *ἐάν τις ἐπιθῇ ἐπ' αὐτά, ἐπιθήσει ἐπ' αὐτὸν ὁ θεὸς τὰς πληγὰς τὰς γεγραμμένας ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ· καὶ ἐάν τις ἀφέλῃ ἀπὸ τῶν λόγων τοῦ βιβλίου τῆς προφητείας ταύτης, ἀφελεῖ ὁ θεὸς τὸ μέρος αὐτοῦ.* Indem hier der Apokalyptiker das paulinische *ἀνάθεμα* in seiner Weise umschreibt, bringt er zwei Herrenworte in Anwendung. Einmal nämlich verwerthet er das Logion Lc. 10, 42: *Μαρία γὰρ τὴν ἀγαθὴν μερίδα ἐξελέξατο, ἥτις οὐκ ἀφαιρεθήσεται αὐτῆς* in negativer Wendung, wobei man den Unterschied von der paulinischen Version des hebräischen Quellentextes in dem *μερίς* (vgl. 2. Cor. 6, 15 *μερίς* = Mt. 24, 51 *μέρος*, ebenso Lc. 10, 42: *μερίς* = Apoc. 22, 19 *μέρος*) erkennen kann. Sodann hat der Apokalyptiker, wenn auch mit einigen untergeordneten Varianten, unser Logion in seinen Context nach der vollständigen Fassung eingewoben, nach

Digitized by Google

welcher es der Redaktor der Constitutionen im Unterschied von allen seinen Vorgängern allein zu geben vermag: *φυλάξεις ἃ παρέλαβες παρ᾽ αὐτοῦ μήτε προστιθεὶς* (Apoc. *ἐπιθῇ*) *ἐπ᾽ αὐτοῖς* (Apoc. *ἐπ᾽ αὐτά*) *μήτε ἀφαιρῶν* (Apoc. *ἀφέλῃ*) *ἀπ᾽ αὐτῶν*.

Nach alledem wird kaum zu bezweifeln sein, dass ein entsprechendes, schon dem Apostel Paulus wie dem Verfasser der Apokalypse bekannt gewesenes Herrenwort existiert hat, welches im Anschluss an Deut. 4, 2 die treue Bewahrung der Herrenreden empfahl, vor ihrer Verfälschung warnte und mithin in sachlicher Ergänzung der durch das Logion von den **δόκιμοι τραπεζῖται** eingeprägten Pflicht der Kritik (*πάντα δοκιμάζετε* = *πάντα διακρίνετε*) die conservative Seite des Christenthums, die unverfälschte Tradition der reinen und unverkürzten Jesuslehre, forderte.

---

§ 11.

Nachträge.

Sowohl durch fortgesetzte eigene Forschungen als namentlich auch durch werthvolle Beiträge des Prof. D. Harnack, welche wiederum vielfach zu neuen Untersuchungen Anregung gaben, sind während des Druckes wichtige Ergänzungen theils zu dem Citaten-Verzeichnisse in § 9, theils zu den kritisch-exegetischen Anmerkungen in § 10 hinzugekommen, welche im Nachstehenden dargeboten werden. Dass diese Nachträge oft in überraschender Weise die quellenkritische Gesammtanschauung dieses Werkes zu bestätigen und zu befestigen geeignet sind, wird die Einsichtnahme davon schrittweise zeigen.

Nachtrag 1.

Zu § 4. S. 22—25. § 5. S. 32. 35. § 6. S. 42—45.

Erst nach Abschluss der bis § 10 reichenden Untersuchungen habe ich Einsicht nehmen können von der Auslegung Ephraems zu Tatians Diatessaron (Evangelii concordantis expositio facta a Sancto Ephraemo Doctore Syro. In Latinum translata a R. P. J. B. Aucher. Edidit Mösinger. Venetiis 1876). Obwohl

Digitized by Google

sehr aphoristisch, in den Citationsformeln ausserordentlich unbestimmt, den Text Tatians von seinen eigenen Citaten keineswegs genau unterscheidend, auch nicht immer durchaus sichere Quellen benützend, bietet doch Ephraem in diesem überaus werthvollen Commentar manche aussercanonische Texte, welche, soweit sie die Agrapha betreffen, in diesen Nachträgen benützt sind. Hier seien noch zwei Beispiele erwähnt, in welchen die canonischen Texte Ergänzung erfahren. Ephraem liest zu Joh. 3, 34: *οὐ γὰρ ἐκ μέτρου δίδωσιν τὸ πνεῦμα* vollständiger: „non enim“, ait, „dat in mensura Filio suo“ (Mösinger p. 105). Der Zusatz: filio suo, von Tischendorf nirgends angeführt, ergänzt den Context in originaler Weise. Ferner zu Mt. 10, 23a bietet Ephraem, bzw. Tatian, den oben S. 32. No. 12 aus dem Cod. Cantabr. abgedruckten und S. 35. No. 12 nach den übrigen Zeugen erläuterten Zusatz in folgender Form: In quam civitatem intraveritis vos, fugite inde in aliam civitatem; et si ab hac persequentur vos, fugite denuo in aliam civitatem. (Mösinger p. 90) — ein deutlicher Beweis für die Güte der von Tatian gebrauchten Handschriften. Aber auch zu Mt. 10, 23b bringt Ephraem einen von dem canonischen abweichenden Text, welcher den ursprünglichen Sinn des Logion deutlich erkennen lässt. Vgl.

Mt. 10, 23b: *οὐ μὴ τελέσητε τὰς πόλεις τοῦ Ἰσραήλ, ἕως ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.*

Ephraem: non poteritis consummare has urbes, donec venero ad vos.

Also nicht auf die Parusie, wie es nach dem canonischen Text scheint, sondern auf das Wiederzusammentreffen Jesu mit seinen auszusendenden Jüngern bezog sich dieses Wort, wie es auch nicht anders sein kann. Selbst auch die Lesart bei Agathangelus c. 63 (ed. de Lagarde p. 33, 49) weist trotz der Erwähnung der Parusie in dessen griechischem Texte auf denselben hebräischen Quellentext hin, den Ephraem voraussetzt. Agathangelus liest: *ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐ μὴ πληρώσητε τὰς πόλεις τοῦ Ἰσραὴλ ἕως τῆς ἐμῆς παρουσίας.* Im Hebräischen nun setzt *ἕως τῆς ἐμῆς παρουσίας* einfach עַד־בּוֹאִי voraus; das kann aber ebenso gut wiedergegeben werden mit: *ἄχρις οὗ ἔλθω* = donec venero. Man vgl. den von allem eschatologischen Sinn freien Gebrauch von *παρουσία* bei Paulus in Stellen wie 1. Cor. 16, 17;

Digitized by Google

2. Cor. 7, 6. 7; 10, 10. Überdem weist die aussercanonische Übersetzungsvariante: *πληρώσητε*, mit welcher Agathangelus völlig isoliert steht, neben dem canonischen: *τελέσητε* auf das hebräische Stammwort כָּלָה zurück, welches die LXX nicht blos mit *τελεῖν*, sondern auch mit *πληροῦν* (z. B. 2. Chron. 24, 10; 36 22) wiedergeben.

Bei dieser Veranlassung ist ausserdem zu dem auf S. 42—45 gegebenen Verzeichnisse der patristischen Aussagen bezüglich der hebräischen Abfassung des Matthäusevangeliums noch das Zeugniss Ephraems beizufügen: Matthaeus Hebraice Evangelium scripsit, quod postea in linguam Graecam versum est. Mösinger p. 286.

Nachtrag 2.

Zu § 6. Seite 70—74.

In der versificierten Evangelienharmonie des Juvencus (330), welche wesentlich an das erste canonische Evangelium sich anschliesst, findet sich an derselben Stelle, wo im Cod. Cantabr. und den Itala-Handschriften das auf S. 33 unter No. 17 aufgeführte und S. 70—74 quellenkritisch erläuterte aussercanonische Übersetzungsfragment eingefügt ist, nämlich nach Mt. 20, 28, folgender Passus:

Juvenc. Evangelicae Historiae Lib. III. v. 612—621.
(Migne T. XIX. p. 265. 266).

At vos ex minimis opibus transcendere vultis,
Et sic e summis lapsi comprenditis imos.
Si vos quisque vocat coenae convivia ponens,
Cornibus in summis devitet ponere membra,
Quisque sapit. Veniet forsan si nobilis alter,
Turpiter eximio cogetur cedere cornu,
Quem tumor inflati cordis per summa locarat.
Sin contentus erit mediocria prendere coenae.
Inferiorque dehinc sic mox conviva subibit,
Ad potiora pudens transibit strata tororum.

Bei Leo M. finden sich folgende zwei Citate.

Leo M. Ep. 18. ad Dorum Beneventanum episc.

„Neque enim ignorabas, dixisse dominum, quod, qui se humi-

Digitized by Google

liat, exaltabitur, eundemque dixisse: qui vero se exaltat, humiliabitur. Vos autem quaeritis de pusillo crescere et de majore minores esse.

Leo. M. Ep. 79. ad Pulcheriam Augustam.
Haec illis tunc insinuabantur, qui de pusillo volebant crescere et de infimis ad summa transire.

Aus Leos zweitem Citate, welchem die Worte vorangehen: Sicut filius hominis non venit ministrari sed ministrare, erkennt man, dass Leo den Passus ebenfalls nach Mt. 20, 28 las. In seinem ersten Citate aber ist in überraschender Weise die S. 73. 74 dargethane Identität zwischen dem ersten Satze des aussercanonischen Übersetzungsfragments: ὑμεῖς δὲ ζητεῖτε ἐκ μικροῦ αὐξῆσαι καὶ ἐκ μείζονος ἔλαττον εἶναι und der Schluss-Sentenz des lucanischen Paralleltextes Lc. 14, 11 deutlich ausgesprochen.

Am wenigsten glücklich hat die angelsächsische Version den ursprünglichen Sinn des Logion getroffen, wenn es da heisst: In rebus exiguis crescere vos cupitis et in maximis rebus minui.

Nachtrag 3.
Zu § 9. 10. Logion 1. (Lc. 6, 31.)

m. Recogn. Clem. VIII, 58.
Omnis propemodum actuum nostrorum in eo colligitur observantia, ut quod ipsi pati nolumus, ne hoc aliis inferamus.

n. Altercatio Simonis et Theophili c. 21.
Omnis concupiscentia libidinis de corde concipitur, proinde circumcisio novi testamenti talis est, quam deus Christus, filius dei, ostendit, ut circumcidamus nos libidinem, avaritiam, malitiam, cupiditatem, furta, fraudes, fornicationem, et omne, quod tibi non vis fieri, alii ne feceris.

o. de Rossi. Bullett. di archeol. christ. 1874. p. 137. scriptum est: quod tibi fieri non vis, alio (!) ne feceris.

p. Vita Alexandri Severi c. 51.
quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris.

Alexander Severus liess sich das Dictum, „quod a quibusdam sive Judaeis sive Christianis audierat et tenebat“, stets von

Digitized by Google

einem Herolde bei öffentlichen Bestrafungen zurufen. De Rossi fand den Spruch als eine alte christliche Inschrift. Und dass die Altercatio Simonis et Theophili nach Harnacks Untersuchung eine lateinische Bearbeitung des alten Dialogs Jasonis et Papisci darstellt, mithin auf Aristo von Pella (2. Jahrhundert) zurückzuführen sein dürfte, ist aus den „Texten und Untersuchungen" (II, 3) bekannt. Interessant ist in derselben die Citationsformel: quam deus Christus, filius dei, ostendit, ebenso in der von de Rossi wiedergegebenen Inschrift die Citationsformel: scriptum est (= *γέγραπται*), sowie endlich die Nachricht in der Vita Alexandri Severi, dass dessen Bekanntschaft mit dem Dictum „sive Judaeis sive Christianis" seinen Ursprung verdanke.

Weitere Parallelen aus der jüdischen und heidnischen Literatur siehe bei Funk, Doctrina duodecim apostolorum Tüb. 1887. p. 5.

Nachtrag 4.

Zu § 9. 10. **Logion 2.** (Lc. 6, 36—38.)

i. Prochorus. Acta Joannis ed. Zahn p. 73.

πάλιν ὁ αὐτὸς κύριος ἡμῖν διακελεύεται λέγων· ἐφ' ὅσον ἐποιήσατε ἑνὶ τούτων τῶν ἐλαχίστων, ἐμοὶ ἐποιήσατε· καὶ ἐλεεῖτε, ἵνα ἐλεηθῆτε· δίδοτε, καὶ δοθήσεται ὑμῖν, καὶ ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε, ἀντιμετρηθήσεται ὑμῖν.

Mit der untergeordneten Variante *ἐλεεῖτε* für *ἐλεᾶτε* erscheint hier der schon von Clemens Romanus beglaubigte vorcanonische Textbestandtheil zu Logion 2 —, ein Beweis, dass die von Prochorus benützten Quellen ziemlich weit in die ältesten Zeiten der Kirche hinaufreichen müssen. Aber auch Aphraates (ed. Bert p. 90) dürfte hierher gehören: Lasset uns barmherzig sein, wie geschrieben steht, dass sich Gott über uns erbarme.

Nachtrag 5.

Zu § 9. 10. **Logion 4.** (Lc. 11, 49.)

Aus der Zusammenstellung des aussercanonischen Origenes-Citates mit den canonischen Parallelen Lc. 11, 49; 7, 35 (= Mt. 11, 19), wie folgt:

Digitized by Google

Orig. III, 211: *καὶ ἀποστέλλει ἡ σοφία τὰ τέκνα αὐτῆς*
Lc. 7, 35: *καὶ ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ τῶν τέκνων αὐτῆς*
Lc. 11, 49: *ἡ σοφία τοῦ θεοῦ εἶπεν· ἀποστελῶ εἰς αὐτοὺς προφήτας κτλ.*,

wird es evident, dass der von dem ersten Evangelisten in der Parallele Mt. 23, 34 weggelassene Zusatz: *διὰ τοῦτο ἡ σοφία τοῦ θεοῦ εἶπεν* (Mt. hat: *διὰ τοῦτο, ἰδού, ἐγὼ ἀποστέλλω*) ein originaler Bestandtheil der vorcanonischen Quelle gewesen ist, welcher der erste und der dritte Evangelist wie sonst vielfach, so auch hier in den Paralleltexten Mt. 23, 34—46 = Lc. 11, 49—51 deutlich erkennbar folgen. Die von verschiedenen Seiten ausgesprochene Vermuthung, als ob mit den Worten: *διὰ τοῦτο ἡ σοφία τοῦ θεοῦ εἶπεν* — eine verloren gegangene Schrift mit dem Titel *ἡ σοφία τοῦ θεοῦ* (etwa ähnlich dem Titel der gnostischen Schrift: *Πίστις Σοφία*) citiert sei, wird eben durch die Thatsache hinfällig, dass auch der erste Evangelist dieselben Stoffe an dieser Stelle aus der gemeinsamen Quelle des Urevangeliums geschöpft hat. Die Weglassung aber der Selbstbezeichnung Jesu als *σοφία τοῦ θεοῦ* hat ihr Analogon in ähnlichen Weglassungen der anderen Selbstbezeichnung Jesu als *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*. Man vgl.

Lc. 12, 8: *καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὁμολογήσει ἐν αὐτῷ.*
Mt. 10, 32: *ὁμολογήσω κἀγὼ ἐν αὐτῷ.*

Wenn man vollends annimmt, dass der hebräische Urtext אָמְרָה חָכְמַת־הָאֱלֹהִים hier anstatt im Aoristus *εἶπεν* im Präsens *λέγει* hätte übersetzt werden müssen, so wird es erst klar, dass die Formel: *ἡ σοφία τοῦ θεοῦ λέγει* nur eine bedeutungsvolle Umschreibung der Versicherung: *καὶ λέγω ὑμῖν* (z. B. Lc. 11, 51) darstellt.

Diese Auffassung der *σοφία τοῦ θεοῦ* als einer der vorcanonischen Evangelienquelle angehörigen Selbstbezeichnung des Messias wird durch den johanneischen Sprachgebrauch bestätigt. Dem johanneischen Evangelium fehlt die *σοφία* gänzlich, aber doch nur so, dass dafür die *ἀλήθεια* als Ersatz, und zwar ebenfalls als Selbstbezeichnung Jesu (vgl. Joh. 14, 6: *ἐγώ εἰμι ἡ ἀλήθεια*), hervortritt. Die Identität der johanneischen *ἀλήθεια* und der synoptischen *σοφία*, sonach die gemeinsame Abstam-

Digitized by Google

mung beider griechischen termini aus der hebräischen חָכְמָה, lässt sich exakt darthun durch folgende Vergleichung von

Lc. 2, 40.	Joh. 1, 14.
πληρούμενον σοφίας, καὶ χάρις θεοῦ ἦν ἐπ' αὐτό.	*πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας.*

Es leuchtet nun beim ersten Blicke ein, dass, was die hebräische חָכְמָה besagen will, im griechischen Sprachgeiste durch die *ἀλήθεια* viel tiefer zum Ausdruck gelangt als durch den in der griechischen Geistesentwickelung herabgedrückten Begriff der *σοφία*, so sehr dass man die *σοφία* nur als eine äusserliche, mithin hebraisierende, Wiedergabe der חָכְמָה bezeichnen kann, während der in der hebräischen Literatur so tief gefasste Begriff der חָכְמָה in der griechischen *ἀλήθεια* des johanneischen Evangeliums sich wiedergefunden hat.

Paulus, welcher die durch die alttestamentlichen Vorstellungen so wohl vorbereitete Bezeichnung Christi als der חָכְמָה ebenfalls kennt, folgt nicht dem johanneischen Sprachgebrauche, sondern wie sonst so auch hierin dem synoptischen Übersetzungstypus des Urevangeliums. Vgl. 1. Cor. 1, 24: *Χριστὸν θεοῦ σοφίαν* —, 1. Cor. 1, 30: *ὃς ἐγενήθη σοφία ἡμῖν ἀπὸ θεοῦ* —, 1. Cor. 2, 7: *λαλοῦμεν θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ.* Vgl. auch Col. 2, 3.

Aber auch Jacobus kennt Christum als *σοφία*, und zwar als *ἡ ἄνωθεν σοφία.* Jac. 3, 17. Dass nämlich mit diesem Ausdruck zuhöchst Christus gemeint sei, wird durch die Vergleichung mit dem Pastor des Hermas ausser Zweifel gestellt. Die bekannte Verwandtschaft zwischen Hermas und Jacobus tritt auch an dieser Stelle in überraschender Weise hervor. Man vgl.

Herm. Mand. XI, 8. p. 114.	Jac. 3, 17.
πρῶτον μὲν ὁ ἔχων τὸ πνεῦμα τὸ θεῖον τὸ ἄνωθεν πραΰς ἐστι καὶ ἡσύχιος καὶ ταπεινόφρων.	*ἡ δὲ ἄνωθεν σοφία πρῶτον μὲν ἁγνή ἐστιν, ἔπειτα εἰρηνική, ἐπιεικής, εὐπειθής.*

Hier ist das *πνεῦμα τὸ θεῖον τὸ ἄνωθεν* (vgl. auch Herm. Mand. XI, 21. p. 122, 10) bei Hermas identisch mit der *ἡ ἄνωθεν σοφία* bei Jacobus. Auch der Gegensatz dazu Jac. 3, 15: *σοφία — ἐπίγειος, ψυχική, δαιμονιώδης* ist ebenso bei Hermas vertreten. Vgl. *ἐπίγειος, ἐπίγειον* Mand. XI, 6. p. 114, 2; XI, 11. p. 118, 6; XI, 12. p. 120, 4; XI, 14. p. 120, 12; XI, 17. p.

Digitized by Google

120, 22; XI, 19. p. 122, 4, ferner *ἀπὸ τοῦ διαβόλου ἔρχεται* (Mand. XI, 17. p. 120, 23) = *δαιμονιώδης* Jac. 3, 15. Da es nun feststeht, dass bei Hermas *τὸ πνεῦμα τὸ θεῖον* mit dem *υἱὸς τοῦ θεοῦ* identisch ist, dass also die von Hermas dem *πνεῦμα τὸ θεῖον τὸ ἄνωθεν* beigelegten Praedicate: *πραΰς, ἡσύχιος, ταπεινόφρων* von dem *υἱὸς τοῦ θεοῦ* gelten, so zeigt es sich, dass die Jac. 3, 17 mit ganz ähnlich lautenden Praedicaten ausgestattete *ἡ ἄνωθεν σοφία* ebenfalls auf Christus zu beziehen gewesen ist und dass trotz der Verschiedenheit der Ausdrücke eine gemeinsame ältere Quelle zu Grunde liegen muss. Und zwar erkennt man für diese charakteristischen Praedicate als die letzte Quelle ein Herrenwort nach einer aussercanonischen Recension, wie sie Ephraem Syrus p. 103 als Paralleltext zu Mt. 11, 29 aufbewahrt hat. Bereits auf S. 51, Anm. 1 ist dieser aussercanonische Paralleltext des Ephraem besprochen und in seiner Verwandtschaft mit Herm. Mand. XI, 8 sowie mit 2. Cor. 10, 1 erläutert worden. Hier nun zeigt es sich, dass auch Jacobus eine weitere Parallele dazu bietet, während andererseits auch Barnabas (XIX, 3. 4) Bekanntschaft mit dem Logion nach dem Hermas-Text verräth. Vgl.

Ephraem p. 103: *ὅτι ἥσυχός εἰμι, πραῢς καὶ ἐπιεικής.*

Herm. p. 114, 8: *πραΰς ἐστι καὶ ἡσύχιος καὶ ταπεινόφρων* [1]).

---

1) Dass auch schon Clemens Rom. die Übersetzungsvariante: *ταπεινόφρων* (= *ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ* = [illegible]) kannte, ersieht man aus Clem. Rom. I, 16, 17. p. 32, 25: *ὁρᾶτε, ἄνδρες ἀγαπητοί, τίς ὁ ὑπογραμμὸς ὁ δεδομένος ἡμῖν. εἰ γὰρ ὁ κύριος οὕτως ἐταπεινοφρόνησεν, τί ποιήσωμεν ἡμεῖς οἱ ὑπὸ τὸν ζυγὸν τῆς χάριτος αὐτοῦ δι' αὐτοῦ ἐλθόντες;* — Dass hier nicht blos in dem *ὑπὸ τὸν ζυγόν*, sondern auch in dem *ἐταπεινοφρόνησεν* das Herrenwort Mt. 11, 29. 30 wörtlich angezogen ist, erkennt man erst aus dem *ταπεινόφρων* des Hermas und Barnabas. Auch Tertullian, soweit sein lateinischer Text solches erkennen lässt, scheint sich mit dem Hirten des Hermas zu berühren, wenn er schreibt Tert. de spect. 15: Deus praecepit spiritum sanctum — utpote pro naturae suae bono tenerum et delicatum — tranquillitate et lenitate et quiete et pace tractare, non furore, non bili, non ira, non dolore inquietare. Denn die Gleichungen: tranquillitas = *ἡσύχιος*, lenitas = *πραΰς*, pax = *εἰρηνικός* liegen auf der Hand. Dem inquietare spiritum sanctum aber entspricht bei Hermas *μὴ θλῖβε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*, dem furor *θυμός*, dem bile *ὀξυχολία*, der ira *ὀργή*. Vgl. oben S. 218. Vielleicht ist es ein Citat aus Hermas.

Digitized by Google

Barnabas p. 74, 16. 11: *ἔσῃ πραΰς, ἔσῃ ἡσύχιος, ἔσῃ δὲ ταπεινόφρων.*

2. Cor. 10, 1: *διὰ τῆς πραΰτητος καὶ ἐπιεικείας — ταπεινός.*

Col. 3, 12: *χρηστότητα, ταπεινοφροσύνην, πραΰτητα.*

Jak. 3, 13. 17: *ἐν πραΰτητι σοφίας — εἰρηνική, ἐπιεικής.*

Mt. 11, 29: *ὅτι πραΰς εἰμι καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ.*

Aus alledem wird es klar, dass im Jacobusbriefe *ἡ ἄνωθεν σοφία* wesentlich und zuhöchst auf Christus zu beziehen ist[1]). Von ihm soll man, wie er selbst Mt. 11, 29 gesagt hat: *μάθετε ἀπ' ἐμοῦ* —, die Sanftmuth und die Demuth lernen.

Nunmehr zu dem Origenes-Citate zurückkehrend, bemerke ich noch, dass demselben auch de Lagarde in seiner Ausgabe des Agathangelus (Göttingen 1887) eine mit dem Vorstehenden wesentlich übereinstimmende Untersuchung gewidmet hat. Er sagt (l. c. p. 128), dass er das Verständniss für die Variante *ἔργων* (Mt. 11, 19) = *τέκνων* (Lc. 7, 35) der Bemerkung des Origenes zu danken habe, welcher (Delarue III, 211 = Lommatzsch XV, 261 = Hom. XIV, 5 zu Jeremias) die Worte Prov. 9, 3: *ἀπέστειλε [ἡ σοφία] τοὺς ἑαυτῆς δούλους* mit einer Stelle der Evangelien in Verbindung bringt: *τὰ τέκνα τῆς σοφίας καὶ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ ἀναγέγραπται· καὶ ἀποστέλλει ἡ σοφία τὰ τέκνα αὐτῆς.* Diese Stelle sei darum besonders wichtig, weil sie erweise, dass *τέκνα* und *δοῦλοι* dasselbe bedeuten könne. Und wiederum ÊBÂD und ÂBD, je nachdem man vocalisiere, können als *ἔργον* oder *δοῦλος* auf dasselbe consonantische aramäische Grundwort zurückgeführt werden. Und in der That auch im Hebräischen bedeutet עֲבָד „Werk", „Handlung" (Koh. 9, 1) während andererseits עֶבֶד von den LXX nicht blos, wie in der Regel, mit *δοῦλος*, sondern auch mit *υἱός* (vgl. 2. Sam. 2, 30) und selbst-

1) Es wird dadurch auch ferner wahrscheinlich, dass wie die *Ἀλήθεια* der valentinianischen Gnosis auf das johanneische Evangelium, so die Rolle, welche in vielen gnostischen Systemen die חָכְמָה spielt als *Σοφία*, *Σοφία Ἀχαμώθ*, *ἡ ἄνωθεν σοφία*, *ἡ κάτω σοφία*, *ἡ ἔσω σοφία*, *ἡ ἔξω σοφία*, zugleich mit der *ἡ ἄνωθεν σοφία* und der *σοφία ἐπίγειος* des Jacobus und der *σοφία τοῦ θεοῦ* bei Paulus nicht blos auf jüdische Einflüsse, sondern ganz wesentlich auf die *σοφία τοῦ θεοῦ* des Urevangeliums als die eigentliche christologische Wurzel zurückzuführen ist.

Digitized by Google

verständlich auch mit *παῖς* übersetzt wird. Es wäre also immerhin möglich, dass auch die *τέκνα* in Lc. 7, 35 auf עֶבֶד = *ἔργον*, = עֶבֶד = *δοῦλος, παῖς, υἱός, τέκνον* (unvocalisierten Text vorausgesetzt) zurückzuführen wäre.

Nachtrag 6.

Zu § 9. 10. **Logion 7.** (Lc. 16, 10.)

c. Hilarius. Epistola seu libellus c. 1. (Ed. Oberthür T. IV. p. 7.)
ne dicatur nobis Domini voce increpantis: Si in modico fideles non fuistis, quod majus est quis dabit vobis?

Dieses Citat unterscheidet sich nur durch das: majus von dem lateinischen Text bei Irenaeus, welcher magnum bietet, wie der griechische Text des zweiten Clemensbriefes *μέγα* hat. Im Übrigen geht es in dem fideles non fuistis mit Irenaeus, während der zweite Clemensbrief dafür *οὐκ ἐτηρήσατε* bietet.

Nachträglich möchte ich noch darauf hinweisen, wie sehr das § 10, Logion 7, S. 144 erwähnte Hippolytus-Citat: *ἵνα ἐπὶ τῷ μικρῷ πιστὸς εὑρεθεὶς* mit 1. Cor. 4, 2: *ἵνα πιστός τις εὑρεθῇ* — zusammentrifft.

Nachtrag 7.

Zu § 9. 10. **Logion 10.** (Act. 14, 22.)

e. Prochorus. Acta Joannis ed. Zahn. S. 83.
οὕτως γάρ μοι ἐνετείλατο λέγων· ἰδοὺ ἀποστέλλω σε ὡς πρόβατον ἐν μέσῳ λύκων, καὶ μὴ φοβηθῇς αὐτούς. καὶ πάλιν εἶπεν ἡμῖν· ὅτι διὰ πολλῶν θλίψεων δεῖ ὑμᾶς εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.

Wenn man den Johannesakten des Prochorus vollständig trauen dürfte, so wäre die Vermuthung, dass in Act. 14, 22 und in den aus Barnabas, Hermas, Macarius und Lactantius (§ 9. Logion 10 a—d S. 100) geschöpften Parallelcitaten ein Herrenwort zu Grunde liege, in exakter Weise bestätigt. Indess die — abgesehen von der Umwandelung des *ἡμᾶς* in *ὑμᾶς* — vollständige Übereinstimmung der Texte zwischen Prochorus und Act. 14, 22 muss

Digitized by Google

von vorn herein zur Vorsicht mahnen und es möglich erscheinen lassen, dass Prochorus den Text des Logion aus Act. 14, 22 dem Herrn in den Mund gelegt hat. Andererseits ist freilich zu bedenken, dass bei Prochorus nur in diesem Falle ein solches Verfahren zu constatieren wäre, mithin in einem Falle, in welchem schon aus anderen Gründen das Vorhandengewesensein eines entsprechenden Herrenwortes wahrscheinlich ist, dass ferner auch zu dem Logion 2 der zweifellos echte, schon aus dem ersten Jahrhundert durch Clemens Rom. beglaubigte Text eines aussercanonischen Herrenwortes: *ἐλεεῖτε, ἵνα ἐλεηθῆτε* (vgl. Nachtrag 3) von Prochorus citiert wird und dass, wo in einer Schrift auch nur einmal eine Spur aussercanonischer Evangelientexte auftaucht, in der Regel dieselbe nicht vereinzelt zum Vorschein kommt. Jedenfalls könnte es kaum ein zweites Logion geben, welches nach Form und Inhalt (man denke an das Wort Christi von der Nachfolge im Kreuztragen) würdiger wäre, seinen Ursprung auf den Herrn zurückzuführen, als gerade dieses nach der Fassung bei Prochorus in Übereinstimmung mit dem Act. 14, 22 enthaltenen Texte.

Nachtrag 8.

Zu § 9. 10. **Logion 13.** (Röm. 3, 8.)

b. Dressel. Clementina Epitome prima c. 96.

ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἔφη· τὰ ἀγαθὰ ἐλθεῖν δεῖ, μακάριος δέ, φησίν, δι' οὗ ἔρχεται. ὁμοίως ἀνάγκη καὶ τὰ κακὰ ἐλθεῖν, οὐαὶ δὲ δι' οὗ ἔρχεται.

c. Dressel. Clementina Epitome sec. c. 96.

ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἔφη· τὰ ἀγαθὰ ἐλθεῖν δεῖ, μακάριος δέ, φησίν, δι' οὗ ἔρχεται· ὁμοίως καὶ τὰ κακὰ ἀνάγκη ἐλθεῖν, οὐαὶ δὲ τῷ ἀνθρώπῳ, δι' οὗ ἔρχεται.

d. Aphraates. Hom. V. (Aphrahats des persischen Weisen Homilien, übersetzt von Bert. Texte und Untersuchungen III, 3. 4. S. 70.)

Denn es steht also geschrieben: das Gute ist bestimmt zu kommen und wohl dem, durch den es kommt; und das

Böse ist bestimmt zu kommen, aber wehe dem, durch den es kommt.

Durch den von Aphraates überlieferten, ihm aus einer schriftlichen Autorität zugeflossenen Text, welcher mit dem Homilien-Citate Hom. Cl. XII, 29. p. 130, 35: *ὁ τῆς ἀληθείας προφήτης ἔφη· τὰ ἀγαθὰ ἐλθεῖν δεῖ, μακάριος δέ, φησίν, δι' οὗ ἔρχεται· ὁμοίως καὶ τὰ κακὰ ἀνάγκη ἐλθεῖν, οὐαὶ δὲ δι' οὗ ἔρχεται* — wörtlich übereinstimmt, erfährt die Güte der in den Clementinen fliessenden vorzüglichen Evangelienquelle eine neue Bestätigung. Andererseits wird durch diese Vergleichung mit dem Clementinen-Citate offenbar, was man aus Aphraates allein nicht zu erkennen vermag, dass die von ihm citierte schriftliche Autorität ein Herrenwort in sich schloss, für dessen Echtheit somit nunmehr drei Zeugen: Paulus, Pseudo-Clemens und Aphraates sich nachweisen lassen, abgesehen von dem ersten und dritten canonischen Evangelisten, welche die zweite Hälfte des Logion ebenfalls verwerthet haben. Hierbei ist noch darauf hinzuweisen, dass die Ausdrücke:

ἀνένδεκτόν ἐστιν	(Lc. 17, 1)
ἀνάγκη ἐστίν	(Mt. 18, 7)
δεῖ	(Hom. Clem.)
es ist bestimmt	(Aphraates)

als Übersetzungsvarianten auf eine gemeinsame hebräische Quelle zurückweisen, wie auch gewiss die Ausdrücke: *τὰ σκάνδαλα* (Lc., Mt.) = *τὰ κακά* (Hom. Clem., Aphraates) ebenso zu erklären sind.

Nachtrag 9.

Zu § 9. 10. **Logion 15.** (1. Cor. 1, 25.)

Zu dem Logion: *τὸ ἀσθενὲς διὰ τοῦ ἰσχυροῦ σωθήσεται* und zu der paulinischen Parallele 1. Cor. 1, 25: *τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ ἰσχυρότερον τῶν ἀνθρώπων ἐστίν* — bietet noch eine weitere Parallele das von Celsus, bezw. von Origenes, aufbewahrte Fragment des *οὐράνιος διάλογος*, welches folgenden Wortlaut hat: *εἰ ἰσχυρότερός ἐστι θεοῦ υἱός, καὶ κύριος αὐτοῦ ἐστιν ὁ*

υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου· καὶ τίς ἄλλος κυριεύσει τοῦ κρατοῦντος θεοῦ; d. h. wenn stärker als Gott der Sohn ist, so ist des Menschen Sohn auch Gottes Herr, und niemand anders kann Herr sein über den regierenden Gott als er. Gewiss ein ganz eigenthümliches Theologumenon, aber durch das Stichwort *ἰσχυρός* jedenfalls mit jenen Parallelen verknüpft. Vgl. übrigens dazu § 12. Apokryphon 75.

Nachtrag 10.

Zu § 9. 10. Logion 16. (1. Cor. 2, 9.)

k. Pseudoclementis ep. de virginitate I. c. 9. (Funk, Patres Apostolici. Opp. II. p. 8.)
id quod oculus non vidit nec auris audivit nec in cor hominis ascendit, quod deus praeparavit diligentibus illum et mandata ejus observantibus.

l. Agathangelus ed. de Lagarde. 1887. p. 19, 37.
καὶ ἅμα ἐπήγαγες ἂν ἡμῖν καὶ τὴν σὴν βασιλείαν, ἣν προητοίμασας εἰς τὴν ἡμετέραν δόξαν πρὸ τοῦ εἶναι τὸν κόσμον, ἣν ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν, καὶ οὖς οὐκ ἤκουσεν, καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη.

m. Martyr. Polyc. II, 3. p. 136, 5.
πρὸ ὀφθαλμῶν γὰρ εἶχον φυγεῖν τὸ αἰώνιον καὶ μηδέποτε σβεννύμενον πῦρ, καὶ τοῖς τῆς καρδίας ὀφθαλμοῖς ἀνέβλεπον τὰ τηρούμενα τοῖς ὑπομείνασιν ἀγαθά, ἃ οὔτε οὖς ἤκουσεν, οὔτε ὀφθαλμὸς εἶδεν, οὔτε ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου ἀνέβη, ἐκείνοις δὲ ὑπεδείκνυτο ὑπὸ τοῦ κυρίου, οἵπερ μηκέτι ἄνθρωποι, ἀλλ' ἤδη ἄγγελοι ἦσαν.

n. Clem. Rom. II, 14, 5. p. 134, 5.
οὔτε ἐξειπεῖν τις δύναται οὔτε λαλῆσαι[1]) *ἃ ἡτοίμασεν ὁ κύριος τοῖς ἐκλεκτοῖς αὐτοῦ.*

Die Worte: et mandata ejus observantibus (sub k), obwohl sie dem *τηρεῖν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ*, welches sich namentlich in den johanneischen Jesusreden häufig findet (doch vgl. dazu Mt. 28, 20; 1. Tim. 6, 14, sowie § 12. Logion 31) durchaus entsprechen, sind

1) Vgl. 2. Cor. 12, 4.

Digitized by Google

doch an dieser Stelle als ein secundärer Zusatz zu betrachten. Vgl. § 10. Logion 16. In dem Agathangelus-Citate tritt die Verbindung mit der *βασιλεία ἡτοιμασμένη ἀπὸ καταβολῆς κόσμου* deutlich hervor. Vgl. § 9. Logion 16 a. c. Es giebt zu diesem Logion noch viele patristische Citate, die aber doch im Grunde immer nur das paulinische Fragment (oft in freierer Citation) voraussetzen, aber über den vorausgegangenen ursprünglichen Context Nichts zu sagen haben.

Nachtrag 11.

Zu § 9. 10. **Logion 17.** (1. Cor. 4, 1. 2.)

g. Hilarius. Epistola seu libellus c. 3. (Ed. Oberthür T. IV. p. 9)
Item in scripturis legimus: Mysterium meum mihi; mysterium meum mihi.

Hiermit ist noch der lateinische Text des Logion 17 nachgewiesen, mit der bedeutsamen Citationsformel: in scripturis legimus. Für das zweite mihi ist jedenfalls meis (= *τοῖς ἐμοῖς* in Logion 17. c. d. e. f.) zu lesen gewesen.

Nachtrag 12.

Zu § 9. 10. **Logion 21.** (1. Cor. 11, 18. 19.)

e. Hegesippus ap. Euseb. H. E. IV, 22, 6. p. 146.
ἀπὸ τούτων ψευδόχριστοι, ψευδοπροφῆται, ψευδαπόστολοι, οἵτινες ἐμέρισαν τὴν ἕνωσιν τῆς ἐκκλησίας φθοριμαίοις λόγοις κατὰ τοῦ θεοῦ καὶ κατὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ.

f. Acta Archelai ap. Routh, Reliquiae sacrae V. p. 131. 134. (Texte und Untersuchungen I, 3. p. 143.)
exsurgent enim et falsi apostoli et falsi prophetae.

g. Vincentius Lerin. Commonit. 37. 38.
pseudapostoli, pseudoprophetae, pseudodoctores.

h. Lactantius. Instit. div. IV, 30.
ante omnia scire nos convenit, et ipsum et legatos ejus praedixisse, quod plurimas sectas et haereses haberent existere, quae concordiam sancti corporis rumperent.

Digitized by Google

i. 2. Petr. 2, 1.

ἐγένοντο δὲ καὶ ψευδοπροφῆται ἐν τῷ λαῷ, ὡς καὶ ἐν ὑμῖν ἔσονται ψευδοδιδάσκαλοι, οἵτινες παρεισάξουσιν αἱρέσεις.

Die unter e. bis i. vorstehend durch Prof. Harnack beigebrachten Parallelen zu Logion 21 ergeben folgende vergleichende Tabelle in Betreff des viergliedrigen[1]), von den meisten Schriftstellern aber nur drei- oder zweigliedrig wiedergegebenen, Herrenwortes.

Didasc. VI, 5.	—	—	αἱρέσεις	σχίσματα
Lact. Inst. IV, 30.	—	—	sectae	haereses
1. Cor. 11, 18. 19.	—	—	σχίσματα	αἱρέσεις
Mt. 24, 24.	ψευδόχριστοι	ψευδοπροφῆται	—	—
Acta Archelai.	falsi apostoli	falsi prophetae	—	—
Διδ. XVI, 5.	ψευδοπροφῆται	φθορεῖς	—	—
Const. VII, 32.	ψευδοπροφῆται	φθορεῖς τοῦ λόγου	—	—
Hom. XVI, 21.	ψευδαπόστολοι	ψευδεῖς προφῆται	αἱρέσεις	φιλαρχίαι
Tryph. 51. 35.	φθορεῖς[2])	ψευδοπροφῆται	σχίσματα	αἱρέσεις
2. Petr. 2, 1.	ψευδοπροφῆται	ψευδοδιδάσκαλοι	αἱρέσεις	—
Hegesipp.	ψευδόχριστοι	ψευδοπροφῆται	ψευδοδιδάσκαλοι	—
Vincent. Lerin.	pseudapostoli	pseudoprophetae	pseudodoctores	—

Zu vgl. ist noch Tertull. de praescr. 4. nach Anführung von Mt. 7, 15: Qui pseudoprophetae sunt, nisi falsi praedicatores? qui pseudapostoli nisi adulteri evangelizatores?

Ausserdem sind noch folgende Anklänge zu verzeichnen. Διδ. IV, 3: *οὐ ποιήσεις σχίσμα.* Barn. XIX, 12. p. 78, 7: *οὐ*

1) Wegen des auch hier ersichtlichen viergliedrigen Rhythmus in den Herrenreden vgl. § 10. Logion 48. S. 246. 247.

2) Corrumpiert: ἱερεῖς. Vgl. S. 176.

Digitized by Google

ποιήσεις σχίσμα. Didasc. VI, 5. p. 323: *φεύγετε τὰ σχίσματα καὶ πάντας τοὺς σχισματικούς.* Optatus I, 21: Denique inter cetera praecepta etiam haec tria justis divina prohibuit: „Non occides". „Non ibis post deos alienos", et in capitibus mandatorum: „Non facias schisma." Videamus de iis tribus, quid oportuit puniri etc. Beziehen sich die capita mandatorum bei Optatus auf die von der *Διδαχή* und Barnabas in verwandtschaftlicher Übereinstimmung wahrscheinlich aus einer noch älteren Quelle aufgeführten altchristlichen Sittenvorschriften (Barn. XVIII sqq. = *Διδ.* I sqq.)? oder auf die *Διδαχή* selbst? Einen von 1. Cor. 11, 19 abweichenden Text bietet Caelestinus in der Epist. ad Nestorium (aus den Akten des Concils zu Ephesus ed. Sylburg 1591, von de Lagarde abgedruckt in Agathangelus p. 134): *δεῖν καὶ αἱρέσεις εἶναι, ἵνα οἱ δεδοκιμασμένοι φανεροὶ ὦσιν.* Zu beachten ist auch die Übereinstimmung in der Schlussbemerkung bei Hegesipp (sub e) mit Lactantius (sub h).

Nachtrag 13.

Zu § 9. 10. **Logion 22.** (1. Cor. 11, 26.)

g. Liturgia S. Basilii (Goar. Euchologion Graecorum bei Brenner, Geschichtl. Darstellung der Verrichtung und Ausspendung der Sakramente von Christus bis auf unsere Zeiten. Bamberg 1824. Bd. III. p. 6.)

Quotiescunque enim comeditis hunc panem et hunc calicem bibitis, mortem meam annunciatis, resurrectionem meam confitemini.

Nachtrag 14.

Zu § 9. 10. **Logion 23.** (1. Cor. 13, 13.)

Nachträglich werde ich von Prof. Harnack auch noch auf Herm. Sim. IX. aufmerksam gemacht. In demselben werden zwölf *παρθένοι* vorgeführt. Von denselben heisst es Herm. Sim. IX, 13, 2. p. 222, 22: *αὗται γὰρ αἱ παρθένοι δυνάμεις εἰσὶ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ.* Es werden nun Sim. IX, 15, 2. p. 228, 4 die Namen der zwölf *παρθένοι* folgendermassen angegeben: 1. *ἡ μὲν πρώτη Πίστις,* 2. *ἡ δὲ δευτέρα Ἐγκράτεια,* 3. *ἡ δὲ τρίτη Δύναμις,* 4. *ἡ δὲ τετάρτη Μακροθυμία·* 5. *αἱ δὲ ἕτεραι ἀνὰ μέσον τούτων σταθεῖσαι ταῦτα ἔχουσι τὰ ὀνόματα· Ἁπλότης*

Digitized by Google

6. Ἀκακία. 7. Ἁγνεία, 8. Ἱλαρότης, 9. Ἀλήθεια, 10. Σύνεσις, 11. Ὁμόνοια, 12. Ἀγάπη. Also auch hier steht wie bei den ἑπτὰ γυναῖκες in Vis. III, 8. p. 46, 22 (vgl. oben S. 184) die πίστις als πρώτη obenan, die ἀγάπη aber bedeutsam zuletzt; es ist also auch hier die Genesis der ἀγάπη aus der πίστις geschildert. Prof. Harnack weist ferner hin auf Ign. ad Eph. XIV, 1. p. 18, 10: ὧν οὐδὲν λανθάνει ὑμᾶς, ἐὰν τελείως εἰς Ἰησοῦν Χριστὸν ἔχητε τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην, ἥτις ἐστὶν ἀρχὴ ζωῆς καὶ τέλος· ἀρχὴ μὲν πίστις, τέλος δὲ ἀγάπη —, ferner auf 1. Tim. 1, 5: τὸ δὲ τέλος τῆς παραγγελίας ἐστὶν ἀγάπη ἐκ — — πίστεως ἀνυποκρίτου. Ich füge noch hinzu Röm. 12, 6. κατὰ τὴν ἀναλογίαν πίστεως —, v. 9: ἡ ἀγάπη ἀνυπόκριτος —, v. 12: τῇ ἐλπίδι χαίροντες. Ich mache noch darauf aufmerksam, dass in verschiedenen dieser Parallelen auch insbesondere der Schlusssatz des Macarius-Citates: ἀγάπη ἡ τὴν αἰώνιον ζωὴν παρέχουσα — wiederklingt. Vgl. Ign. ad Eph. XIV, 1. p. 18, 11: τὴν ἀγάπην, ἥτις ἐστὶν ἀρχὴ ζωῆς καὶ τέλος —, Herm. Vis. III, 8, 4. p. 48, 2: αὕτη θυγάτηρ ἐστὶν τῆς Πίστεως· ὃς ἂν οὖν ἀκολουθήσῃ αὐτῇ, μακάριος γίνεται ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ —, Barn. I, 4. p. 4, 4: ἀγάπη ἐγκατοικεῖ ἐν ὑμῖν ἐλπίδι ζωῆς —, Barn. I, 6. p. 4, 9: ζωῆς ἐλπίς, ἀρχὴ καὶ τέλος πίστεως ἡμῶν. Aus alledem wird es immer besser evident, dass das Macarius-Citat nicht nur in der That ein echtes, schon von Barnabas, Hermas, Ignatius sowie von den canonischen Lehrschriftstellern — voran Paulus — gekanntes Herrenwort gewesen ist, sondern dass Macarius auch den Text dieses Logion vollständig und richtig wiedergegeben hat. Was speciell noch den Barnabas-Text Barn. I, 6. anlangt, so ist derselbe in der alten lateinischen Übersetzung ganz unvollständig, indem die πίστις und ἀγάπη ganz weggelassen und nur der Satz übrig geblieben ist: vitae spes, initium et consummatio. Aber auch der griechische Text ist noch lückenhaft, wie Harnack in der Ausgabe und Erklärung des Barnabasbriefes (p. 5) richtig bemerkt hat. Doch dürfte sich die Auslassung auf das eine Wort πίστις vor δικαιοσύνη beschränken, eine Auslassung, welche durch Versehen der Abschreiber um so leichter geschehen konnte, als ja der Genetiv von πίστις unmittelbar vorausging. Die schwierige Stelle würde dann folgendermassen zu erklären sein:

Digitized by Google

Barn. I, 6: *τρία οὖν δόγματά ἐστιν κυρίου·*

1. *ζωῆς ἐλπίς, ἀρχὴ καὶ τέλος πίστεως ἡμῶν·* d. i. die Hoffnung des ewigen Lebens ist Anfang und Ende des Glaubens.
2. *καὶ [πίστις] δικαιοσύνη, κρίσεως ἀρχὴ καὶ τέλος·* d. i. der Glaube ist die Gerechtigkeit, Anfang und Ende des Gerichts.
3. *ἀγάπη εὐφροσύνης καὶ ἀγαλλιάσεως, ἔργων δικαιοσύνης μαρτυρία·* d. i. die Liebe, voll Freudigkeit und Frohlockens, ist das Zeugniss der Werke — nämlich für den Glauben und die Hoffnung.

Man wird mithin anzunehmen haben, dass bei Barnabas das Herrenwort die *ἐλπίς* an erster, die *πίστις* an zweiter Stelle enthielt, während Macarius las: *ἐπιμελεῖσθε πίστεως καὶ ἐλπίδος κτλ.* Noch einmal übrigens erwähnt Barnabas die Trias Barn. XI, 8. p. 50, 20: *νῦν δὲ ὃ λέγει· τὰ φύλλα οὐκ ἀπορυήσεται, τοῦτο λέγει, ὅτι πᾶν ῥῆμα, ὃ ἐὰν ἐξελεύσεται ἐξ ὑμῶν διὰ τοῦ στόματος ὑμῶν ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ, ἔσται εἰς ἐπιστροφὴν καὶ ἐλπίδα πολλοῖς.*

Bei der in § 10. zu Logion 23 aus Polycarp angeführten Parallele ist übrigens noch der Zusatz besonders zu betonen: *τῆς ἀγάπης, τῆς εἰς θεὸν καὶ Χριστὸν καὶ εἰς τὸν πλησίον,* weil dieser Zusatz genau der *ἡ φιλόθεος καὶ φιλάνθρωπος ἀγάπη* in dem Macarius-Citate entspricht. Also auch dieser Theil des Logion ist in exakter Weise zu belegen.

Ein Citat bei Clem. Al. Strom. IV, 7, 55. p. 588: *πρόκειται δὲ τοῖς εἰς τελείωσιν σπεύδουσιν ἡ γνῶσις ἡ λογική, ἧς θεμέλιος ἡ ἁγία τριάς, πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, μείζων τε τούτων ἡ ἀγάπη* — dürfte der Übereinstimmung wegen mit 1. Cor. 13, 13 wohl lediglich auf Paulus zurückzuführen sein. Dagegen weist die Art, in welcher von der valentinianischen Gnosis diese heilige Trias verwendet und in die gnostischen Syzygien aufgenommen ist, auf eine nicht-paulinische Quelle zurück. Vgl. Epiph. Haer. XXXI, 2. p. 165 C: *Πίστις, Πατρικός, Ἐλπίς, Μητρικός, Ἀγάπη, Ἀείνους.* XXXI, 5. p. 169 A. B. *οἱ οὖν ἄρρενές εἰσι Παράκλητος, Πατρικός, Μητρικός, Ἀείνους, Θελητός, ὅ ἐστι Φῶς, Ἐκκλησιαστικός· αἱ δὲ θήλειαι Πίστις, Ἐλπίς, Ἀγάπη, Σύνεσις, Μακαρία, Σοφία, μετέπειτα δὲ Λόγος καὶ Ζωή.* Wie also die valentinianische Gnosis eine Anzahl von Grundbegriffen, wie *Λόγος, Ζωή,*

Digitized by Google

Φῶς, ferner *Μονογενής*, *Παράκλητος*, *Ἀλήθεια*, aus dem johanneischen Evangelium aufgenommen hat, so auch sind Grundbegriffe des Urevangeliums, wie *Σοφία* (vgl. § 11 Nachtrag 5 zu Logion 4), namentlich aber die *ἁγία τριάς*, wie Clemens Al. sagt, *Πίστις*, *Ἐλπίς*, *Ἀγάπη* in das valentinianische System mit eingegangen. Denn dass wir es hier mit dem urevangelischen Logion 23 zu thun haben, zeigen zunächst schon die Prädicate: *Πατρικός*, *Μητρικός*, welche der *Πίστις* und *Ἐλπίς* nachfolgen. Dieselben erinnern lebhaft an die Trias bei Polyc. III, 2. 3. p. 114, 13: *πίστιν, ἥτις ἐστὶ μήτηρ πάντων ἡμῶν κτλ.* = Herm. Vis. III, 8, 7. p. 48, 12: *ἐκ δὲ Πίστεως γεννᾶται* = Macar. Hom. XXXVII: *ἐπιμελεῖσθε πίστεως καὶ ἐλπίδος, δι' ὧν γεννᾶται ἡ — ἀγάπη*. Das in den valentinianischen Syzygien aber auf die *Ἀγάπη* folgende Praedicat *Ἀείνους* sagt doch ganz dasselbe aus, wie die Schlussworte des Macarius-Citates: *ἀγάπη ἡ τὴν αἰώνιον ζωὴν παρέχουσα*. Da nun diese drei Prädicate: *Πατρικός*, *Μητρικός*, *Ἀείνους*, namentlich aber die beiden ersten, aus der paulinischen Fassung jener Trias sich nicht ergeben, dagegen den Sinn des von Macarius aufbewahrten Herrenwortes symbolisch auf das Treffendste wiedergeben, so weist diese Benützung der drei christlichen Grundbegriffe: *πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη* durch die valentinianische Gnosis über Paulus zurück und auf das Urevangelium selbst hin.

Nachtrag 15.
Zu § 9. 10. **Logion 30.** (Eph. 2, 14. 16.)

Auch die Naassener scheinen das Logion gekannt und in ihrer Weise gedeutet zu haben. Vgl. Hippol. Philosoph. V, 7. p. 138, 54: *ἔστι γάρ, φησίν, ἀρσενόθηλυς ὁ ἄνθρωπος*. p. 138, 59: *ὅπου, φησίν, οὐκ ἔστιν οὔτε θῆλυ οὔτε ἄρσεν, ἀλλὰ καινὴ κτίσις, καινὸς ἄνθρωπος, ὅς ἐστιν ἀρσενόθηλυς*.

Zu dem *δύο ἕν* dieses Logion ist ferner zu vergleichen das Testam. XII. patr. Aser. c. 1. *δύο ὁδοὺς ἔδωκε ὁ θεὸς τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων, δύο διαβούλια, καὶ δύο πράξεις, καὶ δύο τόπους καὶ δύο τέλη· διὰ τοῦτο πάντα δύο εἰσίν, ἓν κατέναντι τοῦ ἑνός*. Aser. c. 5. *ὁρᾶτε, τέκνα, πῶς δύο εἰσὶν ἐν πᾶσι, καὶ ἓν ὑπὸ τοῦ ἑνὸς κέκρυπται*.

Digitized by Google

Nachtrag 16.

Zu § 9. 10. **Logion 31.** (Eph. 2, 17.)

Die Verwandtschaft dieses Logion *τοῖς ἐγγὺς καὶ τοῖς μακράν, οὓς ἔγνω κύριος ὄντας αὐτοῦ* — mit Act. 2, 39: *πᾶσιν τοῖς εἰς μακράν, ὅσους ἂν προσκαλέσηται κύριος* — wird noch eine engere nach der Lesart des Cod. Sin. zu 2. Tim. 2, 19: *ἔγνω κύριος πάντας τοὺς ὄντας αὐτοῦ*. Vgl. ferner Testam. XII. patr. Nephthalim c. 4. *καὶ ποιῶν ἔλεος εἰς πάντας τοὺς μακρὰν καὶ τοὺς ἐγγύς*.

Nachtrag 17.

Zu § 9. 10. **Logion 35.** (Eph. 4, 28.)

e. Cassiodor. Expositio in Psalm. 40. (Migne, Patrol. Lat. Tom. 70. p. 295.)

Sed licet multi patres de hac re plura conscripserint, oritur tamen inter eos de hoc articulo nonnulla dissensio. Legitur enim: Omni petenti te tribue. (Lc. 6, 30.) Scriptum est etiam: Desudet eleemosyna in manu tua, donec invenias justum, cui eam tradas. Sed si omnes justos credimus, imperatam constringimus largitatem.

Diese Entdeckung einer ersten fast wörtlichen Parallele zu dem Logion *Διδ.* I, 6 ist Prof. Loofs in Halle zu verdanken, von welchem sie durch Vermittelung des Prof. Harnack diesem Verzeichnisse noch einverleibt werden konnte. Allerdings könnte es den Anschein haben, dass das Citat Cassiodors aus der *Διδαχή* selbst entstamme und nur eine lateinische Version des *Διδαχή*-Citates darstelle, zumal da auch in der *Διδαχή* die Stelle Lc. 6, 30 kurz vorher (I, 5) vorausgeht. Indess schon in diesem Citate ist eine wörtliche Übereinstimmung nicht vorhanden. Man vgl.

Mt. 5, 42: *τῷ αἰτοῦντί σε δός.*
Just. Ap. I, 15. p. 62 D: *παντὶ τῷ αἰτοῦντι δίδοτε.*
Clem. Al. p. 523: *παντὶ τῷ αἰτοῦντί σε δίδου.*
Διδ. I, 5: *παντὶ τῷ αἰτοῦντί σε δίδου καὶ μὴ ἀπαίτει.*
Cassiodor: omni petenti te tribue.

Digitized by Google

Aber auch in dem aussercanonischen Evangelien-Citate sind beachtenswerthe Differenzen wahrzunehmen:

Διδ. I, 6: *ἱδρωσάτω ἡ ἐλεημοσύνη σου εἰς τὰς χεῖράς σου, μέχρις ἂν γνῷς τίνι δῷς.*

Cassiod.: desudet eleemosyna in manu tua, donec invenias justum, cui eam tradas.

Namentlich das eingefügte justum, auf welchem im nachfolgenden Contexte der Nachdruck liegt, muss aus der von Cassiodor benützten Quelle stammen. Sehr wichtig ist es dabei, dass durch die Lesart: desudet bei Cassiodor die Correkturen: *ἱδρυσάτω* (Hilgenfeld), *μὴ δραχθήτω* (Zahn), *ἱερωτάτη* (Potwin) endgiltig abgethan sind und die Lesart des Bryennios: *ἱδρωσάτω* voll gerechtfertigt ist. Weiteres s. am Schluss von § 12.

Nachtrag 18.
Zu § 9. 10. **Logion 36b.**

Zu dem Logion aus der pseudo-cyprianischen Schrift de montibus Sina et Sion c. 12, welches aus einer epistula Johannis ad populum entnommen ist, bemerkt Zahn[1]), dass auch die Acta Joannis nach der jüngeren Erzählung des Prochorus einen apokryphen, frei erdichteten Brief des Johannes enthalten (Acta Joannis ed. Zahn p. 63) und dass demnach auch jene epistula Johannis ad populum als eine Dichtung zu betrachten sei. Indess ist doch zu beachten, dass die in Pseudo-Cyprian erwähnte epistula Johannis ad populum mit ihrer Existenz ans Ende des zweiten Jahrhunderts hinaufzurücken und mithin viel ernster zu nehmen ist, als der nur aus wenigen Zeilen zusammengesetzte, den Stempel der Fiktion an der Stirn tragende, Johannesbrief in der Erzählung des Prochorus, aus welchem ein Citat zu geben Niemandem einfallen würde, während jene epistula Johannis ad populum eine selbständige Schrift bildete, aus welcher zu citieren, und noch dazu ein Herrenwort zu citieren, sich lohnte.

Nachtrag 19.
Zu § 9. 10. **Logion 37.** (Eph. 5, 14.)

Die in Anm. 39 ausgesprochene Vermuthung, dass das betreffende Logion (Eph. 5, 14) ursprünglich dem Bericht einer

1) Zahn. Geschichte des neutestamentlichen Canons I, 1. S. 218.

Digitized by Google

Todtenerweckung angehört habe, findet einen weiteren Anhalt in der Weise, wie in den Acta Johannis nach Prochorus das Logion Verwendung gefunden hat. In einer dort berichteten Todtenerweckung heisst es nach Zahn S. 188, 23: *καὶ κρατήσας τῆς χειρὸς αὐτοῦ εἶπεν· ἀνάστα, ὁ καθεύδων, ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Ναζωραίου.*

Zu dem hier weggelassenen: *καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός* — vergleiche man das effulsit in Logion 36a.

Nachtrag 20.

Zu § 9. 10. Logion 39. (Phil. 3, 12.)

Die Citationsformeln, mit denen das Logion in der Vita S. Antonii in den Worten: quod prophetica voce per Ezechielem testatur —, und bei Elias Cretensis in der Formel: *εἴρηται γὰρ ὑπὸ τοῦ θεοῦ διά τινος τῶν προφητῶν* — eingeführt ist, finden ihre wahrscheinliche Erklärung, wenn man an das pseudepigraphische Buch des Ezechiel denkt. Dasselbe, bereits von Josephus gekannt (vgl. Jos. Ant. X, 6: *ἀλλὰ καὶ ὁ προφήτης Ἰεζεκίηλος πρῶτος περὶ τούτων δύο βιβλία γράψας κατέλιπεν*), von Clemens Rom. und von Clemens Al. benützt (vgl. Clem. Rom. I, 8, 2. 3 mit Clem. Al. Paed. I, 10, 91), desgleichen von Tertullian und Epiphanius citiert, von der Synopsis Script. S. bei Pseudo-Athanasius unter die *ἀπόκρυφα τῆς παλαιᾶς διαθήκης* gezählt und ebenfalls in der Stichometrie des Nicephorus als *ψευδεπίγραφον* erwähnt (vgl. Fabricius Cod. Pseudepigr. V. T. p. 1118), war jedenfalls ein ursprünglich jüdisches, später christlich interpoliertes Werk. Denn dass in diesem apokryphischen Ezechiel das Logion: *ἐν ᾧ εὕρω σε, ἐν τούτῳ καὶ κρινῶ σε* — enthalten gewesen ist, scheint nach dem Zeugniss der Vita S. Antonii und des Elias Cretensis ausser Zweifel zu stehen. Der christliche Ursprung aber dieses Logion ist ebenso sicher verbürgt, sowohl durch das bestimmte Zeugniss des Justin, als durch die Parallelen bei Paulus. Freilich schon Clemens Al. dürfte das Logion aus dieser apokryphen Quelle des Pseudo-Ezechiel geschöpft haben, und höchst wahrscheinlich auch Hippolyt, welcher alttestamentliche Pseudepigrapha anstandslos be-

Digitized by Google

nützte (vgl. § 10, Logion 37. S. 223. 224). Nur so erklärt sich nämlich der beiden eigenthümliche Zusatz:

Clem. Al. *καὶ παρ' ἕκαστα βοᾷ τὸ τέλος πάντων*

Hippol. *παρ' ἕκαστον βοᾷ τὸ τέλος.*

Dieser Zusatz gehörte nicht zu dem echten Herrenwort, sondern war demselben im Pseudo-Ezechiel hinzugefügt.

Das Vorhandengewesensein obigen Herrenwortes in dem Pseudo-Ezechiel ist übrigens ein Seitenstück zu dem, was bezüglich des Logion 16 und des Logion 37 über die Ascensio Jesaiae und die Apocalypsis Eliae berichtet wird. Zugleich kann man hier die Wege sehen, auf denen sich echte aussercanonische Herrenworte bis in spätere Jahrhunderte fortpflanzten, während die originale Quelle längst versiegt und der wirkliche Ursprung dieser Worte völlig in Vergessenheit gerathen war.

Bemerkenswerth ist schliesslich noch ein anscheinend zu Phil. 4, 5 gehöriges, aber in den paulinischen Briefen nirgends nachweisbares, Citat bei Clem. Al. Protrept. § 87. p. 72: *βοᾷ γοῦν ἐπείγων εἰς σωτηρίαν αὐτός* (sc. *ὁ κύριος*)· *ἤγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* (Mt. 14, 7)· *ἐπιστρέφει τοὺς ἀνθρώπους πλησιάζοντας τῷ φόβῳ. ταύτῃ καὶ ὁ ἀπόστολος τοῦ κυρίου παρακαλῶν τοὺς Μακεδόνας ἑρμηνεὺς γίνεται τῆς θείας φωνῆς· ὁ κύριος ἤγγικεν, λέγων, εὐλαβεῖσθε, μὴ καταληφθῶμεν κενοί.* Hier ist das *καταλαμβάνειν* des Logion nach der Fassung des Justin-Citates und nach dem ursprünglichen Sinn des Herrenwortes mit eschatologischer Tendenz verwendet, obwohl Clemens bei dem Logion 39 anstatt *καταλαμβάνειν* die Übersetzungsvariante *εὑρίσκειν* (§ 9. Logion 39b) vertritt.

Nachtrag 21.

Zu § 9. 10. **Logion 48.** (1. Petr. 3, 9.)

Ephraem Syr. Evangelii concordantis expositio ed. Mösinger. c. 6. p. 65.

Quo confirmat illud dictum: „alapa pro alapa".

Im Zusammenhang bei Ephraem scheint allerdings mit diesem Dictum der Mt. 5, 38 citierte alttestamentliche Text gemeint zu sein. Da aber in den betreffenden Grundstellen das Wort nicht

Digitized by Google

vorkommt, weder Ex. 21, 24 noch Lev. 24, 20, so dürfte es wohl ein Nachklang aus dem unter Logion 48a aufgeführten Herrenworte sein, mit dessen drittem Bestandtheile: *ἢ γρόνθον ἀντὶ γρόνθου* — das „dictum“: alapa pro alapa — sich genau deckt.

Nachtrag 22.

Zu § 9. 10. **Logion 53.** (Jac. 1, 17.)

Zu dem Logion: *πᾶσιν γὰρ ὁ θεὸς δίδοσθαι θέλει ἐκ τῶν ἰδίων δωρημάτων* (Herm.) = *χαρισμάτων* (*Διδ.*) vgl. man noch Agathangelus c. 37. ed. de Lagarde p. 22, 42: *καὶ δώσῃ χάριτος δωρημάτων τοῖς εἰς αὐτὸν πιστεύουσιν.*

Nachtrag 23.

Zu § 9. 10. **Logion 54.** (Jac. 4, 5.)

Zu den Parallelen Jac. 4, 5: *πρὸς φθόνον ἐπιποθεῖ τὸ πνεῦμα* = Gal. 5, 17: *ἡ γὰρ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος, τὸ δὲ πνεῦμα κατὰ τῆς σαρκός* — tritt noch eine weitere Parallele aus Hippol. Philos. V, 26. p. 226, 98: *διὰ τοῦτο ἡ ψυχὴ κατὰ τοῦ πνεύματος τέτακται, καὶ τὸ πνεῦμα κατὰ τῆς ψυχῆς.* Von hier aus könnte vielleicht eine Brücke geschlagen werden zur Erklärung des dunkelen *φθόνος*, da נֶפֶשׁ (= *ψυχή*) bekanntlich auch Leidenschaft, heftige Begier, Rachsucht (vgl. Psalm 27, 12: אַל־תִּתְּנֵנִי בְּנֶפֶשׁ צָרָי) bedeuten kann. Wenn das Wort *φθόνος* in dem Griechisch der LXX überhaupt vorkäme, würde das hebräische Quellenwort wohl noch leichter zu finden sein. Es bleibt immer noch der Ursprung der drei Parallelworte: *σάρξ, ψυχή, φθόνος* dunkel.

Nachtrag 24.

Zu § 9. 10. **Logion 59.** (Apoc. 21, 4. 5.)

Zu der in der Anmerkung bezüglich des Logion 59 in § 10. S. 262. 263 ausgesprochenen Vermuthung, dass

Apoc. 21, 4: *τὰ πρῶτα ἀπῆλθαν* —,

2. Cor. 5, 17: *τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν* —,

nach zwei verschiedenen Übersetzungstypen als Theile eines Herren-

Digitized by Google

wortes zu erkennen seien, dürfte Ephraems Ev. concord. expositio (Mösinger p. 64. 65) die Bestätigung bringen: dixit: Ego non veni solvere legem aut prophetas, sed implere. At impletio defectui necessaria est. Et quaenam sit impletio, ostendit dicens: Ecce ascendimus Hierosolymam, et implebuntur quaecumque scripta sunt de me. Et de his defectibus dixit: Priora transierunt. Es ist der ganze Context hergesetzt worden, um zu zeigen, dass der Urheber der Worte Mt. 5, 17 und Lc. 18, 31 derselbe ist, der nach Ephraem gesagt hat: Priora transierunt = *τὰ πρῶτα ἀπῆλθαν*. Das „Priora" des Ephraem-Textes entspricht durchaus dem הָרִאשֹׁנוֹת als dem vorausgesetzten hebräischen Urtexte. Eine vermittelnde Lesart des Logion findet sich endlich noch bei Hippol. Comm. in Daniel. ed. de Lagarde p. 161, 20: *ἔσονται γὰρ τὰ ἔσχατα ὡς τὰ πρῶτα.*

Nachtrag 25.

Zu § 9. 10. **Logion 61.** (Apoc. 22, 12.)

e. *Διατάξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων περὶ χειροτονιῶν διὰ Ἱππολύτου.* Reliquiae juris eccles. ed. de Lagarde p. 14.
δίκαιος γὰρ ὁ κύριος καὶ δικαιοσύνην ἠγάπησε [1]), *καί· ἰδοὺ ἄνθρωπος καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ.*

f. Tertull. de idolol. c. 20.
sicut scriptum est: ecce homo et facta ejus.

g. Augustin. Meditat. c. 39, 5.
Vae mihi misero, cum venerit dies judicii et aperti fuerint libri conscientiarum, cum dicent de me: ecce homo et opera ejus.

Immerhin bleibt es auffällig, dass das Logion vorzugsweise in Verbindung mit alttestamentlichen Citaten erscheint.

Nachtrag 26.

a. Zu § 9. 10. **Logion 62.** (Apoc. 22, 18. 19.)

h. Iren. IV, 33, 8.
pervenit usque ad nos custodita sine fictione scripturarum

1) Ps. 11. 7.

Digitized by Google

tractatio (traditio nach Zahn) plenissima, neque additamentum neque ablationem recipiens, et lectio sine falsatione et secundum scripturas expositio legitima.

i. Iren. V, 30, 1.

ἔπειτα δὲ τοῦ προσθέντος ἢ ἀφελόντος τι τῆς γραφῆς ἐπιτιμίαν οὐ τὴν τυχοῦσαν ἔχοντος, εἰς αὐτὴν ἐμπεσεῖν ἀνάγκη τὸν τοιοῦτον.

k. Tertull. c. Hermog. c. 22.

si non est scriptum, timeat: Vae illud adjicientibus aut detrahentibus destinatum.

l. Euseb. H. E. IV, 23, 12. p. 148.

καὶ ταύτας οἱ τοῦ διαβόλου ἀπόστολοι ζιζανίων γεγέμικαν, ἃ μὲν ἐξαιροῦντες, ἃ δὲ προστιθέντες· οἷς τὸ οὐαὶ κεῖται.

Auf die vorstehend nachgetragenen Parallel-Citate zu dem Logion 62 bin ich durch Zahns Geschichte des neutestamentlichen Canons aufmerksam geworden. Zahns Vermuthung, dass in dem verderbt überlieferten Irenaeus-Texte für tractatio zu lesen sei: traditio, entspricht dem Wortlaute des zu Grunde liegenden Logion: φυλάξεις ἃ παρέλαβες — durchaus, wozu auch das paulinische: παρέδωκα — ὃ καὶ παρέλαβον zu vergleichen ist. Übrigens scheint die ἐπιτιμία in dem zweiten Irenaeus-Citate, das vae illud bei Tertullian, das: οἷς τὸ οὐαὶ κεῖται bei Eusebius, das ἀνάθεμα ἔστω bei Paulus (Gal. 1, 8) und die Umschreibung dieses ἀνάθεμα durch den Apokalyptiker (Apoc. 22, 18. 19.) auf einen Urbestandtheil des Logion zurückzuweisen, welcher weder in der alttestamentlichen Mutterstelle (Dt. 4, 2), noch in den Citaten des Barnabas, der Διδαχή, der ap. KO. und der Constitutionen erkennbar ist. — Ein Anklang an das Logion findet sich noch in den Acta Joannis nach Prochorus bei Zahn S. 160: μετὰ δὲ τὸ διδάξαι εἶπεν Ἰωάννης πρὸς πάντας τοὺς ἀδελφούς· τέκνα, κρατήσατε τὰς παραδόσεις, ἃς ἐλάβετε παρ' ἐμοῦ, καὶ φυλάσσετε τὰς ἐντολὰς τοῦ Χριστοῦ, ὥσπερ ἐδέξασθε διὰ τοῦ εὐαγγελίου.

Nachtrag 27.
Zu § 9. 10. Logion 63.
(Mt. 13, 41.)

Ephraem Syr. Evangelii concordantis expositio ed. Mösinger c. 18. p. 211.

Quia ergo ipse est dominus regni, placuit ei, purificare in se ipso regiones excelsas et superiores, simulque purificare inferiores. Quod autem dicit: Mundabit domum regni sui ab omni scandalo, intellige de terra et rebus creatis, quas renovabit, ibique justos suos collocabit.

Dieses ausdrücklich als Herrenwort eingeführte Logion dürfte in Anbetracht der guten canonischen Parallelen, wie Mt. 3, 12: *διακαθαριεῖ τὴν ἅλωνα αὐτοῦ* —, Mt. 13, 41: *ἀποστελεῖ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ, καὶ συλλέξουσιν ἐκ τῆς βασιλείας αὐτοῦ πάντα τὰ σκάνδαλα* —, sprachlich und inhaltlich unter die besseren Agrapha zu rechnen sein. Vgl. auch Logion 13 und die dazu gehörigen Parallelen Lc. 17, 1 = Mt. 18, 7.

Nachtrag 28.
Zu § 9. 10. Logion 64.
(Mt. 18, 20.)

Ephraem Syr. Evangelii concordantis expositio ed. Mösinger c. 14. p. 165.

Sicut in omnibus indigentiis gregi suo Christus consuluit, ita et vitam solitariam agentes in hac tristi conditione consolatus est dicens: Ubi unus est, ibi et ego sum, ne quisquam ex solitariis contristaretur, quia ipse est gaudium nostrum et ipse nobiscum est. Et ubi duo sunt, ibi et ego ero, quia misericordia et gratia ejus nobis obumbrat. Et quando tres sumus, quasi in ecclesiam coimus, quae est corpus Christi perfectum et imago ejus expressa.

Während in den Worten: et ubi duo sunt, ibi et ego ero, ferner: et quando tres sumus, quasi in ecclesiam coimus — deutlich die canonische Parallele Mt. 18, 20: *οὗ γάρ εἰσιν δύο ἢ*

Digitized by Google

τρεῖς συνηγμένοι (*συνηγμένοι* = in ecclesiam coimus) anklingt, so ist dagegen in dem ersten bestimmt als Herrenwort eingeführten Logion: ubi unus est, ibi et ego sum — ein aussercanonischer, aber zweifellos echter Evangelientext erhalten, welcher eine sehr werthvolle Ergänzung der Herrenreden im Allgemeinen und des Logion Mt. 18, 20 insbesondere darstellt. Eine Bestätigung für die Worte: ubi unus est, liegt in der Parallele bei Ignatius ad Eph. V, 2. p. 8, 17: *εἰ γὰρ ἑνὸς καὶ δευτέρου προσευχὴ τοσαύτην ἰσχὺν ἔχει, πόσῳ μᾶλλον ἥ τε τοῦ ἐπισκόπου καὶ πάσης τῆς ἐκκλησίας*, ein Citat, welches Pseudo-Ignatius ganz bestimmt mit Mt. 18, 20 verbindet: *εἰ γὰρ ἑνὸς καὶ δευτέρου προσευχὴ τοσαύτην ἰσχὺν ἔχει, ὥστε τὸν Χριστὸν ἐν αὐτοῖς ἑστάναι.* Pseudo-Ign. Eph. V. p. 274, 34.

Nachtrag 29.

Zu § 9. 10. **Logion 65.**

(Mt. 25, 40.)

a. Clem. Al. Strom. I, 19, 94. p. 374.
εἶδες γάρ, φησί, τὸν ἀδελφόν σου, εἶδες τὸν θεόν σου.

b. Clem. Al. Strom. II, 15, 71. p. 466.
εἶδες τὸν ἀδελφόν σου, εἶδες τὸν θεόν σου.

c. Tertull. de orat. c. 26.
vidisti, inquit, fratrem, vidisti dominum tuum.

Dieses Logion, auf welches Zahn in seiner Geschichte des neutestamentlichen Canons (I, 1. S. 170. Anm. 3. S. 174. Anm. 2) hinweist, trägt ohne Zweifel den Stempel hebräischer Abstammung in der echt hebräischen Weglassung der zum Vordersatz gehörigen Conjunction. Man vergleiche z. B. das וּקְרָאָהוּ in Gen. 42, 38. welches die LXX: *καὶ συμβήσεται αὐτόν* ganz hebraisierend wiedergeben, während es doch die Qualität eines Vordersatzes besitzt und deshalb von der Vulgata richtig mit: si quid ei acciderit — übersetzt ist. Inhaltlich liegt die canonische Parallele Mt. 25, 40 sehr nahe: *ἐφ᾽ ὅσον ἐποιήσατε ἑνὶ τούτων τῶν ἀδελφῶν μου τῶν ἐλαχίστων, ἐμοὶ ἐποιήσατε.* Dass Clemens Al. bei seiner Lesart: *εἶδες τὸν θεόν σου* — anstatt vidisti dominum tuum bei Tertullian — thatsächlich an den

Herrn gedacht hat, zeigen die epexegetisch beigefügten Worte: *τὸν σωτῆρα οἶμαι θεὸν εἰρῆσθαι ἡμῖν τὰ νῦν.* Strom. I, 19, 94. p. 374. Die innere Voraussetzung des Logion und seiner canonischen Parallele bildet die Gottebenbildlichkeit des Menschen. Gen. 1, 27. Auch das Logion 36b klingt an: ita me in vobis videte, quomodo quis vestrum se videt in aquam aut in speculum.

Nachtrag 30.

Zu § 9. 10. **Logion 66.**

(Mc. 13, 37.)

Optatus. De schismate Donatistarum Lib. I. c. 1.

Christus antequam in caelum ascenderet, Christianis nobis omnibus victricem per apostolos pacem dereliquit. Quam ne videretur solis apostolis dimisisse, ideo ait: Quod uni ex vobis dico, omnibus dico. Deinde ait: Pacem meam do vobis, pacem meam relinquo vobis.

Während das letztere Herrenwort ziemlich genau mit Joh. 14, 27: *εἰρήνην ἀφίημι ὑμῖν, εἰρήνην τὴν ἐμὴν δίδωμι ὑμῖν* — sich deckt, findet sich das erste Logion ähnlich wieder Mc. 13, 37: *ὃ δὲ ὑμῖν λέγω, πᾶσιν λέγω· γρηγορεῖτε* — zu welcher Stelle der Itala-Codex Bobb. Taur. (k) die fast wörtlich mit dem Optatus-Citate übereinstimmende Lesart bietet: quod autem uni dixi, omnibus vobis dico, und zwar ebenfalls mit Weglassung des *γρηγορεῖτε*, sodass man das Optatus-Citat nicht für ein *ἄγραφον* im engeren Sinne, sondern nur für einen aussercanonischen Paralleltext zu Mc. 13, 37 halten könnte. Doch ist freilich der bei Optatus vorausgesetzte Standort des Logion und der Context desselben von dem canonischen Zusammenhang völlig abweichend. — Zu vergleichen ist Tischendorfs Edit. VIII. crit. maj. des N. T. I. p. 367.

Nachtrag 31.

Zu § 9. 10. **Logion 67.**

(Lc. 18, 1.)

Aphraates ed. Bert (Texte und Untersuchungen III, 3. 4.) p. 66.

Wie geschrieben steht: Unser Herr sprach: Betet und werdet nicht müde.

Digitized by Google

Dieses Logion findet sich als Herrenwort nirgends im Canon. Wohl aber bietet Lucas einen verwandten Text: *ἔλεγεν δὲ παραβολὴν αὐτοῖς πρὸς τὸ δεῖν πάντοτε προσεύχεσθαι καὶ μὴ ἐγκακεῖν* Lc. 18, 1. Von mancher Seite ist diese lucanische Bemerkung als ein von dem Evangelisten ex suis hinzugethaner überflüssiger Zusatz bezeichnet und der Ursprung dieses lucanischen Zusatzes in den paulinischen Ausdrücken gesucht worden: *μὴ ἐγκακήσατε* 2. Thess. 3, 13; *μὴ ἐγκακῶμεν* Gal. 6, 9; *διὸ αἰτοῦμαι μὴ ἐγκακεῖν* Eph. 3, 13; *οὐκ ἐγκακοῦμεν* 2. Cor. 4, 1. 16. Durch das oben angeführte Herrenwort wird der Sachverhalt gerade ins Gegentheil verkehrt. Die paulinischen Parallelen sind Nachklänge von diesem Herrenwort, und Lucas hat eben dasselbe Herrenwort: *προσεύχεσθε καὶ μὴ ἐγκακήσατε* — lediglich aus der direkten in die indirekte Rede umgewandelt, indem er zugleich den ursprünglichen Standort jenes Logion in der vorcanonischen Quelle deutlich erkennen lässt. Zu vergleichen ist auch Herm. Mand. IX, 8. p. 104, 11: *σὺ οὖν μὴ διαλίπῃς αἰτούμενος τὸ αἴτημα τῆς ψυχῆς σου, καὶ λήψῃ αὐτό. ἐὰν δὲ ἐκκακήσῃς καὶ διψυχήσῃς αἰτούμενος, σεαυτὸν αἰτιῶ καὶ μὴ τὸν διδόντα σοι.* Übrigens schwanken in allen canonischen wie auch in dieser Hermas-Parallele die Lesarten zwischen *ἐκκακεῖν* und *ἐγκακεῖν* [*ἐνκακεῖν*]. Vgl. noch das Logion 70 zu 1. Thess. 5, 17.

Nachtrag 32.

Zu § 9. 10. Logion 68.

(Röm. 8, 14.)

Ephraem Syr. Evangelii concordantis expositio ed. Mösinger. c. 6. p. 63.

Pacificos itaque filios Dei nominat, sicut et dicit: Qui spiritu Dei ambulant, hi sunt filii Dei.

Derselbe also, von welchem das Wort stammt Mt. 5, 9: *μακάριοι οἱ εἰρηνοποιοί, ὅτι υἱοὶ θεοῦ κληθήσονται*, hat auch gesagt: qui in spiritu Dei ambulant, hi sunt filii Dei. Ist dem so, dann ist Paulus auch Röm. 8, 14: *ὅσοι γὰρ πνεύματι θεοῦ ἄγονται, οὗτοι υἱοί εἰσιν θεοῦ* — von seiner bekannten Evangelienquelle abhängig. Dafür sprechen weiter folgende paulinische

Digitized by Google

Parallelen. Röm. 8, 4: *τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα* —; 2. Cor. 12, 18: *οὐ τῷ αὐτῷ πνεύματι περιεπατήσαμεν*; Gal. 5, 16: *λέγω δέ, πνεύματι περιπατεῖτε* —; Gal. 5, 25: *εἰ ζῶμεν πνεύματι, πνεύματι καὶ στοιχῶμεν* —; Eph. 5, 8: *ὡς τέκνα φωτὸς περιπατεῖτε* —; vgl. ferner Col. 2, 6; 1. Thess. 2, 12; ganz besonders aber auch 1. Thess. 4, 1. 2: *λοιπὸν οὖν, ἀδελφοί, ἐρωτῶμεν καὶ παρακαλοῦμεν ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ, ἵνα καθὼς παρελάβετε παρ' ἡμῶν τὸ πῶς δεῖ ὑμᾶς περιπατεῖν καὶ ἀρέσκειν θεῷ, καθὼς καὶ περιπατεῖτε, ἵνα περισσεύητε μᾶλλον. οἴδατε γάρ, τίνας παραγγελίας ἐδώκαμεν ὑμῖν διὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ.* Wenn man einmal weiss, dass die bezüglichen apostolischen Mahnungen auf einem Herrenwort beruhen, dann erkennt man erst das *παρακαλεῖν ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ* und die *παραγγελίας διὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ*, sowie auch die Reciprocität zwischen dem *ἐδώκαμεν* 1. Th. 4, 2 und dem *καθὼς παρελάβετε* v. 1 (vgl. 1. Cor. 15, 1. 3) als paulinische Citationsformeln, und dann versteht man erst, mit welcher Bestimmtheit er sich wegen der Mahnung bezüglich des *περιπατεῖν* auf den Herrn beruft.

Nachtrag 33.
Zu § 9. 10. **Logion 69.**
(Eph. 1, 4.)

Ephraem Syr. Evangelii concordantis expositio ed. Mösinger p. 50. Postea autem Dominus recessit et jejunio suo quadragesimali iterum disparuit, quare animae contristatae nuncium ejus desiderabant, vasa enim ejus erant, sicuti dixit: Elegi vos antequam terra fieret. Galilaeos vero elegit.

Die Echtheit dieses Wortes wird beglaubigt durch Paulus Eph. 1, 4: *καθὼς ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου*[1]) —, ferner durch Luc. 6, 13: *ἐκλεξάμενος ἀπ' αὐτῶν δώδεκα, οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν* —, sowie durch die johanneischen Parallelen Joh. 6, 70: *ὑμᾶς τοὺς δώδεκα ἐξελεξάμην* —, Joh. 13, 18: *ἐγὼ οἶδα, τίνας ἐξελεξάμην* —, Joh. 15, 16:

1) Vgl. dazu Mt. 25, 34.

Digitized by Google

ἐγὼ ἐξελεξάμην ὑμᾶς —, Joh. 15, 19: *ἐγὼ ἐξελεξάμην ὑμᾶς ἐκ τοῦ κόσμου.* Das Logion klingt ferner nach, wenn auch mit apokryphen Zusätzen verderbt, im Kerygma Petri nach Clem. Al. Strom. VI, 6, 48. p. 765: *ἐξελεξάμην ὑμᾶς δώδεκα μαθητὰς κρίνας ἀξίους ἐμοῦ* —, sodann im Hebräerevangelium nach Epiph. Haer. XXX, 13. p. 137 D.: *παρερχόμενος παρὰ τὴν λίμνην Τιβεριάδος, ἐξελεξάμην Ἰωάννην καὶ Ἰάκωβον, υἱοὺς Ζεβεδαίου, καὶ Σίμωνα καὶ Ἀνδρέαν καὶ Θαδδαῖον καὶ Σίμωνα τὸν ζηλωτὴν καὶ Ἰούδαν τὸν Ἰσκαριώτην κτλ.*, endlich ebenfalls im Hebräerevangelium (in evangelio Judaeorum) nach Eusebius in seiner Theophania (syrisch herausgegeben von Lee London 1842. IV. p. 234. 235): eligam mihi bonos, quos pater meus coelestis mihi dedit. Vgl. § 12. Apokryphon 21.

Nachtrag 34.

Zu § 9. 10. **Logion 70.**

(1. Thess. 5, 17.)

a. Ephraem Syr. p. 363.
τοῦτο ἔφη ἡμῖν ὁ κύριος· γρηγορεῖτε, δεόμενοι ἀδιαλείπτως, ἐκφυγεῖν ἐκ θλίψεως.

b. 1. Thess. 5, 17.
ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε.

Also wie 1. Thess. 5, 19 (= Logion 36a) und 1. Thess. 5, 21. 22 (= Logion 43), so beruht auch das kurze Logion: *ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε* 1. Th. 5, 17 auf einem Herrenwort, dessen ursprünglicher Standort jedenfalls Lc. 21, 36 zu suchen ist. Folgende patristische Anklänge sind dazu vorhanden: Herm. Mand. IX, 8. p. 104, 11: *μὴ διαλίπῃς αἰτούμενος* —, Sim. IX, 11, 7. p. 218, 19: *ἀδιαλείπτως προσηυχόμην* —, Ign. ad. Eph. X, 1. p. 16, 1: *καὶ ὑπὲρ τῶν ἄλλων δὲ ἀνθρώπων ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε.* Vgl. ausserdem das verwandte Logion: *προσεύχεσθε καὶ μὴ ἐγκακήσατε* zu Lc. 18, 1. Logion 67.

Digitized by Google

Nachtrag 35.
Zu § 9. 10. Logion 71.
(1. Petr. 1, 12.)

Excerpta Theodoti ap. Clem. Al. § 86. p. 989.

οὗτοί εἰσιν τὰ παιδία τὰ ἤδη ἐν τῇ κοίτῃ συναναπαυόμενα καὶ αἱ παρθένοι αἱ φρόνιμοι, αἷς αἱ λοιπαὶ αἱ μέλλουσαι οὐ συνεισῆλθον εἰς τὰ ἡτοιμασμένα ἀγαθά, εἰς ἃ ἐπιθυμοῦσιν ἄγγελοι παρακύψαι.

Die Stelle 1. Petr. 1, 12: *οἷς ἀπεκαλύφθη — —, εἰς ἃ ἐπιθυμοῦσιν ἄγγελοι παρακύψαι* —, obwohl ohne alle canonische Parallele (doch vgl. Mt. 13, 17: *πολλοὶ προφῆται καὶ δίκαιοι ἐπεθύμησαν ἰδεῖν ἃ βλέπετε*), ruft durchaus den Eindruck hervor, als ob sie aus einem Herrenwort entsprungen sei; von so originaler Tiefe ist dies Wort. Einen besseren Context aber, als den von Theodotus dargebotenen, kann man nicht finden, wenn man den ursprünglichen Zusammenhang dieser Worte sucht. Wie die Worte des Theodotus: *τὰ παιδία τὰ ἤδη ἐν τῇ κοίτῃ συναναπαυόμενα* — zu Lc. 11, 7: *τὰ παιδία μου μετ' ἐμοῦ εἰς τὴν κοίτην εἰσίν* — höchst wahrscheinlich einen echten aussercanonischen Paralleltext bieten (zu dem *συναναπαυόμενα* vgl. man das aussercanonische, aber gewiss urtextliche und von dem kürzenden Lucas nur weggelassene *ἀναπαυόμενον* Lc. 16, 23 — siehe oben § 5. S. 31. 34), so scheint auch in dem Satztheil: *οὐ συνεισῆλθον εἰς τὰ ἡτοιμασμένα ἀγαθά, εἰς ἃ ἐπιθυμοῦσιν ἄγγελοι παρακύψαι* — ein originaler Bestandtheil des Urevangeliums zu der Perikope Mt. 25, 1—12 erhalten zu sein. Ist doch auch schon in Mt. 25, 1 bei den Worten *εἰς ἀπάντησιν τοῦ νυμφίου* der urtextliche Zusatz: *καὶ τῆς νύμφης* von dem Redaktor des ersten Evangeliums gestrichen worden (vgl. § 5. S. 32. 34), und kann es doch nichts Grösseres geben, in das die Engel zu schauen gelüstet, als das *μέγα μυστήριον*, von dem Paulus sagt: *ἐγὼ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν*, dessen Erfüllung beginnt, wie es Mt. 25, 10 geschildert ist: *καὶ αἱ ἕτοιμοι εἰσῆλθον μετ' αὐτοῦ εἰς τοὺς γάμους, καὶ ἐκλείσθη ἡ θύρα*, oder wie es in Logion 30 heisst: *ὅταν ἔσται τὸ ἄρσεν μετὰ τῆς θηλείας*. Vgl. auch Logion 52: *ἰδοὺ ὁ νυμφών μου ἕτοιμός ἐστιν.*

Digitized by Google

Nachtrag 36.

Zu § 9. 10. Logion 72.
(1. Petr. 2, 13. 14.)

a. 1. Petr. 2, 13. 14.

ὑποτάγητε πάσῃ ἀνθρωπίνῃ κτίσει διὰ τὸν κύριον, εἴτε βασιλεῖ ὡς ὑπερέχοντι, εἴτε ἡγεμόσιν ὡς δι᾽ αὐτοῦ πεμπομένοις εἰς ἐκδίκησιν κακοποιῶν, ἔπαινον δὲ ἀγαθοποιῶν.

b. Röm. 13, 1. 3.

πᾶσα ψυχὴ ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις ὑποτασσέσθω. οἱ γὰρ ἄρχοντες οὐκ εἰσὶν φόβος τῷ ἀγαθῷ ἔργῳ, ἀλλὰ τῷ κακῷ. θέλεις δὲ μὴ φοβεῖσθαι τὴν ἐξουσίαν; τὸ ἀγαθὸν ποίει, καὶ ἕξεις ἔπαινον ἐξ αὐτῆς.

c. Tit. 3, 1.

ὑπομίμνησκε αὐτοὺς ἀρχαῖς [καὶ] ἐξουσίαις ὑποτάσσεσθαι, πειθαρχεῖν, πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἑτοίμους εἶναι.

d. 1. Tim. 2, 2.

ὑπὲρ βασιλέων καὶ πάντων τῶν ἐν ὑπεροχῇ ὄντων, ἵνα ἤρεμον καὶ ἡσύχιον βίον διάγωμεν ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ καὶ σεμνότητι.

e. Mart. Polyc. X, 2. p. 148, 9.

δεδιδάγμεθα γὰρ ἀρχαῖς καὶ ἐξουσίαις ὑπὸ τοῦ θεοῦ τεταγμέναις τιμὴν κατὰ τὸ προσῆκον, τὴν μὴ βλάπτουσαν ἡμᾶς, ἀπονέμειν.

f. Just. Apol. I, 17. p. 64 D.

ὅθεν θεὸν μὲν μόνον προσκυνοῦμεν, ὑμῖν δὲ πρὸς τὰ ἄλλα χαίροντες ὑπηρετοῦμεν, βασιλεῖς καὶ ἄρχοντας ἀνθρώπων ὁμολογοῦντες καὶ εὐχόμενοι μετὰ τῆς βασιλικῆς δυνάμεως καὶ σώφρονα τὸν λογισμὸν ἔχοντας ἡμᾶς εὑρεθῆναι.

g. Polyc. ad Phil. XII, 3. p. 130, 4.

προσεύχεσθε καὶ ὑπὲρ βασιλέων καὶ ἐξουσιῶν καὶ ἀρχόντων.

In Betreff der unter a—d aufgeführten canonischen Parallelen war ich schon längst der Meinung, dass Herrenworte zu Grunde liegen müssten. Ich dachte in erster Linie an Mt. 22, 21 = Mc. 12, 7 = Lc. 20, 25: *ἀπόδοτε οὖν τὰ Καίσαρος Καί-*

Digitized by Google

σαρι. B. Weiss rechnet zwar die betreffende Perikope nicht zur vorcanonischen Quelle, und in der That ist das Vorhandensein derselben wegen der Identität der Texte schwer zu erkennen. Indess etliche Übersetzungsvarianten weisen doch mit Bestimmtheit auf einen hebräischen Urtext hin. So die Worte:

γνοὺς δὲ τὴν πονηρίαν αὐτῶν	Mt. 22, 18.
ὁ δὲ εἰδὼς αὐτῶν τὴν ὑπόκρισιν	Mc. 12, 15.
κατανοήσας δὲ αὐτῶν τὴν πανουργίαν	Lc. 20, 23.
ἐπιγνοὺς δὲ αὐτῶν τὴν πονηρίαν	Cod. D.

Denn hier kann bei *γινώσκειν* = *ἐπιγινώσκειν* = *κατανοεῖν* = *εἰδέναι* mit Sicherheit auf die gemeinsame Wurzel יָדַע zurückgeschlossen werden. Ebenso lässt sich מִרְמָה aus den alttestamentlichen Übersetzungen mit *ὑπόκρισις* = *πανουργία* = *πονηρία* belegen. Ferner lässt sich in folgenden Textbestandtheilen das Vorhandensein verschiedener Übersetzungstypen erkennen.

ἔξεστιν δοῦναι κῆνσον Καίσαρι ἢ οὔ;	Mt. 22, 17.
ἔξεστιν κῆνσον Καίσαρι δοῦναι ἢ οὔ;	Mc. 12, 14.
ἔξεστιν ἡμᾶς Καίσαρι φόρον δοῦναι ἢ οὔ;	Lc. 20, 22.
εἰ δεῖ Καίσαρι φόρους τελεῖν;	Apol. I, 16.
ἀπόδοτε τῷ τὸν φόρον φόρον.	Röm. 13, 7.
διὰ τοῦτο γὰρ καὶ φόρους τελεῖτε.	Röm. 12, 6.

Hier kann man deutlich sehen, wie Paulus nicht nur mit der lucanischen Version des Urtextes übereinstimmt, sondern noch genauer — wie öfters — mit dem von Justin aufbewahrten Evangelientext in dem Ausdruck: *φόρους τελεῖν* zusammentrifft. Zugleich wird evident, dass Paulus in der Auseinandersetzung über die Obrigkeit in der That an die urevangelische Perikope vom Zinsgroschen gedacht hat. Aber auch in Betreff der Benennungen der Obrigkeit kann man zwei verschiedene Übersetzungstypen deutlich wahrnehmen.

Mc. 13, 9: *ἡγεμόνων καὶ βασιλέων* = *τὰς ἀρχὰς καὶ ἐξουσίας* Lc. 12, 11.

Mt. 10, 18: *ἡγεμόνας καὶ βασιλεῖς* = *ἀρχαῖς καὶ ἐξουσίαις* Tit. 3. 1.

Lc. 21, 12: *βασιλεῖς καὶ ἡγεμόνας* = *ἐξουσίαις* — *ἄρχοντες* Röm. 13, 1. 3.

Digitized by Google

1. Petr. 2, 14. 15: βασιλεῖ — ἡγεμόσιν = ἀρχαῖς καὶ ἐξουσίαις Mart. Polyc.

Man sieht, wo Lucas von Marcus abhängt (Lc. 21, 12 = Mc. 13, 9), befolgt er dessen Version; wo er aber (wie Lc. 12, 11) aus seiner Version der vorcanonischen Quelle direkt schöpft, geht er, wie in solchen Fällen immer, mit Paulus Hand in Hand, während in diesem Falle sowohl Justin (βασιλεῖς καὶ ἄρχοντας) als Polycarp (βασιλέων καὶ ἐξουσιῶν) getheilte Benennungen zur Bezeichnung der Obrigkeit bieten. Es ist nun anzunehmen, dass, wenn im Urevangelium ausser der Perikope vom Zinsgroschen auch noch eine direkte ἐντολή des Herrn in Bezug auf das Verhalten seiner Jünger gegen die Obrigkeit vorhanden gewesen sein sollte, dieselbe nach den beiden Hauptübersetzungstypen in zweifacher Version, etwa:

ὑποτάσσεσθε ἀρχαῖς καὶ ἐξουσίαις (lucanisch-paulinische Version)[1])

ὑποτάγητε βασιλεῦσιν καὶ ἡγεμόσιν (Mt., Mc., Petr.)

aus dem Urtexte übersetzt gewesen ist. Und in der That wechseln auch in dem Septuaginta-Griechisch die Bezeichnungen der Obrigkeit in ganz ähnlicher Weise. Ich bin nun durch Prof. Harnack auf diesen Punkt zurückgeführt worden, indem derselbe schreibt: „Es wird mir immer wahrscheinlicher, dass das direkte Gebot, der Obrigkeit unterthan zu sein, auf den Herrn selbst zurückgeht", wobei er in den unter a—d angeführten canonischen Parallelen auf das ὑπερέχοντι (1. Petr. 2, 13) = ὑπερεχούσαις (Röm. 13, 1) = ἐν ὑπεροχῇ ὄντων (1. Tim. 2, 2) aufmerksam macht, ausserdem aber auch noch auf die unter e. f. g mitgetheilten und auf sonstige patristische Anklänge hinweist. Ich habe darauf hin die Frage noch einmal untersucht und in der That noch weitere Indicien für eine zu Grunde gelegene direkte ἐντολὴ κυρίου wahrgenommen. Dahin gehört die parallele Ausdrucksweise in der § 9. Logion 24 vorgeführten ἐντολὴ κυρίου Eph. 5, 22 = Col. 3, 18: αἱ γυναῖκες ὑποτάσσεσθε τοῖς ἀνδράσιν, ὡς ἀνῆκεν ἐν κυρίῳ. Vgl. den ähnlichen Zusatz in Betreff der Obrigkeit: διὰ τὸν κύριον 1. Petr. 2, 13. Sodann wird das

1) Man vgl. hierzu noch: καὶ γὰρ ἐγὼ ἄνθρωπός εἰμι ὑπὸ ἐξουσίαν τασσόμενος. Lc. 7, 8.

Digitized by Google

ὑπερέχοντι = *ὑπερεχούσαις* = *ἐν ὑπεροχῇ ὄντων* als muthmasslicher weiterer Textbestandtheil in Betracht kommen.

Aber es wird die betreffende *ἐντολή* auch noch einen begründenden Zusatz gehabt haben, welcher in den parallelen Ausdrücken zu Tage tritt:

εἰς ἐκδίκησιν κακοποιῶν, ἔπαινον δὲ ἀγαθοποιῶν	1. Petr. 2, 14.
οὐκ εἰσὶν φόβος τῷ ἀγαθῷ ἔργῳ, ἀλλὰ τῷ κακῷ *τὸ ἀγαθὸν ποίει, καὶ ἕξεις ἔπαινον*	Röm. 13, 3.
πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἑτοίμους εἶναι	Tit. 3, 1.

Bei näherem Zusehen findet man, dass dieser Zusatz dem Sinne nach auch in 1. Tim. 2, 2: *ἵνα ἤρεμον καὶ ἡσύχιον βίον διάγωμεν ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ καὶ σεμνότητι*[1]), sowie bei Justin Apol. I, 17 in den Worten: *καὶ σώφρονα τὸν λογισμὸν ἔχοντας ἡμᾶς εὑρεθῆναι* (denn *ἡμᾶς*, nicht *ὑμᾶς* wird wohl zu lesen sein) sich wiederfindet.

So wird sich zwar aus diesen disjectis membris der vollständige Wortlaut der bezüglichen *ἐντολή* nicht wiederherstellen lassen; aber an dem Vorhandengewesensein einer solchen *ἐντολή* im Urevangelium und dementsprechend in den Übersetzungen des Urevangeliums dürfte in der That kaum zu zweifeln sein.

Um zu zeigen, wie die griechischen Übersetzungen der orientalischen obrigkeitlichen Titel und Amtsnamen variieren, gebe ich nachstehend nach de Lagarde (aus dessen Anmerkungen zu Agathangelus p. 157) und mit dessen Sigeln die vierfachen griechischen Übersetzungsvarianten zu den chaldäischen Amtsbenennungen Dan. 3, 2. 3 und dazu den Text der Vulgata, wobei zu bemerken, dass den acht chaldäischen Titeln nur sieben griechische Benennungen entsprechen und dass nach de Lagarde, wie auch der Augenschein lehrt, גדבריא und דתבריא eine Doublette derselben Amtsstufe darstellt.

1) Theophilus ad Autol. III, 14 citiert den Text von 1. Tim. 2, 2 in Verbindung mit Röm. 13, 7. 8a folgendermassen: *ἔτι μὴν καὶ περὶ τοῦ ὑποτάσσεσθαι ἀρχαῖς καὶ ἐξουσίαις καὶ εὔχεσθαι ὑπὲρ αὐτῶν κελεύει ἡμᾶς ὁ θεῖος λόγος, ὅπως ἤρεμον καὶ ἡσύχιον βίον διάγωμεν, καὶ διδάσκει ἀποδιδόναι πᾶσιν τὰ πάντα, τῷ τὴν τιμὴν τὴν τιμήν, τῷ τὸν φόβον τὸν φόβον, τῷ τὸν φόρον τὸν φόρον, μηδενὶ ὀφείλειν ἢ μόνον τὸ ἀγαπᾶν πάντας.*

	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.
	אֲחַשְׁדַּרְפְּנַיָּא	סִגְנַיָּא	פַחֲוָתָא	אֲדַרְגָּזְרַיָּא	גְדָבְרַיָּא דְּתָבְרַיָּא	תִּפְתָּיֵא	שִׁלְטֹנֵי מְדִינָתָא
G²	σατράπαι	στρατηγοί	τοπάρχαι	ὕπατοι	διοικηταί	οἱ ἐπ' ἐξουσιῶν κατὰ χώραν	οἱ κατὰ τὴν οἰκουμένην
G³	ὕπατοι	στρατηγοί	τοπάρχαι	ἡγούμενοι	τύραννοι	μεγάλοι ἐπ' ἐξουσιῶν	οἱ ἄρχοντες τῶν χωρῶν
Θ²	ὕπατοι	στρατηγοί	τοπάρχαι	ἡγούμενοι	τύραννοι	οἱ ἐπ' ἐξουσιῶν	οἱ ἄρχοντες τῶν χωρῶν
Θ³	τοπάρχαι	ὕπατοι	στρατηγοί	ἡγούμενοι	τύραννοι μεγάλοι	οἱ ἐπ' ἐξουσιῶν	οἱ ἄρχοντες τῶν χωρῶν
Vulg.	satrapae	magistratus	judices	duces	tyranni	optimates = praefecti	qui erant in potestatibus = principes regionum

Man sieht, wie in dieser Tabelle die Übersetzungsvarianten wechseln, wie namentlich *οἱ ἡγούμενοι*, *οἱ μεγάλοι*, *οἱ ἐπ' ἐξουσιῶν* und *οἱ ἄρχοντες* als solche obrigkeitliche Titel wiederkehren, die auch in den griechischen Übersetzungen der Herrenreden sich finden. Vgl. *ὁ ἡγούμενος* Lc. 22, 26, *οἱ μεγάλοι* Mc. 10, 42 = Mt. 20, 25, verwandt damit *ὁ μέγας* Mt. 20, 26 = Mc. 10, 43, *οἱ μεγιστᾶνες* Mc. 6, 21 (an dieser Stelle aber schöpft Mc. nicht aus dem Urevangelium), *οἱ ἐξουσιάζοντες* Lc. 22, 25, *οἱ ἄρχοντες* Mt. 20, 25. Der Ausdruck *οἱ ἐν ὑπεροχῇ ὄντες* 1. Tim. 2, 2 ist analog dem Titel: *οἱ ἐπ' ἐξουσιῶν* gebildet. Die hebräische Sprache selbst war für die Bezeichnung solcher Rangstufen sehr arm und daher vieldeutig. Sie musste Anleihen in fremden Sprachidiomen für diesen Zweck machen. So kann man eine öftere Vertauschung von *ἡγεμών* (praetor) und *ἐπίτροπος* (procurator) wahrnehmen. Vgl. *ἡγεμονεύοντος Ποντίου Πιλάτου*

Digitized by Google

τῆς Ἰουδαίας Lc. 3, 1, wo Eusebius und das Chronicon Paschale mit ἐπιτροπεύοντος und die Vulgata mit procurante eine zutreffendere Übersetzung bieten. Auch die Differenz zwischen Justin Apol. I, 40. p. 75 E: ἐπὶ Κυρηνίου τοῦ ὑμετέρου ἐν Ἰουδαίᾳ πρώτου γενομένου ἐπιτρόπου und Lc. 2, 1: ἡγεμονεύοντος Κυρηνίου löst sich auf diesem Wege (vgl. Credner, Beiträge I. S. 229—235) und bestätigt, was auch aus anderen Übersetzungsvarianten bei Justin sichtbar wird, dass die von Lc. 1, 5 an vollständig hebraisierende lucanische Geburtsgeschichte nicht minder wie das Urevangelium ursprünglich hebräisch geschrieben gewesen ist. Die chaldäische, die persische, die griechisch-macedonische und die römische Fremdherrschaften hatten ohne Zweifel gerade in Bezug auf die obrigkeitlichen und militärischen Titel viele fremdsprachliche Elemente der auf diesem Gebiete so armen hebräischen Sprache zugeführt, ohne dass eine vollständige Ausgleichung stattgefunden hätte. So wird man in den oben erwähnten Übersetzungsvarianten: ἐξουσίαι und ἀρχαί = ἐξουσιάζοντες, οἱ ἐπ' ἐξουσιῶν, οἱ ἄρχοντες mehr den orientalischen, in οἱ βασιλεῖς und οἱ ἡγεμόνες mehr den europäischen Sprachtypus erkennen.

Nachtrag 37.
Zu § 9. 10. Logion 73.
(1. Petr. 5, 8.)

Pseudo-Cyprian. De aleatoribus c. V. (Ed. Harnack p. 19.)

> Quam magna et larga pietas domini fidelium, quod in futurum praescius nobis consulat, ne quis frater incautus denuo laqueis diaboli capiatur. sollicitos esse jussit et providos atque eruditos, quoniam hostis ille antiquus circuit pulsans dei servos.

Auch in diesem Falle von Prof. Harnack aufmerksam gemacht, kann ich nicht umhin, in Cap. V des Traktats de aleatoribus (ähnlich wie in Cap. III. vgl. Logion 36a) die Bezugnahme auf ein aussercanonisches Herrenwort zu constatieren, namentlich im Hinblick auf die unzweifelhafte Citationsformel: nobis consulat — jussit sc. dominus. Es wird sich also nur um eine reinliche Ausscheidung des zu dem Herrenworte gehörigen Textes

Digitized by Google

handeln. Gehören schon die Worte: ne quis incautus denuo laqueis diaboli capiatur, wie es wahrscheinlich ist, zu dem Logion, so sind folgende Parallelen auf dieselbe Quelle zurückzuführen.

1. Tim. 3, 6: ἵνα μὴ τυφωθεὶς εἰς κρίμα ἐμπέσῃ τοῦ διαβόλου.

1. Tim. 3, 7: ἵνα μὴ εἰς ὀνειδισμὸν ἐμπέσῃ καὶ παγίδα τοῦ διαβόλου.

2. Tim. 2, 26: καὶ ἀνανήψωσιν ἐκ τῆς διαβόλου παγίδος ἐζωγρημένοι ὑπ' αὐτοῦ.

Agathang. 73: σωθῆναι ἀπὸ τῆς παγίδος τοῦ ἐχθροῦ [1]).

de aleat. 5: ne quis incautus laqueis diaboli capiatur.

Es fehlt hier weder der laqueus diaboli = παγὶς τοῦ διαβόλου, noch das capiatur = ἐζωγρημένος als Wortparallelen, noch auch die Sinnparallele ἀνανήψωσιν zu dem „ne quis incautus". Der zweite Textbestandtheil: solliciti estote et providi atque eruditi wird belegt durch folgende paulinische Parallelen: Eph. 5, 15: βλέπετε οὖν ἀκριβῶς πῶς περιπατεῖτε, μὴ ὡς ἄσοφοι ἀλλ' ὡς σοφοί. Col. 4, 5: ἐν σοφίᾳ περιπατεῖτε. Röm. 16, 19: θέλω δὲ ὑμᾶς σοφοὺς εἶναι εἰς τὸ ἀγαθόν, ἀκεραίους δὲ εἰς τὸ κακόν = Mt. 10, 16: γίνεσθε οὖν φρόνιμοι ὡς οἱ ὄφεις καὶ ἀκέραιοι ὡς αἱ περιστεραί. Die Parallele 1. Petr. 5, 8ª: νήψατε, γρηγορήσατε aber leitet unmittelbar zu einer Parallele des dritten Bestandtheils dieses Logion über. Vgl.

1. Petr. 5, 8ᵇ: ὁ ἀντίδικος ὑμῶν διάβολος — περιπατεῖ ζητῶν τίνα καταπιεῖν.

de aleat.: quoniam hostis ille antiquus circuit pulsans dei servos.

Ausserdem ist zu vergleichen Apoc. 20, 2: ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, ὅ ἐστιν ὁ διάβολος. Apoc. 12, 9: ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος ὁ καλούμενος διάβολος. Im letzteren Falle könnte das καλούμενος sogar ähnlich wie das ὀνομαζόμενος in Logion 43, 2 und das ὀνομάζεται in Eph. 3, 15 (vgl. oben S. 209. 210) als eine Art Citat, als eine Bezugnahme auf ein Herrenwort, betrachtet werden. Sodann vgl. man den Lc. 10, 18 genannten σατανᾶς als ἐχθρός in Lc. 10, 19 = ἀντικείμενος in den aussercanonischen Parallelcitaten Clem. Al., Strom. IV, 6, 26. p. 575. Macar. p. 419. Ferner

1) Vgl. § 12. Apokryphon 91, wo der Context gegeben ist.

Digitized by Google

Mt. 13, 25: *ἦλθεν αὐτοῦ ὁ ἐχθρός.* Mt. 13, 28: *ἐχθρὸς ἄνθρωπος τοῦτο ἐποίησεν*[1]. Zu dem pulsans endlich bietet sich als frappante paulinische Parallele: *ἄγγελος σατᾶν ἵνα με κολαφίζῃ* 2. Cor. 12, 7.

Aus alledem wird das Vorhandengewesensein eines Herrenwortes etwa mit folgendem Wortlaute ersichtlich:

> ne quis incautus laqueis diaboli capiatur; solliciti estote et providi atque eruditi, quoniam hostis antiquus circuit pulsans.

Zugleich wird damit ein neuer Beleg gewonnen für die Bereicherung der neutestamentlichen Exegese durch die Quellennachweise aus dem Urevangelium. So wird es jetzt zu 2. Cor. 12, 7 klar, dass *σατᾶν* der Nominativ, *ἄγγελος* Apposition sein muss, wie auch das *τρὶς τὸν κύριον παρεκάλεσα, ἵνα ἀποστῇ ἀπ' ἐμοῦ* v. 8 auf das Urevangelium zurückgeht, indem es sowohl auf die drei Anläufe des Satans in der Versuchungsgeschichte als auf das dreimalige Flehen Jesu in Gethsemane (vgl. dazu Joh. 14, 30: *ἔρχεται ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων*) zurückblickt und sogar den Schluss der Versuchungsgeschichte wörtlich nach dem paulinisch-lucanischen Übersetzungstypus in Anwendung bringt. Wenn nämlich hierbei (vgl. oben S. 61 Übersetzungsvariante 39) die parallelen Texte Mt. 4, 11: *τότε ἀφίησιν αὐτὸν ὁ διάβολος* = Tryph. c. 125. p. 355 A: *ἀπένευσε τότε ὁ διάβολος* = Hom. Cl. VIII, 22. p. 92, 15: *ἐπαύσατο* bieten, liest Lucas: *ὁ διάβολος ἀπέστη ἀπ' αὐτοῦ* (Lc. 4, 13), welche Worte genau wiederkehren 2. Cor. 12, 8: *ἵνα ἀποστῇ ἀπ' ἐμοῦ* — zugleich zum evidenten Erweise, dass Paulus den Satan selbst, nicht einen seiner Engel, gemeint hat.

Wenn nun Wölfflin (Archiv f. latein. Lexicographie V. Heft 3. 4) auf eine Parallele bei Cyprian aufmerksam macht, de unitate ecclesiae c. 2: Unde nobis exemplum datum est veteris hominis viam fugere, vestigiis Christi vincentis insistere, ne denuo incauti in mortis laqueum involvamur, sed ad periculum providi etc., so zeigen sich zwar die beiden ersten Bestandtheile des Textes hier in demselben Zusammenhang wie in der Schrift de aleatoribus, aber letztere, indem sie auch noch den dritten und fast

1) So würde das lutherische: „der alt böse Feind" unmittelbar durch ein Herrenwort: „hostis ille antiquus" gedeckt werden.

Digitized by Google

interessantesten Textbestandtheil und für das Ganze ausserdem die Citationsformel: nobis consulat — jussit sc. dominus — darbietet, geht über den Text Cyprians in selbständiger Weise hinaus und leitet auf die Quelle beider Parallelen zurück.

Zugleich wird durch die Entdeckung eines zweiten aussercanonischen Herrenwortes in der Schrift de aleatoribus die oben (S. 279) ausgesprochene Wahrnehmung von Neuem bestätigt, dass in den einzelnen patristischen Schriften die Spuren aussercanonischer Evangelientexte selten isoliert auftreten.

Nachtrag 38.

Zu § 9. 10. Logion 74.

(Apoc. 16, 15.)

Apoc. 16, 15.

Ἰδοὺ ἔρχομαι ὡς κλέπτης· μακάριος ὁ γρηγορῶν καὶ τηρῶν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ, ἵνα μὴ γυμνὸς περιπατῇ καὶ βλέπωσιν τὴν αἰσχημοσύνην αὐτοῦ.

Prof. Harnack spricht in Bezug auf dieses Logion seine Meinung gegen mich dahin aus, dass dasselbe nach seinem ganzen Umfange als Herrenwort zu betrachten sei. Er weist einerseits auf die Parallelen 1. Thess. 5, 2: *αὐτοὶ γὰρ ἀκριβῶς οἴδατε, ὅτι ἡμέρα κυρίου ὡς κλέπτης ἐν νυκτὶ οὕτως ἔρχεται* —, 2. Petr. 3, 10: *ἥξει δὲ ἡμέρα κυρίου ὡς κλέπτης* —, Apoc. 3, 3: *ἐὰν οὖν μὴ γρηγορήσῃς, ἥξω ὡς κλέπτης* —, andrerseits auf den Umstand hin, dass das Logion Apoc. 16, 15 in einen ganz fremden Zusammenhang eingesprengt sei. Vgl. v. 14: *συναγαγεῖν αὐτοὺς εἰς τὸν πόλεμον* — v. 16: *καὶ συνήγαγεν αὐτοὺς εἰς τὸν τόπον καλούμενον κτλ.* Meinerseits habe ich diese Parallelen schon wiederholt erwogen, aber allerdings geglaubt, dieselben auf das canonische Herrenwort Mt. 24, 43: *εἰ ᾔδει ὁ οἰκοδεσπότης, ποίᾳ φυλακῇ ὁ κλέπτης ἔρχεται, ἐγρηγόρησεν ἂν κτλ.* = Lc. 12, 39: *εἰ ᾔδει ὁ οἰκοδεσπότης ποίᾳ ὥρᾳ ὁ κλέπτης ἔρχεται, οὐκ ἂν ἀφῆκεν κτλ.* als auf die urevangelische Mutterstelle zurückführen zu können. Aber allerdings tritt das Logion in der Apokalypse so unvermittelt auf, dass es bei seinem synoptischen Sprachcharakter und bei seinem kräftigen Inhalte recht wohl

Digitized by Google

nach seinem ganzen Umfange als ein Fragment des Urevangeliums ins Auge gefasst werden kann. Als Parallelen führe ich für den zweiten Theil des Logion noch an das Agraphon § 9. Logion 52b: *καὶ μακάριός ἐστιν ὁ ἔχων τὸ ἑαυτοῦ ἔνδυμα λαμπρόν* (*ἔνδυμα* = *ἱμάτιον* = בֶּגֶד), Apoc. 3, 5: *ὁ νικῶν οὕτως περιβαλεῖται ἐν ἱματίοις λευκοῖς* (*λευκός* = *λαμπρός* = צַח, welches auch von den LXX sowohl mit *λευκός* als mit *λαμπρός* wiedergegeben wird). Vgl. ferner dieselben Übersetzungsvarianten in der Verklärungsgeschichte Lc. 9, 29: *ὁ ἱματισμὸς λευκὸς ἐξαστράπτων* = Mc. 9, 3: *ἱμάτια στίλβοντα λευκά* = Mt. 17, 2: *τὰ ἱμάτια λευκά*, ferner 2. Cor. 5, 3: *εἴγε καὶ ἐνδυσάμενοι οὐ γυμνοὶ εὑρεθησόμεθα.*

Jedenfalls ist die Apokalypse in ihren kräftigsten und schönsten Stellen allenthalben von den echten Herrenworten des Urevangeliums beeinflusst, und es ist in diesem Umstande der geheimnissvolle Zauber zu erkennen, den dieses Buch auf gläubige Gemüther immer wieder ausübt trotz der anderen umfangreichen Partieen, in denen die Stimme des Urevangeliums schweigt.

Bei einem Rückblick auf vorstehende Nachträge gewinnt man den Eindruck, dass die bei weitem grösste Mehrzahl auch dieser nachträglich beigebrachten, als wahrscheinlich echt zu recognoscierenden, Agrapha dem Paulinismus zu gute kommt und durchaus geeignet ist, in die vorcanonischen Quellen des paulinischen Schriftthums neue Einblicke zu gewähren. Wahrscheinlich stehen in dieser Richtung noch manche interessante Entdeckungen aus[1]. So treffe ich mit Prof. Harnack in der Ver-

1) Wenige Tage, nachdem obige Vermuthung ausgesprochen war, bot mir eine Entdeckung aus der syrischen Liturgie des Severus (nach Dodd, Sayings ascribed to our Lord etc.) für die Exegese eines der dunkelsten unter den paulinischen Worten (Phil. 2, 6: *οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο*) einen überraschenden Quellen-Nachweis. Man vgl. das Nähere in § 12 zu Apokryphon 3 und 5. Das erwähnte Werkchen von Dodd (mit dem vollständigen Titel: Sayings ascribed to our Lord by the fathers and other primitive writers. Oxford and London 1874. 107 Seiten klein 8°, Preis 3 Mark) kam mir erst neuerdings in die Hände. Aber auch hier fehlt wie in der übrigen Agrapha-Literatur (vgl. S. 6 ff.) die Vollständigkeit des Stoffes und die Sichtung desselben nach kritischen Grundsätzen. Der Hauptsache nach geht Dodd nicht über Fabricius hinaus,

Digitized by Google

muthung zusammen, dass folgenden mit den s. g. Lasterkatalogen zusammenhängenden paulinischen Parallelen bei ihrer ganz synoptischen Färbung ein bestimmtes Herrenwort zu Grunde liege.

Gal. 5, 21: *ἃ προλέγω ὑμῖν καθὼς προεῖπον, ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν.*

Eph. 5, 5: *τοῦτο γὰρ ἴστε γινώσκοντες, ὅτι — — οὐκ ἔχει κληρονομίαν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ.*

1. Cor. 6, 9a: *ἢ οὐκ οἴδατε, ὅτι ἄδικοι θεοῦ βασιλείαν οὐ κληρονομήσουσιν;*

1. Cor. 6, 9b. 10: *μὴ πλανᾶσθε· οὔτε πόρνοι οὔτε εἰδωλολάτραι — — οὐχ ἅρπαγες βασιλείαν θεοῦ κληρονομήσουσιν.*

Röm. 1, 32: *ἐπιγνόντες, ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες ἄξιοι θανάτου εἰσίν.*

Auch in der anderen Vermuthung begegne ich mich mit Prof. Harnack, dass in den Worten

1. Cor. 6, 2: *ἢ οὐκ οἴδατε, ὅτι οἱ ἅγιοι τὸν κόσμον κρινοῦσιν;*

1. Cor. 6, 3: *οὐκ οἴδατε, ὅτι ἀγγέλους κρινοῦμεν;*

ebenfalls Herrenworte vorliegen. Ich verweise zu dem ersten Satztheil auf Lc. 22, 30 = Mt. 19, 28 und zu dem zweiten Satztheil auf Logion 71 = 1. Petr. 1, 12.

Höchst wahrscheinlich sind in der bei Paulus beliebten Phrase: *οὐκ οἴδατε* — häufige Bezugnahmen auf Herrenworte anzunehmen, sei es, dass Paulus bei seinen persönlichen Vorträgen in den Gemeinden solche Herrenworte thematisch zu Grunde gelegt hatte, oder dass er, wie in der Gemeinde zu Rom, die Bekanntschaft mit dem betreffenden Herrenwort aus andern Gründen voraussetzen konnte. Vgl. Röm. 6. 3 und dazu § 10. Logion 14.

Auch noch manche aussercanonische Parallelen werden sich finden, welche im Zusammenhalt mit paulinischen Worten auf vorcanonische Quellen zurückweisen. Wenn z. B. der 5. Canon *Τοῦ ἁγίου ἱερομάρτυρος Παμφίλου ἐκ τῆς ἐν Ἀντιοχείᾳ τῶν ἀποστόλων συνόδου, τουτέστιν ἐκ τῶν συνοδικῶν αὐτῶν κανό-*

den er nicht einmal allseitig ausnützt. Nur aus der auf patristischem Gebiete besonders fruchtbaren englischen Literatur bietet Dodd einiges Neue, darunter das eben erwähnte interessante Fragment aus der syrischen Liturgie des Severus.

Vorstehende Notiz über Dodd und seine Schrift diene zugleich als Nachtrag zu dem Literatur-Nachweise auf S. 11.

Digitized by Google

των μέρος τῶν ὑπ' αὐτοῦ εὑρεθέντων εἰς τὴν Ὠριγένους βιβλιοθήκην, welchen mir Prof. Harnack aus Bickell, Geschichte des Kirchenrechts Bd. I (1845), S. 140 f. mittheilt, und in welchem folgender Wortlaut sich findet:

Canon 5: *τοῦ κυρίου θεσπίσαντος, ὅτι τὰ εἰσπορευόμενα εἰς τὸ στόμα οὐ κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὰ ἐκπορευόμενα ἐκ τοῦ στόματος, ὡς ἐκ τῆς καρδίας ἐξερχόμενα, καὶ ἵνα μὴ κατὰ γράμμα ἀκολουθῇ, ἀλλὰ πνευματικῶς καὶ ἀναγωγικῶς πολιτεύηται* —

neben dem canonischen Logion Mc. 7, 15 = Mt. 15, 11 ein echtes Herrenwort wiedergiebt, so würde man erst voll erkennen, warum Paulus 2. Cor. 3, 6 so bestimmt die *καινὴ διαθήκη* als *οὐ γράμματος ἀλλὰ πνεύματος* charakterisieren und so bedeutungsvoll sagen konnte: *ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν* 2. Cor. 3, 17, wobei auch noch Logion 68 zu vergleichen sein würde.

Ein gemeinsames Quellenwort dürfte nach den Beobachtungen von Professor Harnack auch folgenden Parallelen zu Grunde liegen. Clem. Rom. I, 48, 6. p. 80, 15: *ζητεῖν τὸ κοινωφελὲς πᾶσιν καὶ μὴ τὸ ἑαυτοῦ*. Clem. Rom. I, 51, 1. p. 84, 14: *ὀφείλουσιν τὸ κοινὸν τῆς ἐλπίδος σκοπεῖν*. Barn. IV, 10. p. 18, 4: *συνζητεῖτε περὶ τοῦ κοινῇ συμφέροντος*. Hom. Clem. Ep. Petr. ad Jac. 1. p. 3, 3: *εἰς τὸ κοινῇ πᾶσιν ἡμῖν συμφέρον σπεύδοντα*. Hom. Clem. Ep. Clem. ad. Jac. 3. p. 7, 13: *διασκοπῶν τὸ ἴδιον καὶ οὐ τὸ κοινῇ πᾶσι συμφέρον*. Const. VI, 12. p. 172, 12: *συζητοῦντες πρὸς τὸ κοινωφελὲς εἰς διόρθωσιν*. 1. Cor. 10, 33: *μὴ ζητῶν τὸ ἐμαυτοῦ σύμφορον, ἀλλὰ τὸ τῶν πολλῶν*. 1. Cor. 10, 24: *μηδεὶς τὸ ἑαυτοῦ ζητείτω ἀλλὰ τὸ ἑτέρου*. 1. Cor. 13, 5: [*ἡ ἀγάπη*] *οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς*. Ich füge noch hinzu 1. Cor. 12, 7: *ἑκάστῳ δὲ δίδοται ἡ φανέρωσις τοῦ πνεύματος πρὸς τὸ συμφέρον*. Didasc. VI, 12. p. 330: *συζητοῦντες πρὸς τὸ κοινωφελὲς εἰς διόρθωσιν καὶ ἐγράψαμεν καὶ ταύτην τὴν καθολικὴν διδασκαλίαν*. Prof. Harnack weist dabei auf die 1. Cor. 10, 33 unmittelbar nachfolgenden Worte: *μιμηταί μου γίνεσθε, καθὼς κἀγὼ Χριστοῦ* 1. Cor. 11, 1 als eine Art von Citationsformel hin. Immer wieder also kommen solche Quellennachweise vorzugsweise dem paulinischen Schriftthum zu gute.

Eine weitere Beobachtung betrifft die Seltenheit eschatologischer Agrapha. Es scheinen die synoptischen Evangelisten die eschatologischen Partieen des Urevangeliums am vollständigsten ausgenützt, dagegen auf christologischem und ethischem Gebiete manche nicht verwerthete Stoffe zurückgelassen zu haben.

Endlich aber ist noch darauf hinzuweisen, wie die echten aussercanonischen Herrenworte auch in diesen Nachträgen keine Verwandtschaft mit den apokryphischen Evangelien der Ägypter und der Hebräer an den Tag treten lassen, eine Thatsache, welche in dem nächsten Paragraphen noch weiteres Licht empfangen wird.

---

§ 12.

Zweifelhafte und unechte Agrapha.

Gegenwärtige Sammlung der Agrapha würde unvollständig sein, wenn nicht anhangsweise auch die von dem Verfasser dieser Untersuchungen für unecht gehaltenen Agrapha beigefügt würden, wodurch einem jeden Leser die Anwendung der in § 7 aufgestellten kritischen Grundsätze und eine daraufhin vorzunehmende Prüfung sämmtlicher Agrapha ermöglicht wird. Selbstverständlich wird an manchen Stellen die Grenzbestimmung zwischen echten und unechten Herrensprüchen eine schwankende bleiben. Dies gilt z. B. von den unter § 9, Textverzeichniss der echten Agrapha, aufgenommenen Citaten Logion 11. 19. 25. 36^{b}. 38. 46 (vielleicht gar kein Citat). 57. 60. 61. Andererseits finden sich auch unter den nachstehend als unecht bezeichneten Agrapha etliche, welche bei fortgesetzter Prüfung als Ergebnisse einer echten Tradition sich erweisen könnten. Aber eben deshalb ist die Vorführung der gesammten Agrapha-Literatur für die Vollständigkeit gegenwärtiger Monographie unerlässlich.

Im Interesse der Vollständigkeit sind auch solche apokryphische Fragmente beigefügt, welche auf apostolische Persönlichkeiten zurückgeführt werden, sowie auch solche Agrapha allgemein didaktischen Charakters, welche den Anspruch, Herrenworte oder apostolische Worte zu sein, gar nicht erheben, mit aufgenommen, an welche sich noch einige Fragmente apokalyptischen Inhaltes anschliessen.

Digitized by Google

Es ergiebt sich mithin für § 12 folgende Anordnung:

A. Apokryphische Evangelienfragmente.

B. Apostolische Apokrypha.

C. Didaktische und apokalyptische Agrapha.

Das Verzeichniss der Autoren, welchen wir diese apokryphischen Citate verdanken, befindet sich am Ende dieses Paragraphen.

Zum Unterschiede von den echten „Agrapha" (§ 9—11) sind die nachstehenden Fragmente aussercanonischer Schriften als „Apokrypha" eingeführt.

A. Apokryphische Evangelienfragmente.

Vorbemerkung.

Von den apokryphischen Evangelien, welche uns im Zusammenhang erhalten sind, umfassen die einen nur die Geburts- und Jugendgeschichte Jesu (wie das Protevangelium Jacobi, das Evangelium Infantiae) die anderen nur die Leidensgeschichte (wie das Evangelium Nicodemi oder die Acta Pilati.) Ein apokryphes Evangelium, welches dem Inhalte nach den vier canonischen Evangelien parallel ginge und vornehmlich wie diese das Wirken Jesu umfasste, ist nicht vorhanden, obwohl es gewiss auch solche gegeben hat. Von den meisten apokryphen Evangelien sind nur die Namen, von wenigen auch einige kurze Fragmente erhalten. Lediglich vom Hebräerevangelium ist mit gutem Grunde anzunehmen, dass es bei seiner notorischen Anlehnung an das erste canonische Evangelium auch wesentlich dieselben Stoffe behandelt habe, obwohl auch eine Anzahl von Fragmenten dieser apokryphen Evangelienschrift über das erste canonische Evangelium hinausgeht. Ausserdem aber gibt es in der patristischen Literatur eine nicht geringe Zahl völlig anonymer Evangelienfragmente, welche den Stempel des Apokryphischen so bestimmt an der Stirn tragen, dass ihnen ein historischer Werth für die Ergänzung der evangelischen Geschichte vollständig abgeht, während ihnen allen eine Bedeutung für die Erforschung der urchristlichen Literatur nicht abzusprechen ist. Dies gilt besonders für diejenigen apokryphischen Evangelien, von denen eine grössere Zahl von Fragmenten erhalten ist, mit deren Hilfe über Charakter und Tendenz

Digitized by Google

der betreffenden apokryphischen Evangelienschriften eine etwas vollständigere Vorstellung gebildet werden kann. Für solche mit Namen genannte und bekannte apokryphische Evangelien, sowie für einige aussercanonische Texte zu canonischen Evangelien, kommen folgende Citate in Betracht.

Thomasevangelium	Hippolyt	Apokryphon	15.
Evang. des Philippus	Epiphanius	„	56.
Evang. der Eva	Epiphanius	„	23.
Evang. Nicodemi	Acta Pilati	„	42.
Marcusevangelium	Cod. Paris. L	„	20.
Lucasevangelium	Gregor. Nyss.,	„	26.
	Syr. Curet.	„	39.
Johannesevangelium	Cod. Templ.	„	48. 49.
Ägypterevangelium	Vgl. sub I.	„	16. 19. 54.
Didascalia-Evangelium	Vgl. sub II.	„	22. 32. 35—38. 40.
Hebräerevangelium	Vgl. sub III. Daselbst auch das Verzeichniss der Fragmente.		

Während bezüglich der wenigen zu den canonischen Evangelien des Marcus, Lucas und Johannes sowie hinsichtlich der je nur durch ein einziges Citat vertretenen aussercanonischen Evangelien des Thomas, des Philippus und der Eva auf die zu den betreffenden Citaten gegebenen Anmerkungen verwiesen werden muss, bedürfen die drei durch mehrfache Citate vertretenen Evangelien der Ägypter, der Didascalia und der Hebräer einer kurzen einleitenden Besprechung.

I. Das Ägypterevangelium.

Die Kenntniss des Ägypterevangeliums (*τὸ κατ' Αἰγυπτίους εὐαγγέλιον* Clem. Al. Strom. III, 9, 63. p. 539; *τὸ ἐπιφερόμενον κατ' Αἰγυπτίους εὐαγγέλιον* Hippol. Philos. V, 7. p. 98; *τὸ καλούμενον Αἰγύπτιον εὐαγγέλιον* Epiph. Haer. LXII, 2. p. 514) verdanken wir nur wenigen Schriftstellern. Es taucht zum ersten Male bei Clemens Al. auf, welcher im III. Buche seiner Stromata, aber auch nur hier, sonst nirgends, dieses Evangelium erwähnt und ein etwas grösseres Fragment daraus nach und nach mittheilt und bespricht. Vgl. Apokryphon 16. Es wird dann kurz darauf als bei den Naassenern im Gebrauche von Hippolyt

Digitized by Google

citiert, Apokryphon 54, um dann auf längere Zeit zu verschwinden. Erst mehr als anderthalb Jahrhunderte später bringt Epiphanius noch einmal ein Citat aus diesem apokryphischen Evangelium, wodurch der Gebrauch desselben bei Sabellius (um die Mitte des dritten Jahrhunderts) und bei seinen Anhängern erwiesen ist. Von da ab scheint nur noch der Name dieser Schrift in der Erinnerung haften geblieben zu sein.

Die vorhandenen Fragmente des Ägypterevangeliums lassen nun folgende Charakterzüge desselben erkennen:

1. eine stark ausgeprägte enkratitische Tendenz (vgl. Apokr. 16a bis 16f, vielleicht auch Apokr. 53);
2. eine mit der enkratitischen Tendenz gewöhnlich verbundene vegetarianische Richtung (vgl. Apokr. 16e);
3. eine wahrscheinlich an die altägyptische Mythologie sich anschliessende pantheistische Speculation, wonach die drei trinitarischen Hypostasen als blosse Erscheinungsformen des Göttlichen gefasst wurden (vgl. Apokr. 19);
4. eine ebenfalls auf ägyptischen Ursprung hinweisende Seelenwanderungslehre (vgl. Apokr. 54).

Wir haben es also hier mit einem häretischen Geistesprodukt zu thun, und die von Harnack (Das Neue Testament um das Jahr 200. Freiburg 1889. S. 47) ausgesprochene Vermuthung, dass das *εὐαγγέλιον κατ' Αἰγυπτίους* nicht von Häretikern, sondern von der ägyptischen Landeskirche gebraucht worden sei, dürfte sich nicht aufrecht erhalten lassen. Als hauptsächliche Instanz gegen diese Annahme erscheint, abgesehen von dem häretischen Inhalt der uns überlieferten Fragmente, das Verhalten sämmtlicher ägyptischen Theologen in dieser Hinsicht. Ausser Clemens nennt nicht ein einziger von ihnen das Ägypterevangelium. Und auch Clemens behandelt es nur einmal, nämlich im dritten Buche der Stromata. Und Origenes lässt in seiner reichen literärischen Hinterlassenschaft nicht eine einzige Spur des Ägypterevangeliums sichtbar werden. Sogar bei seiner Selbstentmannung, wo es doch so nahe gelegen hätte, taucht das enkratitische Evangelium nicht auf, obwohl dieses Ereigniss in eine Zeit fiel, da Clemens noch lebte. Nicht das Ägypterevangelium, sondern lediglich die Stelle aus dem ersten canonischen Evangelium Mt. 19, 12 hat den jugendlichen Origenes nach dem Be-

Digitized by Google

richt bei Eusebius (H. E. VI, 8. 2. p. 208) zu jener Selbstverstümmelung getrieben. Ebenso schweigen sich die nachorigenistischen Theologen Ägyptens über das nach den Ägyptern benannte Evangelium völlig aus. Das Alles wäre nicht möglich, wenn jenes Evangelium in der Landeskirche Ägyptens wirklich recipiert gewesen wäre. Und die weitere Annahme Harnacks, dass Clemens, geleitet von erworbener Einsicht, das Ägypterevangelium nicht in eine Reihe mit den vier canonischen Evangelien habe stellen und die bisherige Praxis seiner Kirche habe beschränken, mithin das Ägypterevangelium beseitigen wollen, hätte doch irgendwelche bestimmte Spuren bei Clemens hinterlassen müssen. Nach dem Wortlaute seiner Citate scheint aber selbst Clemens diese Evangelienschrift kaum persönlich eingesehen zu haben. Er sagt (Apokr. 16[d]): *φέρεται δὲ οἶμαι ἐν τῷ κατ' Αἰγυπτίους εὐαγγελίῳ· φασὶ γὰρ κτλ.* (also nicht *φησί*, sondern *φασί*, nämlich die Anhänger dieses Evangeliums). Und Apokr. 16[f] beruft er sich ausdrücklich auf einen Führer der ägyptischen Enkratiten, Julius Kassianus, als den Gewährsmann seiner Citate aus dem Ägypterevangelium (*διὰ τοῦτό τοι ὁ Κασσιανός φησι*). Wenn man nun diese ganz vage Bekanntschaft des Clemens Al. mit dem Ägypterevangelium und das völlige Schweigen aller übrigen ägyptischen Theologen über dasselbe zusammennimmt mit der Thatsache, dass der Gebrauch des Ägypterevangeliums nur bei häretischen Richtungen (bei den Enkratiten, bezeugt durch Clemens, vgl. Apokr. 16[f], bei den Valentinianern, bezeugt durch Theodotus, vgl. Apokr. 16[c], bei den Naassenern, bezeugt durch Hippolyt, vgl. Apokr. 54, und endlich bei den Sabellianern[1]), bezeugt durch Epiphanius, vgl. Apokr. 19) constatiert und nur auf diesen engen Kreis häretischer Richtungen beschränkt gewesen ist, so dürfte damit die Annahme, dass hier ein altes Evangelium der ägyptischen Landeskirche vorgelegen habe, hinfällig werden. So wenig wie in dem Namen *τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον* will auch in der Benennung *τὸ κατ' Αἰγυπτίους εὐαγγέλιον* eine Landeskirche namhaft gemacht

1) Wenn Harnack die Sabellianer Leute nennt, „die man erst nachträglich zu Häretikern gestempelt hat“, so möchte ich daran erinnern, dass viele häretische Richtungen anfänglich innerhalb der Kirche geduldet worden sind. Man denke z. B. an die Novatianer, welche erst in späterer Zeit als Ketzer behandelt wurden.

Digitized by Google

sein. Vielmehr wie dort die judaisierende Richtung in dem Namen des „Hebräerevangeliums" markiert wurde, so ist in dem Namen „Ägypterevangelium" der Einfluss specifisch ägyptischer Elemente (der ägyptischen Mythologie mit ihren Phasen der Gottesoffenbarungen, der ägyptischen Seelenwanderungslehre mit ihrem gleichfalls pantheistischen Hintergrund, des ägyptischen Therapeutenthums mit seinen enkratitischen und vegetarianischen Tendenzen) zum Ausdruck gebracht. Wie von beiden Evangelien, dem Hebräer- und Ägypterevangelium, die ersten Citate bei Clemens Al. gleichzeitig auftauchen, so scheint auch die Genesis beider Schriften — wenn auch von verschiedenem Mutterboden aus — eine verwandte gewesen zu sein. In der vegetarianischen Tendenz stimmen sie ohnehin mit einander überein.

Die Grundlosigkeit der durch Nichts, am allerwenigsten durch das (vom zweiten Clemensbriefe in seiner Reinheit aufbewahrte, vom Ägypterevangelium tendenziös gefälschte) Herrenwort, Logion 30, gestützten Hypothese von der Identität des Ägypterevangeliums mit der im zweiten Clemensbriefe fliessenden Evangelienquelle ist bereits auf S. 202. 203 dargethan worden.

Im übrigen vergleiche man:

Schneckenburger. Über das Evangelium der Ägyptier. Ein historisch-kritischer Versuch. Bern 1834.

Hilgenfeld. Nov. Test. extra canonem receptum. Ed. II. 1884. p. 42—48.

Resch. Eine Studie über das Ägypter-Evangelium. Ztschr. f. kirchl. Wissensch. und kirchl. Leben. 1888. Heft V. S. 232—241.

II. Das Didascalia-Evangelium.

Das namenlose Evangelium, welches die Didascalia gebraucht, ist eine der merkwürdigsten Erscheinungen in der christlichen Evangelien-Literatur. Da dasselbe noch fast gar nicht erforscht ist, mögen folgende Bemerkungen eine vorläufige Orientierung darbieten.

Die Didascalia, eine aus der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts stammende Kirchenordnung, die Quellenschrift der Constitutionen in ihrem grössten Bestande (Buch I bis VI), benützt ein aussercanonisches Evangelium, dessen aussercanonische

Digitized by Google

Bestandtheile der Redaktor der Constitutionen bei seiner Überarbeitung der Quellenschrift bis auf einige wenige Reste (vgl. namentlich § 9. Logion 1. 2. 9. 24. 26. 33. 43. 45) getilgt hat. Schon diese Reste, welche der Redaktor der Constitutionen hat stehen lassen, beweisen, dass die von der Didascalia benützte Evangelienquelle auch in ihren aussercanonischen Bestandtheilen gute historische Elemente in sich schloss. Dieses gute Vorurtheil wird noch bestärkt durch das häufige Zusammentreffen des Didascalia-Evangeliums mit den synoptischen Evangelientexten, namentlich nach der Relation des ersten Evangeliums, welches auch einmal ausdrücklich namhaft gemacht wird. Vgl. nachstehend Apokryphon 40. Weiter kommt hinzu die Abwesenheit jeglicher häretischen Tendenz, wodurch das Didascalia-Evangelium hoch über dem Hebräer- und Ägypterevangelium steht. Denn wenn auch der Verfasser der Didascalia manchen ihm eigenthümlichen Theologumenen huldigt, so bewegt er sich doch wesentlich in den kirchlichen Anschauungen der vornicaenischen Zeit. Wenn dem nicht so gewesen wäre, so würde sein Werk wohl niemals die Hauptgrundlage der für die spätere kirchliche Entwickelung so wichtigen Constitutionen geworden sein.

Gleichwohl trägt das Didascalia-Evangelium auch zweifellos secundäre, stark apokryphe Züge. Jedoch gilt das hauptsächlich nur von der Passionsgeschichte, in welcher das Didascalia-Evangelium von der gesammten evangelischen Tradition in der stärksten Weise abweicht. Es ist daher nachstehend (Apokr. 32. 35. 36. 37. 38. 40), der Übersichtlichkeit halber in einzelne Abschnitte zerlegt, der Tenor der dem Didascalia-Evangelium eigenthümlichen Passionsgeschichte dargeboten, indem die aussercanonischen Zusätze und Bestandtheile kenntlich gemacht und die canonischen Parallelen unter dem Text angegeben sind. Daraus ergiebt sich folgender Verlauf für die Ereignisse der Leidenswoche.

Montag (δευτέρας σαββάτων). Erste Berathung des Synedrium, Jesus in Bethanien, Verabredung des Judas mit dem Synedrium. 35.

Dienstag (τρίτῃ τῶν σαββάτων). Genuss des Passahmahles, Ausführung des Verraths. 35. 32.

Mittwoch (τῇ τετάρτῃ τῶν σαββάτων). Jesus verbleibt während des ganzen Tages im hohen-

Digitized by

priesterlichen Gefängniss. Das Synedrium ist versammelt. 36.

Donnerstag (τῇ πέμπτῃ τῶν σαββάτων). Jesus, ins Gefängniss des Landpflegers übergeführt, verbleibt darin den ganzen Tag; in der Nacht darauf wird er verklagt. 37.

Freitag (τῇ παρασκευῇ). Vorm. 6—Nachm. 3 Uhr (ὥρας ἐνάτης) Kreuzigung.

Diese aussercanonische Chronologie der Leidenswoche, welche sehr genau durchgeführt ist, wird dadurch erzielt, dass das Didascalia-Evangelium in Betreff des Passahtermins das Synedrium einen Betrug begehen lässt (ἠπάτηκαν γὰρ αὐτοὺς περὶ ἡμερῶν), indem das Passah, ohne dass es die Bevölkerung eigentlich merkt, drei Tage vor dem gesetzlichen Termin gefeiert und auf den elften des Monats (ἐνδεκάτῃ τοῦ μηνός), auf den Dienstag (τρίτῃ σαββάτων), verlegt wird, um so, während die Hierosolymiten von den Festvorbereitungen hingenommen sind (οἱ γὰρ Ἱεροσολυμῖται περιεσπῶντο θυσίαις καὶ τροφαῖς τοῦ πάσχα) und die auswärtigen Festgäste erst noch erwartet werden (καὶ πᾶς ὁ λαὸς ὁ ἔξω ὢν οὔπω ἐληλύθει), die Gefangennehmung Jesu schnell und ohne Rumor vornehmen zu können (ἐκέλευον ταχέως ποιεῖν τὴν ἑορτήν, ἵνα ἄνευ θορύβου κρατήσωσιν αὐτόν). Die Unwahrscheinlichkeit dieser Passahverlegung und der secundäre Charakter dieser ganzen Darstellung leuchtet wohl Jedem ohne Weiteres ein [1]). Um so bemerkenswerther ist die Zuversicht, mit welcher diese aussercanonische Chronologie der Leidenswoche vorgetragen wird. Überhaupt ist das Bedeutsamste an diesem Didascalia-Evangelium, dass noch in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts in einer Kirchenschrift eine so stark aussercanonische Evangelienquelle benützt und die canonische Evangeliensammlung (abgesehen vom ersten canonischen Evangelium) völlig in Schatten gestellt werden konnte — ein schlagender Beweis dafür, dass nicht einmal der Evangeliencanon des N. T., geschweige denn der neutestamentliche Gesammtcanon, in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts allenthalben zur Anerkennung durchge-

1) Es scheint namentlich die Rücksicht auf die eigenthümliche Fastenordnung der Didascalia bei dieser Chronologie massgebend gewesen zu sein.

Digitized by Google

drungen war[1]). Ja selbst wenn man den Ursprung der Didascalia bis in die erste Hälfte des dritten Jahrhunderts hinaufrücken wollte, so würde die ausgiebige Benützung einer aussercanonischen Evangelienquelle in einer so wichtigen Kirchenschrift auf die Geschichte des Canons sehr bedeutsame Streiflichter werfen.

Die echten aussercanonischen Bestandtheile sind in § 9. Logion 1$^{d.e}$; 2$^{e.g}$; 9^{c}; 21^{c}; 24^{a}; 26^{a}; 33^{f}; 43, 21. 52; 45^{b}; 49^{a} aufgenommen. Nachstehend sind unter den Apokryphis 22. 32. 35. 36. 37. 38. 40 die unechten Partieen, welche namentlich die aussercanonische Leidensgeschichte umfassen, abgedruckt und für das theologische Publicum zugänglicher gemacht.

III. Das Hebräerevangelium.

[Vollständige Literatur-Nachweise bei Handmann. Das Hebräerevangelium. 1888. (Texte und Untersuchungen V, 3.) S. 2—25. Ausserdem kommt vorzugsweise in Betracht Hilgenfeld. N. T. extra can. rec. p. 5—38, sowie Nicholson. The gospel according to the Hebrews. London 1879.]

1. **Name.** Das judenchristliche Evangelium erscheint unter folgenden Namen:

a. *τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον.* — Euseb. H.E. III, 25, 5; III, 27, 4; IV, 22, 8; III, 39, 17; Clem. Al. Strom. II, 9, 45. Vgl. Var. 11. Apokr. 8.

b. *εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους* — in der Stichometrie bei Nicephorus ed. Scaliger p. 312. Fabr. Cod. Apocr. I, 144 mit der Angabe: versuum 2200 = *στίχων βσ.*

c. *εὐαγγέλιον κατὰ Ἑβραίους* — Epiph. Haer. XXX, 3. p. 127. Haer. XLVI, 1. p. 391.

d. evangelium secundum Hebraeos — Hieron. de vir. ill. II vgl. Apokr. 48; Hieron. in Mich. VII, 6. vgl. Apokr. 14^{c}; Hieron. ad Matth. VI, 11. vgl. Var. 2; Orig. III, 671. 672. vgl. Apokr. 17.

e. evangelium juxta Hebraeos — Hieron. adv. Pelag. III, 1. vgl. Apokr. 2; Hieron. in Jes. XL, 12. vgl. Apokr. 14^{d}; Hieron. ad Matth. XXVII, 16. vgl. Var. 9; Hieron. in Ezech. XVIII, 7. vgl. Apokr. 7. Beda Venerab. initio comm. in Luc.

1) Auch mit dem in der syrischen Kirche herrschend gewordenen Diatessaron Tatians zeigt das Didascalia-Evangelium keine direkte Verwandtschaft, obwohl der Ursprung der Didascalia auf Syrien hinweist.

Digitized by Google

f. evangelium Hebraeorum — Hieron. prooem. in Jes. XVIII. vgl. Apokr. 40; Hieron. in Ezech. XVI, 13. vgl. Apokr. 14e.
g. evangelium Judaeorum — Euseb. Theophan. vgl. Apokr. 21b.
h. Ἑβραϊκόν — Epiph. XXX, 13. p. 137. vgl. Apokr. 21a.
i. Ἰουδαϊκόν — Cod. Tischendorf. Vgl. Var. 2. 5. 8. Apokr. 30b.

Hieraus ergiebt sich, dass der Name „Nazaräerevangelium“ oder andererseits „Ebionitenevangelium“ (etwa τὸ κατὰ Ναζωραίους εὐαγγέλιον, τὸ κατ' Ἐβιωναίους εὐαγγέλιον) nirgends vorkommt. Die Identität ferner der Bezeichnungen: Ἰουδαϊκόν = Ἑβραϊκόν beweist, dass diese Benennungen nur Abbreviaturen des längeren Namens sind, womit über die Sprache des Evangeliums ebenso wenig Etwas ausgesagt werden soll, als durch die Abbreviatur: τὸ Αἰγύπτιον εὐαγγέλιον (bei Epiph. Haer. LXII, 2. p. 514). Denn mit letzterem Namen soll nicht gesagt sein, dass das Ägypterevangelium (τὸ κατ' Αἰγυπτίους εὐαγγέλιον) etwa in ägyptischer Sprache geschrieben sei; in beiden Fällen sollen vielmehr durch die Namen κατ' Αἰγυπτίους, καθ' Ἑβραίους, oder kürzer: Ἑβραϊκόν, Ἰουδαϊκόν, Αἰγύπτιον εὐαγγέλιον — zunächst die Volksgenossen bezeichnet werden, für welche das bezügliche Evangelium vorzugsweise bestimmt war, und sodann die Tendenz, nach welcher daraufhin die evangelische Geschichte aufgefasst und zur Darstellung gebracht war. Vgl. oben S. 318. 319.

2. **Die Citate des Hebräerevangeliums.** Die in der patristischen Literatur nachweisbaren Citate des Hebräerevangeliums, 40 an der Zahl, sind im Nachstehenden vollständig wiedergegeben und vertheilen sich in Varianten (1—11) und eigentliche Citate, in welchen letzteren nicht blos Wortabweichungen, sondern wirkliche Fragmente jenes apokryphischen Evangeliums mitgetheilt sind. Folgendes giebt eine Übersicht des ganzen Materials.

Clemens Al.	Var.	—	Apokr.	11.	Sa.	1.
Origenes	„	—	„	14a.b. 17.	„	3.
Eusebius	„	11.	„	18. 21b.	„	3.
Epiphanius	„	4.	„	1a.b.c. 3a. 4a. 5a. 6. 21a. 33.	„	10.
Hieronymus	„	1. 3. 6. 7a. 9. 10a.b.	„	2a. 4z. 7. 8. 12. 14c.d.e. 30a. 41a.b. 50.	„	19.
Cod. Tischendorf	„	2. 5. 8.	„	30b.	„	4.

Summa Varianten: 12. Fragmente: 28. Citate überhaupt: 40.

Digitized by Google

3. **Verbreitungsgebiet.** Es ist ein ausserordentlich eng-begrenztes Verbreitungsgebiet, dessen das Hebräerevangelium sich zu erfreuen gehabt hat. Weder Clemens Rom., noch Hermas, noch Barnabas, noch die Διδαχή zeigen auch nur eine Spur jenes Evangeliums. Und was für das zweite Jahrhundert ganz besonders in die Wagschale fällt, auch die judenchristlichen Clementinen mit ihren zahlreichen Evangeliencitaten und Evangelienparallelen (gegen 150 an der Zahl) sind fern von jeder Berührung mit dem Hebräerevangelium. Dieser in den bisherigen Verhandlungen über das Hebräerevangelium noch gar nicht betonte Umstand ist ein sicherer Beweis für die verhältnissmässig späte Ausbildung und eng begrenzte Verbreitung dessen, was „Hebräerevangelium" genannt wurde, selbst in judenchristlichen Kreisen, und ist für sich allein schon hinreichend, die Hypothese von der Identität des Hebräerevangeliums mit dem Urevangelium in ihrer Haltlosigkeit aufzudecken[1]). Aber auch die beiden Alexandriner Clemens und Origenes, welche die ersten Citate aus dem Hebräerevangelium bieten, benützen es äusserst spärlich und citieren es mit der grössten Reserve. Vgl. Apokr. 11. 14. 17. Dann verschwindet das Hebräerevangelium gänzlich aus dem Gesichtskreise des dritten Jahrhunderts. Erst im vierten Jahrhundert taucht es wieder auf, aber auch da nur bei drei Schriftstellern, bei Eusebius, bei Epiphanius und bei Hieronymus. Aber was wollen bei Eusebius[2]) drei Citate besagen gegenüber dem breiten Umfang seiner historischen, exegetischen und dogmatischen Schriften! Und auch die Citate bei Epiphanius, welche wahrscheinlich auf Rechnung seiner älteren Quellen kommen, beschränken sich auf einen engen Kreis, auf die Berichte über die judenchristlichen Richtungen in der Kirche. Lediglich Hieronymus hat für die Wende des vierten und fünften Jahrhunderts — ähnlich wie Hilgenfeld für das neunzehnte Jahrhundert — dem Hebräerevangelium eine Bedeutung verliehen, welche weit über

1) So gründliche Forscher auf dem Gebiete des Urevangeliums, wie Holtzmann und Weiss, sind weit davon entfernt, das Hebräerevangelium mit dem Urevangelium zu identificieren. Vgl. dazu Handmann Seite 21.

2) Wahrscheinlich hatte Eusebius das Hebräerevangelium durch das in der Bibliothek zu Caesarea aufbewahrte Exemplar kennen gelernt. Vgl. S. 50.

Digitized by Google

den thatsächlichen Bestand hinausgeht. Dass ein Theodor von Mopsuestia, welcher an kritischer Unbefangenheit auch einen Origenes überragte, diesen Bestrebungen des Hieronymus mit vornehmem Spotte begegnete, zeigt deutlich, dass das Hebräerevangelium in der kirchlichen Literatur eine höchst unbedeutende Rolle spielte, und dass man auch in der kritischen Schule der Antiochener weit davon entfernt war, in dieser apokryphischen Schrift die Quelle der canonischen Evangelien, das ursprünglich hebräisch geschriebene Matthäusevangelium, wofür es die Judenchristen ausgaben, zu erkennen und anzuerkennen. Mit diesem Befunde stimmt auch die übrige patristische Literatur überein und namentlich der Umstand, dass so viele aussercanonische Herrenworte echtesten Gehaltes (echte Agrapha) fortgepflanzt wurden, ohne dass auch nur ein einziges auf das Hebräerevangelium sich zurückführt. Wie zahlreich sind die Citate und Parallel-Citate in dem Textverzeichnisse der Agrapha (§ 9), und wie gross ist die Zahl der betheiligten Schriftsteller. Man vergleiche deren Verzeichniss oben S. 77—80. Und dann nehme man die Fragmente des Hebräerevangeliums vor! Man wird nicht eine einzige Parallele zu diesen Agrapha-Citaten wahrnehmen. Aber auch die übrigen Berührungen des Hebräerevangeliums mit der patristischen Literatur sind äusserst geringfügig. In dem Apokryphon 4 zeigt sich zwar ein Zusammentreffen des ebionitischen Hebräerevangeliums mit einer grossen Zahl von Schriftstellern (Justin, Clem. Al., Method., Didasc., Const., Augustin., Hilarius, Juvencus, Lactant., Orig.), aber es ist ebenso bestimmt wahrzunehmen, dass diese Verwandtschaft durch Handschriften, namentlich durch den Cod. D, bezw. dessen Archetypus, bei den griechischen, und durch die davon abhängigen altitalischen Versionen der canonischen Evangelien bei den lateinischen Vätern vermittelt ist, also in diesem Fall nicht auf einer Bekanntschaft mit dem Hebräerevangelium beruht. Ganz ähnlich verhält es sich mit Apokryphon 5, bei welchem ebenfalls Itala-Handschriften betheiligt sind. Dies sind zugleich auch die beiden einzigen Fälle, in denen der an Evangeliencitaten so reiche Justin mit dem Hebräerevangelium sich berührt, und ebenso auch die beiden einzigen Fälle, in denen das Hebräerevangelium mit den zahlreichen aussercanonischen Lesarten der ältesten Codices und Versionen eine Verwandtschaft aufzeigt. Wie isoliert stand also diese

Digitized by Google

apokryphische Schrift in der patristischen Literatur! Nur mit den Ignatianen trifft ein Fragment des Hebräerevangeliums (Apokr. 41) zusammen, und hier ist es noch sehr fraglich, ob die Ignatianen aus diesem Evangelium geschöpft haben. Eusebius wenigstens, der doch das Hebräerevangelium kannte, spricht nicht dafür, wenn er sagt: *οὐκ οἶδ' ὁπόθεν* (H. E. III, 36 p. 111). So bleiben nur noch einige apokryphische Schriften übrig, voran die Praedicatio Petri et Pauli (vgl. Apokr. 2[b]. 5[e]. 19[c]. 21[c]. 40[f].), ferner Pseudo-Abdias (Apokr. 48[b]), die Sibylle (5[f]) und einige spätere wie Jacob de Voragine, Gregorius Turonensis, Sedulius (vgl. Apokr. 41).

Man darf sich nur diesen Befund einmal recht klar machen, um einzusehen, dass das Hebräerevangelium in der That auf sehr enge Gebiete beschränkt gewesen sein muss. Damit stimmen übrigens vollkommen die zuverlässigen, detaillierten und sichtlich aus älteren Quellen stammenden Nachrichten bei Epiphanius (unten bei Apokr. 14 mitgetheilt) über die Wohnsitze der Nazaräer und Ebioniten überein. Denn enge, bis auf einzelne Dörfer genau abgegrenzte, Gebiete in Nord- und Ostpalästina, im südlichen Syrien mit einer Colonie in Cypern — das waren die Wohnsitze, wo die Nazaräer und Ebioniten, zum Theil dicht bei einander, zum Theil sogar mitten unter einander, nach den von Epiphanius benützten Quellennachrichten wohnten. Die daraus ersichtliche Isolierung wird aber bis zum Ende des vierten Jahrhunderts, als Hieronymus die Nazaräer in Beröa kennen lernte, nur noch weitere Fortschritte gemacht haben. Es war ein im Absterben begriffener Zweig an dem lebensvollen Baum der Kirche, an welchem das nazaräische Hebräerevangelium als verkümmerte Frucht gewachsen war.

4. **Die zwei Recensionen des Hebräerevangeliums.** Das Hebräerevangelium liegt uns nach seinen Fragmenten in zwei von einander erheblich abweichenden Recensionen vor. Die nazaräische Recension des Hebräerevangeliums (Hieron. „quo utuntur usque hodie Nazareni" —, „quod legunt Nazareni" —, „quod lectitant Nazaraei" —, „quod Nazaraei legere consueverant" —, doch auch: „quo utuntur Nazaraei et Ebionitae" Hier. lib. II ad Mtth. XII, 13. ed. Martianay IV[a], 47) ist uns vorzugsweise aus den Hieronymianischen Citaten in lateinischer Übersetzung bekannt. Doch stimmen mit denselben die griechischen Citate des Origenes Apokr. 14[a.b] sowie des Codex Tischendorf (Apokr.

Digitized by Google

30b) überein. Die ebionitische Recension ist uns lediglich durch Epiphanius bekannt. Sie stellt, weil auf älteren Quellen beruhend, jedenfalls ein früheres Stadium der Entwickelung dar, durch welche das aus dem ersten canonischen Evangelium herausgewachsene Hebräerevangelium hindurchgegangen ist. Während nun die nazaräische Recension das in vollständige Isolierung gerathene Judenchristenthum repräsentiert, stehen die ebionitischen Fragmente des Hebräerevangeliums den synoptischen Texten näher, wie hier auch doch einige Berührungen mit der patristischen Literatur und den alten Evangeliencodices (Cod. D, Itala vgl. Apokr. 4. 5) sich zeigen. Wenn Hilgenfeld die beiden Recensionen mit ihren Fragmenten als zwei gesonderte Schriften: Nazaraeorum evangelium und Ebionaeorum evangelium behandelt hat, so ist Handmann sogar bis dahin fortgeschritten, die Epiphanius-Fragmente von dem Hebräerevangelium gänzlich auszuschliessen und ihren Context nicht einmal mit abzudrucken. Meines Erachtens nicht zum Vortheil der Sache. Die gemeinsamen Züge beider Recensionen sind trotz der Verschiedenheiten nicht zu verkennen. Vgl. nachstehend das über die Tendenz des Hebräerevangeliums Gesagte. Der Klärung und leichteren Beurtheilung wegen sind im folgenden die sämmtlichen Citate nach den beiden Recensionen gruppiert.

Nazaräische Recension.

Varianten 1. (2.) 3. (5.) 6. 7. 8. 9. 10. (11.) Apokrypha 2. 4z. 7. 8. 12. 14. (17.) (18.) 30. 41. 50.

Ebionitische Recension.

Varianten 4. Apokrypha 1. 3. 4a. 5. 6. 21. 33.

Unbestimmt.

Varianten (2.) (5.) (11.) Apokrypha 11. (17.) (18.)

5. **Die Sprache des Hebräerevangeliums.** In Betreff der ebionitischen Recension des Hebräerevangeliums steht es ausser Zweifel und ist auch allgemein anerkannt, dass die Epiphaniusfragmente eine originaliter griechische Abfassung voraussetzen. Vgl. namentlich das zu Apokryphon 1 Bemerkte. Hinsichtlich der nazaräischen Recension ist namentlich in Variante 9 ein von den meisten Instanzen anerkanntes Symptom

Digitized by Google

für ebenfalls originaliter griechische Abfassung mit späterer Übersetzung in das Syrochaldäische vorhanden. Auch lassen die Citate bei Clemens und Origenes nicht eine Ahnung davon aufkommen, dass die von ihnen citierten griechischen Fragmente des Hebräerevangeliums Übersetzungen aus einem syrochaldäischen Original sein sollten. Ebenso war auch das — doch vorzugsweise für Judenchristen geschriebene — erste canonische Evangelium originaliter griechisch verabfasst. Und dieses ist es ja, an welches die apokryphischen Bildungen des Hebräerevangeliums nach allen patristischen Nachrichten wie inneren Indicien sich ansetzten. Man wird demnach anzunehmen haben, dass auch das Hebräerevangelium ursprünglich in griechischer Sprache geschrieben war und erst später für die nur aramäisch redenden Nazaräer in Syrien eine Übersetzung in das Syrochaldäische erfahren hat. Dieser Umstand scheint aber gerade noch in besonderer Weise die Isolierung jener Nazaräer und die von der gesammten übrigen urchristlichen Literatur abweichende Ausgestaltung ihres Evangeliums befördert zu haben, nachdem die literärische Entwickelung der Kirche schon längst den hebräischen und aramäischen Mutterboden verlassen hatte und in das griechische, ja sogar lateinische Idiom, ein anderer Zweig auch in das Syrische und Armenische, eingegangen war. Vgl. oben S. 40—42.

6. **Die Quellen des Hebräerevangeliums.** Die Hauptquelle des Hebräerevangeliums war ohne Zweifel das erste canonische Evangelium. Dafür sprechen in erster Linie die patristischen Nachrichten, nach welchen das Judenchristenthum in seinem frühesten Stadium das *κατὰ Ματϑαῖον* benannte, bald an die Spitze des neutestamentlichen Canons gestellte Evangelium allein gebrauchte (vgl. Iren. I, 26, 1: solo autem eo quod est secundum Matthaeum utuntur —, III, 12, 7: Ebionaei autem eo evangelio, quod est secundum Matthaeum, solo utentes etc.) und erst in weiterer Entwickelung Änderungen, Kürzungen und Zusätze an demselben vornahm. Damit stimmt auch der innere Befund, wonach man den Gang des ersten canonischen Evangeliums im Hebräerevangelium wiederfinden kann. Vgl. namentlich die Erläuterung zu Var. 2. Aber auf die Stoffe des canonischen Matthäus beschränkt sich das Hebräerevangelium weder nach der nazaräischen, noch nach der ebionitischen Recension. Ausser den legendenhaften, apokryphischen und tendenziösen Zusätzen liegen

Digitized by Google

auch echte Stoffe zu Grunde, welche sich mit Lucas (vgl. Apokr. 18. 33. 41) und sogar Paulus (vgl. Apokr. 50) berühren, wahrscheinlich aber auf das Urevangelium zurückgehen. Vgl. die Erläuterungen zu Apokr. 18. 33. 41. 50, sowie zu Var. 2. 3. 5. 8. Es tritt also auch hier eine Zweiquellentheorie zu Tage. Während aber für das erste und dritte canonische Evangelium die Marcusquelle neben der vorcanonischen Evangelienquelle fliesst, bildet für das Hebräerevangelium, so weit ihm echte Stoffe zu Grunde liegen, das erste canonische Evangelium die Hauptquelle und ev. das vorcanonische Urevangelium die zweite Quelle. Tritt uns nun schon bei dem canonischen Matthäus die evangelische Geschichte in einer secundären Gestalt entgegen, so kann man in dem darauf aufgebauten Hebräerevangelium mit gutem Grunde bereits einen tertiären Niederschlag der evangelischen Überlieferung erkennen. Denn an vielen Stellen sieht man deutlich den Compilator (vgl. Apokr. 4ᵃ. 18), an anderen den Legendendichter (vgl. Apokr. 14. Var. 10), an anderen den bewussten Fälscher (vgl. Apokr. 1. 6. 33) bei der Arbeit, wie solches aus der Tendenz dieser apokryphischen Schrift im Vergleich zu den evangelischen Quellentexten in exakter Weise festgestellt werden kann.

7. **Die Tendenz des Hebräerevangeliums.** Beiden Recensionen des Hebräerevangeliums ist selbstverständlich eine stark ausgeprägte judenchristliche Tendenz gemeinsam. Diese gemeinsame judenchristliche Tendenz zeigt sich in folgenden Symptomen:

a. gesetzlicher Gewissensdruck (Apokr. 8),
b. Selbstgerechtigkeit (Apokr. 21),
c. Bevorzugung der Pharisäer an Stelle der Zöllner (Apokr. 1),
d. Betonung des Fastens (Apokr. 50),
e. Verherrlichung des Jacobus, des ältesten Vertreters des Judenchristenthums (Apokr. 50),
f. niedrig stehende Christologie (Apokr. 2. 4).

Die ebionitische Recension des Hebräerevangeliums zeichnet sich insbesondere durch eine starke Betonung des Vegetarianismus aus, dem zu Liebe die kecksten Fälschungen begangen worden sind. Vgl. Apokr. 1. 6. 33.

Das nazaräische Hebräerevangelium trägt folgende ihm eigenthümliche Charakterzüge:

Digitized by Google

a. eine Neigung zum Grotesk-Wunderbaren, zum Legendenhaften (Apokr. 14. Var. 10);

b. ein gnostisches Theologumenon über den heiligen Geist als μήτηρ des Messias (Apokr. 4ᶻ. 14);

c. eine gnostisch gefärbte Opposition gegen das alttestamentliche Prophetenthum (Apokr. 30);

d. in Analogie mit der bestimmt betonten Irrthumsfähigkeit der Propheten ein Ansatz zur Leugnung der Sündlosigkeit und Irrthumslosigkeit Jesu (Apokr. 2).

8. **Die Entwickelungsgeschichte des Hebräerevangeliums.** Auf Grund aller einschlagenden Wahrnehmungen lassen sich vier Phasen in der Entwickelung des judenchristlichen Evangeliums unterscheiden.

a. Erste Phase.

Die Judenchristen bedienen sich als des einzigen Evangeliums, ja als der einzigen canonischen Schrift Neuen Testamentes, des canonischen Matthäus (*εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον*). Von dieser ältesten Stufe der Entwickelung geben uns sowohl Irenaeus als Epiphanius Kunde. Vgl. Iren. III, 12. 7: Ebionaei autem eo evangelio, quod est secundum Matthaeum, solo utentes. Iren. I, 26, 1: solo autem eo, quod est secundum Matthaeum, utuntur et apostolum Paulum recusant, apostatam eum legis dicentes. Epiph. XXX, 14. p. 138: *ὁ μὲν γὰρ Κήρινθος καὶ Καρποκρᾶς τῷ αὐτῷ χρώμενοι δῆθεν παρ' αὐτοῖς εὐαγγελίῳ ἀπὸ τῆς ἀρχῆς τοῦ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίου διὰ τῆς γενεαλογίας βούλονται παριστᾶν ἐκ σπέρματος Ἰωσὴφ καὶ Μαρίας εἶναι τὸν Χριστόν.* Auf dieser Stufe standen also die uns bekannten ältesten Vertreter des Judenchristenthums, Cerinth und Karpokrates, indem sie das ganze Evangelium des canonischen Matthäus mit Einschluss der Genealogie acceptierten, nach ihrer Weise interpretierten und als einzige canonische Schrift Neuen Testaments gebrauchten.

b. Zweite Phase.

Die Nachfolger des Cerinth und Karpokrates schritten dazu fort, den canonischen Matthäus zu castrieren, ähnlich also wie Marcion seinen Tendenzen zu Liebe das Lucasevangelium castriert hatte. Namentlich fiel sofort die Genealogie des canonischen Matthäus unter dem Messer dieser Tendenzkritik. Vgl. Epiph.

Digitized by Google

Haer. XXX, 14. p. 138: *οὗτοι δὲ* (scil. die Nachfolger Cerinths) *ἄλλα τινὰ διανοοῦνται. παρακόψαντες γὰρ τὰς παρὰ τῷ Ματθαίῳ γενεαλογίας κτλ.* Es ist kein Widerspruch zwischen dieser und der vorigen Epiphanius-Aussage, wie man von manchen Seiten geneigt gewesen ist anzunehmen. Vielmehr will Epiphanius zeigen, wie bei den Haeretikern Alles wankend, unsicher und ohne Beständigkeit ist (*πῶς πάντα χωλά, λοξὰ καὶ οὐδεμίαν ὀρθότητα ἔχοντα*). Und zum Erweise führt er an, wie die ersten Häupter des Judenchristenthums (*ὁ μὲν γὰρ Κήρινθος καὶ Καρποκρᾶς*) das canonische Matthäusevangelium noch in seinem ganzen Umfange mit Einschluss der Genealogie gebrauchten, wie aber ihre Nachfolger (*οὗτοι δὲ*) bereits anderen, fortgeschritteneren Anschauungen huldigten (*ἄλλα τινὰ διανοοῦνται*) und an die Castrierung des canonischen Matthäus sich wagten. Vgl. Epiph. Haer. XXVIII, 5. p. 113: *χρῶνται γὰρ τῷ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίῳ ἀπὸ μέρους καὶ οὐχὶ ὅλῳ.*

c. Dritte Phase.

Man begnügt sich nicht mehr mit der Castrierung der überlieferten Evangelientexte, sondern man hält es schon für nöthig, an bewusste Fälschungen derselben zu gehen, Fälschungen aber, die sich noch auf Änderung und Umgestaltung weniger Worte beschränken. Es genügt, dem Herrenworte: *ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν* — ein *μὴ* vorzusetzen und ein *κρέας* einzuschieben, um den entgegengesetzten Sinn des ursprünglichen Herrenwortes zu gewinnen und die vegetarianische Tendenz einzuschmuggeln. Vgl. Apokr. 33. Auf derselben Linie steht die Verwandelung des *ἀκρίς* in *ἐγκρίς*. Vgl. Apokryphon 1. Wie im Ägypterevangelium wird das Wort des Herrn: *μὴ νομίσητε, ὅτι ἦλθον καταλῦσαι κτλ.* durch Weglassung des *μὴ νομίσητε* umgestaltet und durch eine Ergänzung weniger gefälschter Worte zu einem Programm des essenischen Vegetarianismus und zu einem Protest gegen den alttestamentlichen Thieropferdienst umgestaltet. Vgl. Apokryphon 6. Dieses Stadium der Entwickelung stellen die von Epiphanius mitgetheilten Fragmente des ebionitischen Hebräerevangeliums dar. Vgl. dazu Epiph. Haer. XXX, 13. p. 137: *ἐν τῷ γοῦν παρ᾽ αὐτοῖς εὐαγγελίῳ κατὰ Ματθαῖον ὀνομαζομένῳ, οὐχ ὅλῳ δὲ πληρεστάτῳ, ἀλλὰ νενο-*

Digitized by Google

θευμένῳ καὶ ἠκρωτηριασμένῳ (*Ἑβραϊκὸν δὲ τοῦτο καλοῦσιν*) *ἐμφέρεται*. Es ist also immer noch der canonische Matthäus, aber nicht mehr blos verstümmelt (*ἠκρωτηριασμένος*), sondern bereits gefälscht (*νενοθευμένος*). Und da diese Fälschungen hauptsächlich im Dienste essenischer Askese geschehen sind, so darf man darin gewiss mit gutem Grunde die Nachwirkungen von der Auflösung des Essener-Ordens und seiner Verschmelzung mit dem ebionitischen Christenthum erkennen. Vgl. über dieses Ereigniss Credner, Beiträge I. S. 366—369.

d. Vierte Phase.

Endlich aber begnügte man sich nicht mehr mit kleinen, wenn auch weittragenden Textänderungen, sondern es erzeugte theils die haeretische Tendenz, theils der wuchernde Trieb nach Legendenbildung grössere apokryphische Zusätze, welche einerseits mit den evangelischen Quellentexten wenig oder oft Nichts mehr gemein hatten, andererseits durch Anknüpfung an die Texte des canonischen Matthäus und an das Urevangelium den Schein der Authenticität erweckten und dieser Neubildung den Anspruch, das Matthaei authenticum zu sein, zuwandten. In dieser Zwittergestalt lernte Hieronymus das nazaräische Hebräerevangelium kennen, so dass, zumal bei inzwischen erfolgter Übersetzung desselben in das Syrochaldäische, seine zwitterhaften Aussagen über das Verhältniss desselben zu dem canonischen wie zu dem vorcanonischen Matthäus einigermassen erklärlich sind.

In diesen vier Phasen der Entwickelung ist eine sowohl den patristischen Nachrichten als dem innern Sachverhalt entsprechende Genesis des judenchristlichen Evangeliums dargestellt. Vertreter des ersten Stadiums pflanzten sich noch bis auf die Zeiten des Irenaeus fort. Es waren dies die Judenchristen milder Observanz und universalistischer Tendenz, welche in dem Evangelium nach Matthäus ihr eigenes Programm ausgesprochen fanden und, als sie dies ihr Evangelium nicht nur in den kirchlichen Canon aufgenommen, sondern sogar an die Spitze des neutestamentlichen Canons gestellt sahen, in die kirchlich-katholische Entwickelung eingingen, um gleichzeitig mit der Consolidierung des Canons im Verlaufe des dritten Jahrhunderts allmählich völlig zu verschwinden. Das zweite Stadium, das der Castrierung des canonischen Matthäus, war gewiss nur von kurzer Dauer und hatte nur die

Digitized by Google

vorübergehende Bedeutung, den Process der mit dem canonischen Matthäus vor sich gehenden Umgestaltung in die haeretischen Evangelienbildungen der Nazaräer und Ebioniten einzuleiten. Diese beiden aber, das ebionitische und das nazaräische Hebräerevangelium, in welchen beiderseits ausser unechten Stoffen auch einige Elemente aus dem Urevangelium dem Tenor des ersten canonischen Evangeliums, wenn auch nicht mehr in ihrer Reinheit, eingewoben worden waren, und von denen das ebionitische Evangelium die ascetisch-essenische Richtung vertrat, während das nazaräische Evangelium zum Gnosticismus hin eine Brücke schlug, hatten zwar ein räumlich nur sehr eng begrenztes Verbreitungsgebiet, aber doch eine länger andauernde Geltung in jenen judenchristlichen Kreisen, bis nach einem letzten Aufflackern um die Wende des vierten und fünften Jahrhunderts (durch Hieronymus) die direkte Bekanntschaft der katholischen Kirche mit dem Hebräerevangelium (nach beiden Recensionen) vollständig erlosch, entsprechend dem allmählichen Aussterben jener Judenchristen, welche in ihren nordostpalästinensischen und südsyrischen Wohnsitzen eine von der Entwickelung der Gesammtkirche abgeschlossene Existenz noch eine Zeitlang gefristet haben mochten.

9. Variantenverzeichniss des Hebräerevangeliums.

1. Mt. 2, 6.

Hieron. in Matth. 2, 5. Opp. ed. Martianay.

Ac illi dixerunt in Bethleem Judaeae: Sic enim scriptum est per prophetam: Et tu Bethleem terra Juda etc. Librariorum hic error est. Putamus enim ab evangelista primum editum, sicut in ipso Hebraico legimus: Judae non Judaeae.

2. Mt. 4, 5.

Notitia Editionis Codicis Sinaitici ed. Tischendorf 1860. p. 58.

τὸ ἰουδαϊκὸν οὐκ ἔχει· εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν, ἀλλ' ἐν ἱερουσαλήμ.

3. Mt. 6, 11.

Hieron. ad Matth. 6, 11. Opp. ed. Martianay. T. IVa. p. 21.

in evangelio, quod appellatur secundum Hebraeos, pro supersubstantiali pane reperi Mahar, quod dicitur Crastinum, ut sit sensus: Panem nostrum crastinum (id est futurum) da nobis hodie.

Digitized by Google

4. Mt. 12, 47—50.

Epiph. Haer. XXX, 14. p. 139 A.

εἴρηκεν ὁ σωτὴρ ἐν τῷ ἀναγγελῆναι αὐτὸν ὅτι ἰδοὺ ἡ μήτηρ σου καὶ οἱ ἀδελφοί σου ἔξω ἑστήκασιν, ὅτι τίς μού ἐστι μήτηρ καὶ ἀδελφοί; καὶ ἐκτείνας τὴν χεῖρα ἐπὶ τοὺς μαθητὰς ἔφη· οὗτοί εἰσιν οἱ ἀδελφοί μου καὶ ἡ μήτηρ, καὶ ἀδελφοὶ οἱ ποιοῦντες τὰ θελήματα τοῦ πατρός μου.

5. Mt. 16, 17.

Notitia Editionis Codicis Sinaitici ed. Tischendorf 1860. p. 58.

τὸ Ἰουδαϊκόν· υἱὲ Ἰωάννου.

6. Mt. 21, 9.

Hieronymus Ep. 20. ad Damasum. Opp. ed. Martianay. T. IV[a]. p. 148.

denique Matthaeus, qui evangelium Hebraeo sermone conscripsit, ita posuit: Osanna Barrama, id est Osanna in excelsis.

7. Mt. 23, 35.

a. Hieron. Comm. ad Matth. 23, 35. Opp. ed. Martianay. T. IV[a]. p. 113.

in evangelio, quo utuntur Nazareni, pro filio Barachiae filium Jojadae reperimus scriptum.

b. Scholion vetus (Tischendorf N. T. Ed. VIII. cr. maj. p. 155).

ζαχαριαν δε τον ιωδαε λεγει· διωνυμος γαρ ην.

8. Mt. 26, 74.

Notitia Editionis Codicis Sinaitici ed. Tischendorf 1860. p. 58.

τὸ Ἰουδαϊκόν· καὶ ἠρνήσατο καὶ ὤμοσεν καὶ κατηράσατο.

9. Mt. 27, 16.

Hieron. Comm. ad Matth. 27, 16. Opp. ed. Martianay. T. IV[a]. p. 135.

iste (Barrabas) in evangelio, quod scribitur juxta Hebraeos, filius magistri eorum interpretatur, qui propter seditionem et homicidium fuerat condemnatus.

10. Mt. 27, 51.

a. Hieron. ad Hedib. VIII, 1. Opp. ed. Martianay. T. IV[a]. p. 176.

In evangelio autem, quod Hebraicis litteris scriptum est, legi-

mus non velum templi scissum, sed superliminare mirae magnitudinis corruisse.

b. Hieron. in Matth. 27, 51. T. IVa. p. 139.

In evangelio, cujus saepe fecimus mentionem, superliminare templi infinitae magnitudinis fractum esse atque divisum legimus.

11. Joh. 7, 53—8, 11.

Euseb. H. E. III, 39, 17. p. 116.

ἐκτέθειται δὲ καὶ ἄλλην ἱστορίαν περὶ γυναικὸς ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις διαβληθείσης ἐπὶ τοῦ κυρίου, ἣν τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον περιέχει.

10. Erläuterungen zu dem Variantenverzeichnisse.

Variante 1.

Credner (Beiträge I. S. 400) nimmt an, dass unter dem hieronymianischen Ausdruck: in ipso Hebraico — der alttestamentliche hebräische Text (von Mich. 5, 1), nicht aber das Hebräerevangelium, oder vielmehr, wie Credner sich ausdrückt, der hebräische Matthäus gemeint sei, welcher nie schlechtweg Hebraeus genannt werde. Das letztere ist richtig, aber das Hebräerevangelium, von welchem Epiphanius Haer. XXX, 13. p. 137 C. ausdrücklich sagt: *Ἑβραϊκὸν δὲ τοῦτο καλοῦσιν* — könnte an sich wohl darunter zu verstehen sein. Doch weist das: ipso allerdings auf den hebräischen Urtext zurück. Der canonische Matthäus liest Mt. 2, 1: *ἐν Βηθλεὲμ τῆς Ἰουδαίας*, die Vulgata, der Syrer Curetons, etliche Itala-Handschriften aber sowie Cyprian lesen Juda. In Mt. 2, 6, in dem daselbst sehr frei wiedergegebenen Citate aus Mich. 5, 1, hat der canonische Text *γῆ Ἰούδα*, Cod. D dagegen mit den Itala-Codices: *Ἰουδαίας*. Jedenfalls stammen die beiden ersten Capitel des canonischen Matthäus nicht aus dem Urevangelium. Sollten dieselben — abgesehen von der sicherlich frühzeitig gestrichenen Genealogie — in dem Hebräerevangelium erhalten gewesen sein, so würde durch die Variante „Juda“ eine Übereinstimmung mit dem canonischen Texte in Mt. 2, 6, aber eine Abweichung von Cod. Cantabr. und seinen Trabanten, sichtbar werden.

Variante 2.

In der Notitia Editionis Codicis Sinaitici (1860) erwähnt Tischendorf eine griechische Minuskelhandschrift aus dem neunten Jahrhundert, welche die beiden ersten canonischen Evangelien und ausser den Scholien vier Randbemerkungen zu dem ersten canonischen Evangelium mit dem Zusatze: *τὸ ἰουδαϊκὸν* sc. *εὐαγγέλιον* enthält [1]). Wie schon Tischendorf richtig bemerkt hat, geht daraus hervor, dass der Urheber dieser Randbemerkungen, welcher noch das *ἰουδαϊκὸν εὐαγγέλιον* zu vergleichen in der Lage war, deutlich sehen konnte, dass der Tenor des jüdischen Evangeliums dem Text des ersten canonischen Evangeliums parallel ging, und dass eine Verwandtschaft zwischen beiden Schriften wahrnehmbar sein musste, wenn es sich lohnte, solche unbedeutende Varianten zu notieren. Ob dagegen aus der einmaligen Übereinstimmung dieses *ἰουδαϊκόν* mit dem nazaräischen Hebräerevangelium des Hieronymus auf die Identität dieser beiden Schriften ein untrüglicher Rückschluss gezogen werden kann (vgl. Handmann S. 65), ist doch immerhin sehr fraglich. Die Texte dieses jüdischen Evangeliums waren wohl in steter Umbildung begriffen und wurden gewiss immer wieder durch neue Zusätze vermehrt. Gegen die Identität des Tischendorfschen *ἰουδαϊκόν* mit dem syrochaldäischen Hebräerevangelium der Nazaräer spricht namentlich die in der fünften Variante ersichtliche griechische Übersetzung des aramäischen (= syrochaldäischen) Zunamens *Βαριωνᾶ* durch *υἱὲ Ἰωάννου*. Aber auch schon in dieser ersten Variante des Codex ist es auffällig, dass die judenchristliche Bezeichnung: *εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν* (Mt. 4, 5) beseitigt und dafür das originale *ἐν Ἱερουσαλήμ* (= *εἰς Ἱερουσαλήμ* Lc. 4, 9) wiederhergestellt ist. Denn so wie es unter allen, welche sich mit der Frage nach dem Urevangelium eingehend beschäftigt haben, feststeht, dass die parallelen Berichte des ersten und dritten Evangeliums über die Versuchungsgeschichte eben aus der vorcanonischen Quelle stammen, so ist es auch zweifellos, dass die dem Urevangelium angehörende Namensform: *Ἱερουσαλήμ* (nie *Ἱεροσόλυμα*) auch Lc. 4, 9 original ist, während die Matthäus-Parallele: *εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν* eine secundäre, und

1) Es sind dies die Varianten: 2. 5. 8 und das Logion 30.

Digitized by

zwar aus judenchristlichen Kreisen stammende, Abwandelung des Originaltextes darstellt. Vgl. Apoc. 21, 10: *καὶ ἀπήνεγκέν με ἐν πνεύματι ἐπ' ὄρος μέγα καὶ ὑψηλόν, καὶ ἔδειξέν μοι τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν, Ἱερουσαλήμ*, wo der judenchristliche Apokalyptiker die Farben seiner Vision sichtlich aus dem Urevangelium, und zwar aus dem Versuchungsberichte (Mt. 4, 8: *παραλαμβάνει αὐτὸν — εἰς ὄρος ὑψηλὸν λίαν καὶ δείκνυσιν αὐτῷ κτλ.* Mt. 4, 5: *παραλαμβάνει αὐτὸν — εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν*) entlehnt hat. Ferner Apoc. 11, 2: *ἐδόθη τοῖς ἔθνεσιν, καὶ τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν πατήσουσιν*, eine Stelle, welche ebenfalls aus dem Urevangelium stammt und welche bei Lucas (Lc. 21, 24: *καὶ Ἱερουσαλὴμ ἔσται πατουμένη ὑπὸ ἐθνῶν*) in der ursprünglichen Fassung erhalten ist. Auch aus aussercanonischen Zeugnissen ist ja bekannt, dass den Juden Jerusalem schlechthin *ἡ ἁγία πόλις* war. Wie kommt nun das *ἰουδαϊκόν* dazu, diese jüdische Reminiscenz des ersten canonischen Evangeliums zu streichen und durch das originale *ἐν Ἱερουσαλήμ* zu ersetzen? Entweder durch die Abhängigkeit von Lucas oder durch Zurückgehen auf das Urevangelium selbst.

Variante 3.

Es könnte an sich wohl zweifelhaft erscheinen, ob wir in dem Mahar eine Rückübersetzung aus dem Griechischen oder ein originales Wort des Urevangeliums vor uns haben, in welchem letzteren Falle die Auslegung des *ἐπιούσιος* und seine Ableitung von *τῇ ἐπιούσῃ* sc. *ἡμέρᾳ* (Act. 7, 26; 16, 11; 20, 15; 21, 18) endgiltig entschieden wäre. Auch ist dabei die Möglichkeit offen zu halten, dass unter den aramäisch redenden Nazaräern gerade bei dem Herrengebete, einem so hervorragenden liturgischen Theile der urchristlichen Überlieferung, die originale hebräische Fassung desselben aus dem Urevangelium und aus der mündlichen Tradition hätte fortleben können. Mit grösserer Wahrscheinlichkeit aber leitet ein altsyrisches Herrengebet, welches im Anhang zu der syrischen Liturgie des Severus mitgetheilt ist, auf den richtigen Urtext hin. Das daselbst in wesentlicher Übereinstimmung mit dem canonischen Matthäustexte abgedruckte Herrengebet bietet nämlich folgende bedeutsame Variante: da nobis panem indigentiae nostrae hodie — mithin einen Text, welcher mit der

in jüngster Zeit unter Anderen namentlich von Cremer (Bibl.-Theol. Wörterbuch der neutestamentl. Gräcität 4. Aufl. 1886. S. 342—346) wie auch von B. Weiss (Matthäusevangelium S. 185. Anm. 1 und S. 7. Anm. 2) und ebenso von den hebräischen Übersetzungen des N. T. vertretenen Erklärung des *ἄρτος ἐπιούσιος* (Delitzsch und Salkinson לֶחֶם חֻקֵּנוּ, die engl. Übersetzung: לֶחֶם צָרְכֵּנוּ) in überraschender Weise zusammentrifft. Vgl. Prov. 30, 8: לֶחֶם חֻקִּי = LXX: *τὰ δέοντα καὶ τὰ αὐταρκῆ* = Vulg. victui necessaria. Exod. 16, 22: לָקְטוּ לֶחֶם = LXX: *συνέλεξαν τὰ δέοντα.* So trägt die Lesart des altsyrischen Herrengebetes: panem indigentiae nostrae den Stempel grösster Wahrscheinlichkeit, und dem gegenüber gewinnt die Lesart des Hebräerevangeliums umsomehr den Anschein einer späteren Interpretation und einer verfehlten Rückübersetzung des canonischen *ἐπιούσιος* mit gleichzeitiger irrthümlicher Ableitung desselben aus *τῇ ἐπιούσῃ* sc. *ἡμέρᾳ.*

Variante 4.

Das oben unter Variante 4 mitgetheilte Epiphanius-Citat stellt eine gekürzte Parallele zu Mt. 12, 47—50 dar. Am Schlusse des Citats treten aber auch Textabweichungen hervor: *οὗτοί εἰσιν* = Lc. 8, 21, ferner die völlig aussercanonischen Varianten *καὶ ἀδελφοὶ* (in Wiederholung nach dem besten Cod. des Epiph. vgl. Hilgenfeld p. 31) *οἱ ποιοῦντες τὰ θελήματα.* Der Wechsel des Plurals und Singulars, welcher in den Evangelientexten und Citaten sehr häufig vorkommt, hat keine Bedeutung. Dass aber ein älterer Quellentext hier vorliegt, wird wahrscheinlich durch das Zusammentreffen des *ποιοῦντες* mit dem zweiten Clemensbriefe und Clemens Al. Vgl. oben S. 208. Übrigens ist es noch sehr fraglich, ob das ganze Citat bei Epiphanius wirklich aus dem Hebräerevangelium entnommen ist. Eine bestimmte darauf bezügliche Citation liegt nicht vor.

Variante 5.

Hierbei vgl. man das zu Variante 2 Gesagte.

Variante 6.

Die Behauptung Hilgenfelds (mit Berufung auf Merx vgl. Hilgenfeld p. 25), dass die Form Osanna nothwendiger Weise aus

Digitized by Google

dem Aramäischen abgeleitet werden müsse, ist keineswegs stichhaltig. Denn neben der volleren hebräischen Form הוֹשִׁיעָה (Ps. 118, 25) kommt auch die kürzere Form הוֹשַׁע (Ps. 86, 2) sehr wohl vor. Und die zweite Form Barrama weist doch viel stärker auf das Hebräische: בְּרָמָה als das chaldäische: בְּרָמָא hin. Wahrscheinlich haben wir also hier die aus dem Urevangelium stammende hebräische Form des Zurufs: *ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις* Mt. 21, 9. Auch dieses liturgische Rufwort nach hebräischem Typus könnte gleichwohl mitten unter dem aramäischen Texte des nazaräischen Hebräerevangeliums gestanden haben, wie eine ähnliche Möglichkeit bei Variante 3 offen zu halten ist.

Variante 7.

Es wird wohl eine ungelöste Frage bleiben, ob die Lesart des Hebräerevangeliums: filium Jojadae eine Nachwirkung aus dem Urevangelium, bezw. aus alten Handschriften, oder eine Correktur darstellt, um unter Bezugnahme auf 2. Chron. 24, 20. 21 (LXX: *τὸν Ἀζαρίαν τὸν τοῦ Ἰωδαέ*) die Schwierigkeit des Textes in dem ersten canonischen Evangelium: *Ζαχαρίαν υἱὸν Βαραχίου* (Mt. 23, 35) zu beseitigen. Das von Tischendorf citierte Scholion scheint sich auf handschriftliche Quellen nicht zu stützen, sondern die Identität beider Namen (Barachia = Jojada) lediglich als Vermuthung auszusprechen. In Betreff der Lesart des Hebräerevangeliums nimmt B. Weiss (Matthäusevangelium S. 9. Anm. 1) mit Bestimmtheit an, dass nur eine vermeintliche Verbesserung des canonischen Matthäustextes darin vorliege. Immerhin aber bleibt das Zusammentreffen jenes Scholion mit dem Hebräerevangelium beachtenswerth.

Variante 8.

Indem das aussercanonische *καταρᾶσθαι* aus dem *Ἰουδαϊκόν* neben dem canonischen *καταθεματίζειν* (Mt. 26, 74) als Übersetzungsvariante von קַלֵּל erklärt werden kann, scheint hier das Symptom einer Abhängigkeit von einem hebräischen vorcanonischen Quellentext hervorzutreten. Doch vgl. dagegen B. Weiss. Matthäusevangelium S. 9. Anm. 1.

Digitized by Google

Variante 9.

Nach den Zeugnissen des Origenes und eines alten Scholion (des Anastasius) hat in Übereinstimmung mit manchen Codices und Versionen das erste canonische Evangelium den Namen des Gefangenen in der Weise dargeboten, dass *Βαραββᾶς* nur der patronymische Zuname, *Ἰησοῦς* aber der wirkliche Eigenname des Mörders gewesen ist. Und zwar wird in dem gedachten Scholion das Patronymicum ganz in derselben Weise wie bei Hieronymus im Hebräerevangelium, nur mit Weglassung des eorum, erklärt: *ως γαρ εοικεν πατρωνυμια του ληστου ην ο βαραββας, οπερ ερμηνευεται διδασκαλου υιος.* Daraus geht doch mit höchster Wahrscheinlichkeit hervor, dass auch das Hebräerevangelium mit denjenigen Handschriften des ersten canonischen Evangeliums übereinstimmte, in welchen „Barabbas“ nur als patronymischer Beiname neben dem Eigennamen Jesus genannt war. Wenn aber nun Hieronymus die Übersetzung dieses Beinamens nicht als filius magistri, sondern als filius magistri eorum wiedergiebt, so wird es wohl bei der zuerst von Paulus aufgebrachten und von Credner, de Wette, Bleek, Delitzsch, Holtzmann und Anderen gebilligten Annahme sein Bewenden haben müssen, dass bei der auch aus anderen Gründen wahrscheinlichen Übersetzung des ursprünglich griechisch redigierten Hebräerevangeliums ins Aramäische der Accusativ *Βαραββᾶν* (in einem andern Casus bietet das erste canonische Evangelium den Namen überhaupt nicht) irrthümlicher Weise als wirkliche Namensform gefasst worden ist und dann die Deutung: „Sohn unseres Lehrers“ = בר רבן erfahren hat. Vgl. Credner, Beiträge I. S. 404. 405. Hieronymus hat dann diese Deutung des Namens aus dem Aramäischen ins Lateinische mit der dritten Person: filius magistri eorum übertragen. Denn dass der Genetiv: eorum zu der Übersetzung des Namens gehört, ergiebt sich mit Nothwendigkeit daraus, dass sonst in dem hieronymianischen Texte dieser Genetiv keine grammatische Stellung und keinen irgendwie fassbaren Sinn hätte.

Variante 10.

Hilgenfeld und seine Anhänger sehen in der Relation des Hebräerevangeliums, wonach im Momente des Todes Jesu eine

Digitized by Google

Überschwelle (superliminare) (= ὑπέρθυρον Jes. 6, 4 LXX) im Tempel zerborsten sei, das Ursprünglichere und Einfachere, dagegen in dem durch die Synoptiker berichteten Zerreissen des Vorhanges das Tendenziöse einer späteren Evangeliendichtung. Das wäre ganz schön, wenn es wirklich um das Zerbrechen einer einfachen Überschwelle sich handelte. Aber der Zusatz: mirae magnitudinis oder gar infinitae (!) magnitudinis ist das reine Gegentheil von Einfachheit, ist stark apokryphische Vorliebe für das Wunderbare im crassesten Sinn, ist das deutliche Symptom einer in sehr späte Zeit fallenden Legendenbildung. Gegenüber dem Zerreissen eines dünnen Vorhangs verlangte diese ungesunde Legendensucht das donnernde Zerbersten einer massiven Überschwelle infinitae magnitudinis. Vgl. ein anderes Symptom solcher Vorliebe für das Grotesk-Wunderbare in Apokr. 14.

Variante 11.

Ob die von Papias bei Eusebius erwähnte *γυνὴ ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις διαβληθεῖσα* identisch ist mit der Ehebrecherin, welche der Cod. Cantabr. in dem aussercanonischen Zusatze zu Joh. 8, 1 ff. als *γυναῖκα ἐπὶ ἁμαρτίᾳ εἰλημμένην* bezeichnet, ist immerhin fraglich. Vgl. das darüber oben S. 32 f., S. 36 ff. Gesagte. Bejahenden Falls würde hier eine Benützung der vorcanonischen Evangelienquelle wie im Cod. D so im Hebräerevangelium, aber auch das Vorhandensein starker Differenzen im Texte (*διαβληθεῖσα = εἰλημμένη*) zu constatieren sein. An sich ist es nicht wahrscheinlich, dass ein judenchristliches Evangelium jene, die vollste Gesetzesfreiheit athmende, antipharisäische Perikope von der begnadigten Ehebrecherin aus dem Urevangelium aufgenommen haben sollte. In der judenchristlichen Tendenz liegt vielmehr jenes apokryphe Logion: *καὶ γὰρ εἰ πάντα καλὰ διαπράξαιτο [γυνή] τις, μιᾷ τῇ πρὸς τὸ μοιχήσασθαι ἁμαρτίᾳ κολασθῆναι δεῖ.* Vgl. Apokryphon 46.

Indess auch der judenchristliche Cod. D hat jene Perikope enthalten, wobei freilich auch andrerseits nicht zu vergessen, dass zwischen einem Evangelien-Codex und einer Tendenzschrift, wie dem Hebräerevangelium, noch eine grosse Kluft besteht. B. Weiss bezieht übrigens die Papias-Nachricht gar nicht auf die Perikope Joh. 8, 1 ff., sondern auf die Sünderin Lc. 7, 37, in welchem Falle eine weitere Berührung des Hebräerevangeliums mit dem

Digitized by Google

Urevangelium in Fortfall käme. Vgl. Weiss. Matthäusevangelium. S. 8. Anm. 2.

11. **Schlussbemerkung zu dem Hebräerevangelium.** Besondere Erwähnung verdient noch die Anschauung von B. Weiss, welcher das Hebräerevangelium lediglich auf Grund unsrer griechischen Evangelien entstanden sein lässt und namentlich eine Benützung des Lucasevangeliums, aber auch selbst des johanneischen Evangeliums (vgl. Apokryphon 21: *λίμνη Τιβεριάδος* mit Joh. 6, 1; 21, 1), statuiert. Vgl. Weiss. Matthäusevangelium S. 6 ff. Und allerdings wird in den allermeisten Fällen, wo Anknüpfungen an echte evangelische Stoffe vorliegen, ein zwingender Beweis für direkte Benützung des Urevangeliums nicht zu erbringen sein. Nur in Apokryphon 41 tritt ganz bestimmt eine echte aussercanonische Übersetzungsvariante des hebräischen Quellentextes zu Lc. 24, 39 hervor. Aber auch hierfür könnte eine Vermittelung, etwa durch die Praedicatio Petri, mit welcher das Hebräerevangelium wie sonst mehrfach so auch in diesem Falle sich berührt, stattgefunden haben, ohne dass ein direktes Schöpfen aus dem Urevangelium anzunehmen wäre. Jedenfalls ist die Ausbeute, welche das Hebräerevangelium nach den uns erhaltenen Fragmenten an echten aussercanonischen Evangelienstoffen bietet, ausserordentlich mager.

Mit B. Weiss (Matthäusevangelium S. 5) stimme ich schliesslich in der Auslegung von Euseb. H. E. III, 25, 5. p. 100 überein [1]), wonach Eusebius das judenchristliche Evangelium kaum und jedenfalls an letzter Stelle unter die *ἀντιλεγόμενα* rechnet und vielmehr geneigt ist, dasselbe den *ἄτοπα πάντη καὶ δυσσεβῆ* beizuzählen [2]).

---

1) Der bezügliche Text lautet bei Eusebius folgendermassen: *ἤδη δ᾽ ἐν τούτοις* (sc. solche Schriften, welche *τινὲς ἀθετοῦσιν, ἕτεροι δὲ ἐγκρίνουσι τοῖς ὁμολογουμένοις*) *τινὲς καὶ τὸ καθ᾽ Ἑβραίους εὐαγγέλιον κατέλεξαν, ᾧ μάλιστα Ἑβραίων οἱ τὸν Χριστὸν παραδεξάμενοι χαίρουσι.* Doch wäre es auch möglich, dass zu *ἐν τούτοις* aus dem Vorhergegangenem *ἐν τοῖς νόθοις* zu ergänzen wäre. Jedenfalls rechnet Eusebius am Schluss des Capitels die *αἱρετικῶν ἀνδρῶν ἀναπλάσματα* unter die *ἄτοπα πάντη καὶ δυσσεβῆ*.

2) Ein Irrthum ist es dagegen, wenn B. Weiss unter Bezug auf H. E. III, 36, 11. p. 111, 5: *οὐκ οἶδ᾽ ὁπόθεν* — annimmt, dass Eusebius persönlich das Hebräerevangelium wahrscheinlich gar nicht gekannt habe. Vgl. die Erläuterung zu Apokryphon 41.

Digitized by Google

A. Textverzeichniss der apokryphischen Evangelienfragmente mit kritischen Anmerkungen.

Apokryphon 1.

(Mt. 3, 1—6 = Mc. 1, 1—6 = Lc. 3, 1—7.)

[Grabe I. p. 27. Credner, Beiträge I. p. 334. Hilgenfeld p. 33. 36. Nicholson p. 38.]

a. Epiph. Haer. XXX, 13. p. 138 A.

ἡ δὲ ἀρχὴ τοῦ παρ' αὐτοῖς (sc. *τοῖς Ἐβιωναίοις*) *εὐαγγελίου ἔχει ὅτι ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις*[1]) *Ἡρῴδου*[2]) *τοῦ βασιλέως τῆς Ἰουδαίας, ἦλθεν*[3]) *Ἰωάννης βαπτίζων*[4]) *βάπτισμα μετανοίας*[5]) *ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ*[6]), *ὃς ἐλέγετο εἶναι ἐκ γένους Ἀαρὼν*[7]) *τοῦ ἱερέως, παῖς Ζαχαρίου*[8]) *καὶ Ἐλισάβετ*[9]), *καὶ ἐξήρχοντο πρὸς αὐτὸν πάντες*[10]).

b. Epiph. Haer. XXX, 14. p. 138 D.

ὡς προείπομεν λέγοντες ὅτι ἐγένετο, φησίν, ἐν ταῖς ἡμέραις[11]), *Ἡρῴδου*[12]) *βασιλέως τῆς Ἰουδαίας, ἐπὶ ἀρχιερέως Καϊάφα*[13]), *ἦλθέ*[14]) *τις Ἰωάννης ὀνόματι βαπτίζων*[15]) *βάπτισμα μετανοίας*[16]) *ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ*[17]) *καὶ τὰ ἑξῆς.*

c. Epiph. Haer. XXX, 13. p. 137 D. 138 A.

καὶ ἐγένετο Ἰωάννης βαπτίζων[18]), *καὶ ἐξῆλθον*[19]) *πρὸς αὐτὸν Φαρισαῖοι καὶ ἐβαπτίσθησαν*[20]), *καὶ πᾶσα Ἱεροσόλυμα*[21]). *καὶ εἶχεν ὁ Ἰωάννης ἔνδυμα ἀπὸ τριχῶν καμήλου καὶ ζώνην δερματίνην περὶ τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ*[22]). *καὶ τὸ βρῶμα αὐτοῦ, φησί, μέλι ἄγριον, οὗ ἡ γεῦσις ἦν τοῦ μάννα, ὡς ἐγκρὶς ἐν ἐλαίῳ.*

Eine vierfache Beobachtung drängt sich bei Vergleichung dieser, der ebionitischen Recension des Hebräerevangeliums angehörigen, Frag-

1) Mt. 3, 1. 2) Lc. 3, 1. 3) Lc. 3. 3. 4) Mt. 3, 1; Mc. 1, 4; Lc. 3, 3. 5) Mc. 1, 4; Lc. 3, 3. 6) Mt. 3, 6; Mc. 1. 5. 7) Lc. 1. 5. 8) Lc. 3, 2. 9) Lc. 1, 5. 10) Mt. 3, 5; Mc. 1, 5. 11) Mt. 3. 1. 12) Lc. 3, 1. 13) Lc. 3, 2a. 14) Lc. 3, 3. 15) Mt. 3, 1; Mc. 1. 4; Lc. 3, 3. 16) Mc. 1, 4; Lc. 3. 3. 17) Mt. 3, 6; Mc. 1, 5. 18) Mc. 1, 4. 19) Lc. 3, 12. 20) Mt. 3, 6; Mc. 1, 5. 21) Mt. 3, 5; Mc. 1, 5. 22) Mt. 3. 4.

Digitized by Google

mente mit den (unter dem Text angegebenen) canonischen Paralleltexten auf:

1. die vielfache Übereinstimmung mit den canonischen Parallelen,
2. dabei eine sprungweise Berührung mit sämmtlichen drei synoptischen Evangelien, welche aber wahrscheinlich aus einer Ineinanderarbeitung des canonischen und vorcanonischen Matthäus zu erklären ist (vgl. oben S. 328. 329),
3. eine dabei eingeschmuggelte judaistische Tendenz, indem an Stelle der sicher dem Urevangelium angehörigen *τελῶναι* (Lc. 3, 12) die *φαρισαῖοι* eingerückt sind, im direkten Widerspruch mit Lc. 7, 29. 30: *οἱ δὲ φαρισαῖοι καὶ οἱ νομικοὶ μὴ βαπτισθέντες ὑπ' αὐτοῦ* (vgl. als Analogon die justi, boni, *ἄξιοι* in Apokryphon 21),
4. die vegetarianische Tendenz, indem durch eine kleine Änderung des griechischen Textes die *ἀκρίδες* (beglaubigt nicht nur durch Mt. 3, 4 = Mc. 1, 6, sondern auch durch Justin Tryph. c. 88. p. 316 B: *μηδὲν ἐσθίοντος πλὴν ἀκρίδας καὶ μέλι ἄγριον*) in *ἐγκρίδες* (Kuchen) verwandelt worden sind. Durch Benützung des ebenfalls griechischen Textes aus Num. 11, 8: *καὶ ἦν ἡ ἡδονὴ αὐτοῦ (sc. τοῦ μάννα) ὡσεὶ γεῦμα ἐγκρὶς ἐξ ἐλαίου* — wurde mit einer fast unmerklichen Fälschung die animalische Heuschreckenspeise in eine rein vegetabilische Nahrung umgewandelt. Vgl. dazu als Analogon im Hebräerevangelium Apokryphon 33, die Verschmähung des Fleisches des Passahlammes von Seiten Jesu, desgleichen Apokryphon 6, die starke Verwerfung der Thieropfer, und im Ägypterevangelium: *πᾶσαν φάγε βοτάνην, τὴν δὲ πικρίαν ἔχουσαν μὴ φάγῃς* (Apokryphon 16e).

Apokryphon 2.

(Mt. 3, 13.)

[Fabricius I, 340. 367. II, 800. Hilgenfeld p. 15. 19. 20. Nicholson p. 36. 38. Handmann p. 67. 68.]

a. Hieron. adv. Pelag. III, 2. Opp. ed. Martianay. Tom. IV^{b}. p. 533. In evangelio juxta Hebraeos, quod Chaldaico quidem Syroque sermone, sed Hebraicis litteris scriptum est, quo utuntur usque hodie Nazareni secundum apostolos, sive, ut plerique autumant, juxta Matthaeum, quod et in Caesareensi habetur bi-

Digitized by Google

bliotheca, narrat historia: Ecce mater Domini et fratres ejus dicebant ei: Joannes baptista baptizat in remissionem peccatorum: eamus et baptizemur ab eo. Dixit autem eis: Quid peccavi, ut vadam et baptizer ab eo? nisi forte hoc ipsum, quod dixi, ignorantia est.

b. Auctor de rebaptismate c. 17. (Cypriani Opp. ed. Hartel III, p. 90.)

confictus liber, qui inscribitur Pauli praedicatio. In quo libro contra omnes scripturas et de peccato proprio confitentem invenies Christum, qui solus omnino nihil deliquit, et ad accipiendum Joannis baptisma paene invitum a matre sua esse compulsum.

Diese die Vorbereitung zur Taufe Christi betreffende Legende gehört dem Hebräerevangelium nach der nazaräischen Redaktion und der Praedicatio Petri et Pauli (*Κήρυγμα Πέτρου*) an, welche letztere Schrift auch in Apokryphon 21. 41 eine nähere Verwandtschaft mit dem nazaräischen Evangelium aufzeigt. Das Judenchristenthum ist auf dieser Stufe schon dazu fortgeschritten, dass es die Sündlosigkeit Jesu anzutasten wagt, wenn auch in der verschämten Weise, als ob in dem Mangel des Sündenbewusstseins Jesu eine ignorantia seinerseits gelegen habe. Die Kritik des Autors de rebaptismate, dass diese Unterstellung „contra omnes scripturas" sei, trifft den Sachverhalt. Es fehlen hierzu alle canonischen und sonstigen patristischen Parallelen.

Apokryphon 3.

(Mt. 3, 14. 15.)

[Credner p. 343. Hilgenfeld p. 33. 36. 37. Nicholson p. 42.]

Epiph. Haer. XXX, 13. p. 138 C.

καὶ τότε, φησίν, ὁ Ἰωάννης προσπεσὼν αὐτῷ ἔλεγε· δέομαί σου, κύριε, σύ με βάπτισον. ὁ δὲ ἐκώλυσεν αὐτὸν λέγων· ἄφες, ὅτι οὕτως ἐστὶ πρέπον πληρωθῆναι πάντα.

Auch hier steht das ebionitische Hebräerevangelium der durch den canonischen Matthäus und ausserdem durch Justin vertretenen Tradition sehr nahe. Die Abweichung betrifft in erster Linie die chronologische Stellung des Vorgangs, welcher nach der canonischen

Digitized by Google

Relation vor der Taufe, nach der Darstellung des ebionitischen Evangeliums erst nach der Taufe stattfand. Das: *καὶ τότε ὁ Ἰωάννης προσπεσὼν κτλ.* nämlich steht in dem Epiphanius-Citate erst nach den beiden folgenden Apokryphis 4. 5, so dass auf dem *καὶ τότε* ein emphatischer Nachdruck liegt. Erst nach der dreimaligen Stimme vom Himmel und nach der wunderbaren Lichterscheinung habe Johannes die Messianität Jesu erkannt und da erst (*καὶ τότε*) sei er niedergefallen. So gewiss nach dieser Darstellung der Vorgang psychologisch leichter zu verstehen ist als nach der canonischen Relation Mt. 3, 14. 15, so schmeckt doch das *προσπεσὼν* wie auch die dreimalige Wiederholung der Himmelsstimme nach apokryphischer Übertreibung. Auch die Bitte des Täufers, dass Jesus ihn taufen möge, macht durchaus nicht den Eindruck des Ursprünglichen. Überdem liegt wahrscheinlich in dem *δέομαι* (mit der Bedeutung: bitten) eine leise Änderung des Textes vor. Nämlich zu dem *χρείαν ἔχειν* (Mt. 3, 14) bietet Justin die Übersetzungsvariante: *ὡς ἐνδεᾶ αὐτὸν τοῦ βαπτισθῆναι* Tryph. 88. p. 315 D, so dass auch der vom Hebräerevangelium gebrauchte Text wahrscheinlich das *δέομαι* in der Bedeutung „bedürfen" gehabt hat. Secundär ist auch sicher die Anrede: *κύριε* aus dem Munde des Täufers. Zu dem *πρέπον πληρωθῆναι πάντα* haben wir eine canonische Parallele Lc. 24, 44: *δεῖ πληρωθῆναι πάντα*, während die Fassung des canonischen Matthäus: *πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην* (Mt. 3, 15) in den Ignatianen wiederkehrt: *βεβαπτισμένον ὑπὸ Ἰωάννου, ἵνα πληρωθῇ πᾶσα δικαιοσύνη ὑπ' αὐτοῦ.* Ign. ad Smyrn. I, 1. p. 82, 13 Eine ganz andere Darstellung über das Gespräch des Täufers mit Jesu giebt die syrische Taufliturgie des Severus. (Siehe darüber den Excurs am Schluss von Apokryphon 5.) Die Analyse dieses Taufberichtes lässt sehr archaistische Elemente erkennen, die darin enthalten sind.

Apokryphon 4.

(Mt. 3, 17 = Lc. 3, 22.)

[Credner p. 343. Hilgenfeld p. 33. 36. 37. Handmann p. 68. 69. Nicholson p. 38 sqq. Usener. Religionsgeschichtliche Untersuchungen I. Theil 1889. S. 47 ff.]

a. Epiph. Haer. XXX, 13. p. 138 B.

καὶ μετὰ τὸ εἰπεῖν πολλὰ ἐπιφέρει ὅτι τοῦ λαοῦ βαπτισθέντος ἦλθε καὶ Ἰησοῦς καὶ ἐβαπτίσθη ὑπὸ τοῦ Ἰωάννου.

Digitized by Google

καὶ ὡς ἀνῆλθεν ἀπὸ τοῦ ὕδατος, ἠνοίγησαν οἱ οὐρανοί, καὶ εἶδεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐν εἴδει περιστερᾶς κατελθούσης καὶ εἰσελθούσης εἰς αὐτόν. καὶ φωνὴ ἐγένετο ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λέγουσα· σύ μου εἶ ὁ υἱὸς ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ ηὐδόκησα. καὶ πάλιν· ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε.

b. Codex Cantabrigiensis ad Lc. 3, 22.

καὶ φωνὴν ἐξ οὐρανοῦ γενέσθαι· υἱός μου εἶ σύ· σήμερον γεγέννηκά σε.

c. Justin. Dial. c. Tryph. c. 88. p. 316. C. D.

τὸ πνεῦμα οὖν τὸ ἅγιον καὶ διὰ τοὺς ἀνθρώπους, ὡς προέφην, ἐν εἴδει περιστερᾶς ἐπέπτη αὐτῷ, καὶ φωνὴ ἐκ τῶν οὐρανῶν ἅμα ἐληλύθει, ἥτις καὶ διὰ Δαβὶδ λεγομένη, ὡς ἀπὸ προσώπου αὐτοῦ λέγοντος ὅπερ αὐτῷ ἀπὸ τοῦ πατρὸς ἔμελλε λέγεσθαι· υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε.

d. Justin. Dial. c. Tryph. c. 103. p. 331 B.

ἅμα τῷ ἀναβῆναι αὐτὸν ἀπὸ τοῦ ποταμοῦ τοῦ Ἰορδάνου, τῆς φωνῆς αὐτῷ λεχθείσης· υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε.

e. Ep. ad Diogn. c. 11. p. 501 D.

οὗτος ὁ ἀεί, σήμερον υἱὸς λογισθείς.

f. Clem. Al. Paed. I, 6, 25. p. 113.

αὐτίκα γοῦν βαπτιζομένῳ τῷ κυρίῳ ἀπ' οὐρανῶν ἐπήχησε φωνὴ μάρτυς ἠγαπημένου· υἱός μου εἶ σὺ ἀγαπητός, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε.

g. Method. Conviv. VIII, 9. p. 192 sq.

ἔοικε δὲ τοῖς εἰρημένοις καὶ τοῦτο μάλιστα προσεοικέναι καὶ συμφωνεῖν τὸ χρησμῳδούμενον ἄνωθεν ἐξ αὐτοῦ τοῦ πατρὸς τῷ Χριστῷ ἐπὶ τὸν ἁγνισμὸν ἥκοντι τοῦ ὕδατος ἐν τῷ Ἰορδάνῃ· υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε.

h. Didasc. II, 32. p. 263.

ἐφ' ἕκαστον ὑμῶν τὴν ἱερὰν ἐξέτεινε φωνὴν λέγων· υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε.

Digitized by Google

i. Const. II, 32. p. 60.
ἐφ' ἑκατέρων ὑμῶν τὴν ἱερὰν ἐξέτεινε φωνὴν λέγων· υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε.

k. Acta Petri et Pauli c. 29. (Tischendorf, Acta apost. apocr. p. 11.)
ὁ πατὴρ εἶπεν· υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε.

l. Cod. Vercell., Veron., Colb. Par., Corbej. (ff²), Rhedig. Vratisl.
Filius meus es tu, ego hodie genui te.

m. Orig. Hom. in Ezech. VI, 3. Opp. ed. de la Rue. III. p. 377d.
si factus fuero peccator, generans me in peccatis diabolus et assumens sibi eam vocem, qua pater deus ad salvatorem locutus est, dicit ad me: Filius meus es tu, ego hodie genui te.

n. Lactant. Instit. div. IV, 15. p. 395.
cum primum coepit adolescere, tinctus est a Johanne propheta in Jordane flumine . . . Tunc vox audita de coelo est: Filius meus es tu, ego hodie genui te.

o. Juvenc. Hist. ev. I, 361 sqq.
Tunc vox missa dei longum per inane cucurrit,
ablutumque undis Christum flatuque perunctum
adloquitur: Te, nate, hodie per gaudia testor
ex me progenitum, placet haec mihi gloria prolis.

p. Hilarius. De trinitate VIII, 25. ed. Maffei T. II. p. 230d.
post consummati baptismi nativitatem haec quoque proprietatis significatio audita est voce testante de caelo: Filius meus es tu, ego hodie genui te.

q. Hilarius. De trinitate XI, 18. p. 387a.
ascendente eo de Jordane vox dei patris audita est: Filius meus es tu, ego hodie genui te.

r. Hilarius. Comm. in Ps. II (v. 7) c. 29. T. I. p. 48a.
scriptum est autem, cum ascendisset ex aqua: Filius meus es tu, ego hodie genui te.

s. Hilarius. Comm. in Matth. (II, 6) T. I. p. 676b.
vox deinde de caelis ita loquitur: Filius meus es tu, ego hodie genui te.

t. Faustus ap. Augustin. Contra Faustum XXIII, 2. Tom. VIII. p. 423c. (ed. Ven. 1729).

Digitized by Google

factum aliquando esse filium dei, post annos dumtaxat secundum Lucae fidem ferme triginta, ubi et vox tunc audita est dicens ad eum: Filius meus es tu, ego hodie genui te. — — — legitur illud: Filius meus es tu, ego hodie genui te, aut: Hic est filius meus dilectissimus, in quo bene complacui.

u. Augustin. Enchiridion ad Laurentium c. 14 (48) T. VI. p. 215a.
unde vox illa patris super baptizatum facta est: Ego hodie genui te.

v. Augustin. De consensu evangelistarum II, 14, 31. T. III, 2. p. 46e.
illud vero quod nonnulli codices habent secundum Lucam, hoc illa voce sonuisse, quod in psalmo (2, 7) scriptum est: Filius meus es tu, ego hodie genui te, quamquam in antiquioribus codicibus Graecis non inveniri perhibeatur, tamen si aliquibus fide dignis exemplaribus confirmari possit, quid aliud quam utrumque intellegendum est quolibet verborum ordine de caelo sonuisse?

w. Quaestiones veteris et novi testamenti. August. Opp. T. III. Append. p. 1047d cf. 1136d.
postquam baptizatus est, dictum ei a domino deo est: Tu es filius meus, ego hodie genui te.

x. Marcellus ap. Fabricium Cod. apocr. N. T. III, 635.
hunc ergo, cui dixit pater de caelis: Filius meus es tu, ego hodie genui te.

y. Cölner Missale. Sequenz zur Epiphanie. Ed. 1847. f. XXIr.
Patris etiam insonuit vox pia, veteris oblita sermonis: Penitet me fecisse hominem: Vere filius es tu meus mihi placidus (l. placitus), in quo sum placatus, hodie te, mi fili, genui.

z. Hieron. Comm. in Isai. XI, 2. Opp. ed. Martianay T. III. p. 99.
Juxta evangelium, quod Hebraeo sermone conscriptum legunt Nazaraei: Descendit super eum omnis fons spiritus sancti. . . . Porro in evangelio, cujus supra fecimus mentionem, haec scripta reperimus: Factum est autem, cum ascendisset dominus de aqua, descendit fons omnis spiritus sancti et requievit super eum et dixit illi: Fili mi, in omnibus prophetis exspectabam te, ut venires et requiescerem in te. Tu es enim

Digitized by Google

requies mea: tu es filius meus primo genitus, qui regnas in sempiternum.

Zwei Recensionen des Taufberichts liegen im Hebräerevangelium vor, eine ebionitische (3. 4ª. 5) und eine nazaräische (4ᶻ).

Die ebionitische Recension schliesst sich wesentlich an die canonischen Texte an. Sie unterscheidet sich aber von ihnen durch eine dreifache Stimme vom Himmel:

a. καὶ φωνὴ ἐγένετο ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λέγουσα· σύ μου εἶ ὁ υἱὸς ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ ηὐδόκησα (= wesentlich Mc. 1, 11);

b. καὶ πάλιν· ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε (= Lc. 3, 22 nach dem Cod. Cantabr.);

c. καὶ πάλιν φωνὴ ἐξ οὐρανοῦ πρὸς αὐτόν· οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐφ' ὃν ηὐδόκησα (d. i. der Text von Mt. 3, 17, nur mit der Variante: ἐφ' ὃν anstatt des canonischen ἐν ᾧ).

Der compilatorische Charakter dieser Darstellung leuchtet ein. Sicher hat im Originalberichte nur eine einzige Stimme vom Himmel Platz gehabt; es fragt sich nur, nach welchem Wortlaut. Nicht ein einziges von den vorstehend unter b—y mitgetheilten Citaten wiederholt die dreifache Stimme des ebionitischen Evangeliums; nur das Cölner Missale (y) nähert sich der ebionitischen Relation. Die meisten dieser Citate (Just., Cod. D, Method., Orig., Lact., Juvenc., Hilarius, Augustinus, Acta Petri et Pauli), zu denen noch fünf Itala-Codices (Vercell., Veron., Colbert., Corbej. ff.², Rh. Vrat.) kommen, vertreten den aus Ps. 2, 7 entnommenen Text: υἱός μου εἶ σύ, (welche Worte im ebionitischen Evangelium fehlen), ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε —, Clem. Al. bietet einen gemischten Text: υἱός μου εἶ σὺ ἀγαπητός, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε. Eine wirkliche Übereinstimmung mit dem compilierten Texte der ebionitischen Darstellung ist nirgends vorhanden, mithin auch nirgends eine Abhängigkeit von dem ebionitischen Evangelium. Aber allerdings tritt hier der seltene Fall ein, dass das Hebräerevangelium mit einer nicht geringen Zahl patristischer Citate und sogar mit guten alten Evangeliencodices eine auffallende Verwandtschaft zeigt. Freilich reduciert sich die Menge dieser Parallelen, sobald man deren Verwandtschaft unter einander kennt. Es ist nämlich der Cod. Cantabr., oder vielmehr dessen Archetypus, mit welchem fast sämmtliche patristischen Citate, vorab sämmtliche lateinische, zusammenhängen. Denn der Archetypus des Cod. D ist ohne Zweifel die Quelle der altlateinischen Versionen gewesen. (Vgl. oben S. 30. 31.) Von diesen

Digitized by Google

altlateinischen Versionen aber sind die lateinischen Autoren vor Hieronymus beherrscht, so namentlich Juvencus, Hilarius, Augustinus. Wie z. B. Juvencus das oben S. 33 mitgetheilte und S. 70—75 analysierte aussercanonische Übersetzungsfragment zu Lc. 14, 8—11 ganz an derselben Stelle wie Cod. Cantabr. und die Itala-Versionen darbietet, nämlich nicht etwa zu Lc. 14, 8—11, sondern zu Mt. 20, 28[1], so folgt er auch in dem Taufberichte dem für ihn besonders massgebenden Itala-Codex Colbertinus. Überdem wird es ja aus dem Citate des Faustus (t) und Augustinus (v) ganz evident, dass die Lateiner den aus Ps. 2, 7 entnommenen Text: Filius meus es tu, ego hodie genui te — nicht bei Mt. und Mc., sondern eben nur bei Lucas lasen, also da, wo dieser Text in Cod. D und seinen lateinischen Trabanten sich findet. Aber nach Augustin waren es auch im Lucasevangelium nur einige Codices (nonnulli codices habent secundum Lucam), welche diese Lesart vertraten. Und diese Angabe stimmt mit dem handschriftlichen Befunde vollkommen überein. Nur die oben genannten vier Itala-Handschriften, also nicht die Codices Palat. Vindob., Brix., Corbej. ff.[1], Claromont., Bobb., nicht die beiden Codices Sangermanenses folgen Lc. 3, 22 dem griechischen Vorbilde des Cod. D. Die Aussage Augustins trifft vollständig zu. Ebenso seine Äusserung über die griechischen Codices: in antiquioribus codicibus Graecis non inveniri perhibeatur. Es ist der einzige Cod. D unter allen uns bekannten griechischen Majuskel- und Minuskel-Handschriften, welcher hier von dem canonischen Texte abweicht. Nun ist es aber ausser Zweifel, dass der Archetypus des Cod. D, welcher bis in das zweite Jahrhundert zurückzudatieren ist (vgl. oben S. 30), auf die vornicaenischen Väter griechischer Zunge, vorab Clemens und Origenes, wie überhaupt auf die Alexandriner, grossen Einfluss ausgeübt hat, dass er aber auch mit Tatian sich berührt, folglich bis in Justins Zeiten seine Spuren zurückverfolgen lässt. Thatsächlich schrumpft also die grösste Zahl der griechischen und lateinischen Parallelcitate beinahe auf einen einzigen Hauptzeugen zusammen, welcher in einem Archetypus des Cod. D zu erkennen ist. Ja es scheint sogar, dass die wirkliche älteste Quelle des Cod. D die aussercanonische Lesart aus Ps. 2, 7 nicht enthalten hat. Woher käme sonst das Fehlen derselben in so vielen Itala-

1) Prof. Harnack macht mich nachträglich darauf aufmerksam, dass auch der vor einigen Jahren entdeckte Evangelien-Codex Purpur., Cod. Φ (Beratinus saec. VI), denselben Zusatz bei Mt. 20, 28 hat, der sich in Cod. D und den Itala-Codices findet.

Digitized by Google

Handschriften? Und woher liesse sich sonst die Haltung der altorientalischen Versionen, voran der altsyrischen, erklären? Dass der Cod. D, wie er uns jetzt vorliegt, stets einer sorgfältigen kritischen Werthung bedarf, ist bekannt. Die Gesichtspunkte, nach welchen die echten aussercanonischen Zusätze desselben recognosciert werden konnten, sind oben S. 31 bezeichnet. In diesem Falle fehlt die Zustimmung des wichtigsten Zeugen, der altsyrischen Kirche. Ja wir haben das ganz bestimmt entgegenstehende Zeugniss des Ephraem Syrus: *εἰ οὖν ἦν σάρξ, Ἰωάννης τίνα ἐβάπτισε; καὶ εἰ μὴ ἦν θεός, ὁ πατὴρ ἐξ οὐρανοῦ τίνι ἔλεγεν· οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ ηὐδόκησα;* Ephr. Syr. Opp. II. p. 47. Sonach hat nur eine Seitenlinie der im Cod. D und seinen Trabanten gegebenen Verwandtschaft die Lesart aus Ps. 2, 7 vertreten, nicht aber die gesammte Textfamilie, welche durch Westcott und Hort als Western Text gekennzeichnet ist[1]). So werthvoll daher auch Useners Nachweise sind, denen ich die Vervollständigung der oben unter b—y mitgetheilten Parallelcitate verdanke, so übereilt ist die Schlussfolgerung, die er gezogen, dass nämlich in Lc. 3, 22 die originale Lesart: *υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε* — gewesen sein müsse. Gegenüber dem Cod. Sin., Vatic., Alex. und dem damit zusammenstimmenden Zeugnisse aller übrigen Codices kommt der bei Feststellung der canonischen Texte von Tischendorf mit Recht zurück-

1) Man vgl. noch folgende patristische Zeugnisse. Dionysius Alex. Fragm. confutationis Pauli Samosateni (ex armena versione) c. VI bei Pitra, Analecta sacra Spicilegio Solesmensi parata. Tom. IV. Patres Antenicaeni Paris. 1883 p. 419: Et vox facta est de coelis (a Patre dicente): Hic est filius meus dilectus. Ebenda Hippolyt. Homilia in Epiphaniam cap. V. p. 328: et vox dixit: Hic est Filius meus dilectus, in quo complacui. Aber auch schon bei Origenes Hom. in Luc. XXVII (Opp. Tom. III. p. 964d): dominus baptizatus est et caeli aperti sunt et spiritus sanctus descendit super eum voxque de caelis intonuit dicens: Hic est filius meus dilectus, in quo mihi complacui. Also Origenes hat im Lucas die Stimme vom Himmel nach den canonischen Texten wiedergegeben, während er die aussercanonische Lesart in der Erklärung des Ezechiel citiert. — Zu erwähnen ist noch die Variante *ἠγαπημένος*, welche in folgenden Parallelen auftritt: Clem. Al. Paed. I, 6, 25 p. 113. Barn. IV, 3. p. 14, 7. Herm. Sim. IX, 12, 5 p. 222, 4. Eph. 1, 6. An letzterer paulinischen Stelle liegt in dem *κατὰ τὴν εὐδοκίαν — — ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς ἐν τῷ ἠγαπημένῳ* eine deutliche Bezugnahme auf die himmlische Stimme und das älteste Zeugniss für die canonische Fassung vor.

Digitized by Google

gestellte Cod. D mit seinem Anhang nicht in Betracht. Der canonische Text des Lucas war ohne Zweifel: σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα. Ein Anderes ist es aber, wenn die Fragestellung dahin gerichtet wird, ob in der Lesart des Cod. D und seines Anhangs nicht ein vorcanonischer Text, d. h. also der Tenor des Urevangeliums, erhalten sei, und ob mithin nicht auch in der Darstellung des ebionitischen Hebräerevangeliums die vorcanonische Quelle nachwirke. Die hiermit angedeutete Annahme hat viel Bestechendes, zumal da, wie oben S. 30 ff. gezeigt worden ist, der Cod. Cantabr. vielfach einen vorcanonischen Text, zumal auch in seinen aussercanonischen Zusätzen, vertritt. Man erwäge aber hierbei folgende schwerwiegende Instanzen.

1. Nach allen sicheren Indicien, namentlich auch wegen des unlöslichen Zusammenhangs mit der Versuchungsgeschichte, beruht der canonisch-synoptische Taufbericht Mt. 3, 13—17 = Mc. 1, 9—11 = Lc. 3, 21. 22 auf der vorcanonischen Quelle. Vgl. B. Weiss, Marcusevangelium S. 47.) Es ist nun von vornherein unwahrscheinlich, dass alle drei canonischen Evangelisten den Quellentext in einem so wichtigen Punkte abgeändert haben sollten.

2. Namentlich würde es von Marcus bei seiner subordinatianischen Christologie (vgl. Mc. 13, 32) unbegreiflich gewesen sein, wenn er, der die Geburtsgeschichte Jesu nicht bietet, sich diesen willkommenen Ersatz hätte entgehen lassen, falls wirklich die vorcanonische Quelle den Text aus Ps. 2, 7 geboten hätte.

3. Aber ebenso würde bei dem judenchristlich gerichteten Redaktor des ersten canonischen Evangeliums nicht abzusehen sein, weshalb er einen der judenchristlichen Anschauung entgegenkommenden Text aus seiner vorcanonischen Hauptquelle hätte entfernen und durch den jetzigen canonischen Text ersetzen sollen, zumal da er den Wortlaut der himmlischen Stimme nicht aus Marcus entnommen, sondern in der Fassung geboten hat, wie ihn auch die syrische Kirche besass und wie ihn Weiss als den Text des Urevangeliums feststellt. Vgl. Weiss, Markusevangelium S. 47 ff. Matthäusevangelium S. 108 ff.

4. Dass Lucas, welcher ebensowohl die Marcusquelle als das vorcanonische Evangelium vor sich hatte, für die Worte aus Ps. 2, 7 kein Zeugniss bietet, ist oben bereits nachgewiesen. Dazu kommt, dass Lucas das Psalmenwort Ps. 2, 7 in ganz anderem Zusammenhang, nämlich Act. 13, 33 in einer paulinischen Rede, als Weissagung auf Christi Auferstehung dargeboten sein lässt.

Digitized by Google

5. Aber auch der Compilator des ebionitischen Hebräerevangeliums legt mächtiges Zeugniss ab für die synoptische Fassung der Worte: *σύ μου εἶ ὁ υἱὸς ὁ ἀγαπητὸς κτλ.*, welche er in zweifacher Textgestalt verwerthet, während die zwischen eingeschobenen Worte: *ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε* — ganz die Stellung haben, als wenn sie aus einer Glosse entstanden wären.

6. Die Psalmenworte aus Ps. 2, 7 sind zwar in der urchristlichen Literatur sehr frühzeitig, wie es ja auch nicht anders sein konnte, christologisch verwerthet worden (Hebr. 1, 5; 5, 5, = Clem. Rom. I, 36, 4. p. 60, 7; Act. 13, 33), aber keineswegs speciell in Bezug auf die Taufe, ja Act. 13, 33 vielmehr im Hinblick auf Christi Auferstehung.

7. Die Verwerthung dieses Psalmenwortes bei Christi Taufe liegt ohne Zweifel in judenchristlicher Tendenz, welche die Gottessohnschaft erst mit dem Amtsantritte Jesu begonnen sein lassen wollte. Vgl. z. B. was Epiphanius von den Ebioniten berichtet: *πάλιν δὲ ὅτε βούλονται λέγουσιν — — εἰς αὐτὸν ἦλθε τὸ πνεῦμα, ὅπερ ἐστὶν ὁ Χριστός, καὶ ἐνεδύσατο αὐτὸν τὸν Ἰησοῦν καλούμενον.* Es entspricht der betreffende Zusatz daher ganz der judenchristlichen Tendenz des ebionitischen Evangeliums.

8. Aber auch der Cod. Cantabr. ist, wie er uns vorliegt, durch judenchristliche Hände fortgepflanzt worden. (Vgl. oben S. 190.) Nach dem von Holtzmann aufgestellten, oben S. 16 unter 5 aufgeführten, Kriterium für die Echtheit einer Lesart in dem Falle, dass die bezügliche Lesart in keinem guten Einvernehmen mit der Parteistellung des Autors steht, ist der judenchristliche Cod. D ein vorzüglicher Zeuge für antijudaistische, gesetzesfreie Überlieferungsstücke, wie die Perikope von der Ehebrecherin (S. 32. 33. 36—38) oder das Logion von dem Manne, der den Sabbath brach (Log. 27. S. 108. 188—192). Aber in demselben Masse muss der Zeugnisswerth dieses judenchristlichen Codex sinken, als seine Lesarten der judenchristlichen Anschauung zu gute kommen. Überdem ist es nicht ein vollständiger Originaltext wie in den aussercanonischen Textbestandtheilen (vgl. oben S. 31 ff.), sondern eine Lesart, die einen anderen Text verdrängt.

9. Es ist somit sehr unwahrscheinlich, dass das judenchristliche Evangelium der Ebioniten und der judenchristliche Cod. Cantabr. in diesem Falle ihre Lesart aus dem Urevangelium geschöpft haben;

Digitized by Google

es ist vielmehr anzunehmen, dass der Psalmentext Ps. 2, 7 schon längst sowohl bei den Juden messianisch gedeutet als bei den Christen christologisch angewendet, aus judenchristlicher Tendenz frühzeitig als Glosse dem Taufberichte beigefügt und später an Stelle der originalen Worte eingerückt worden ist, um die judenchristliche Anschauung zu verbreiten, wonach die Gottessohnschaft Jesu erst mit seiner Taufe ihren Anfang genommen habe, welche Anschauung aus der an Gen. 22, 2: אֶת־בִּנְךָ אֶת־יְחִידְךָ אֲשֶׁר־אָהַבְתָּ = LXX: *τὸν υἱόν σου τὸν ἀγαπητόν, ὃν ἠγάπησας* und Jes. 42, 1: בְּחִירִי רָצְתָה נַפְשִׁי LXX: *ὁ ἐκλεκτός μου, προσεδέξατο αὐτὸν ἡ ψυχή μου* in freier Weise sich anschliessenden Fassung der Himmelsstimme nach dem Urevangelium nicht abgeleitet werden konnte.

Ein sehr gewichtiges Zeugniss für diese Auffassung besitzen wir noch in der syrischen Taufliturgie des Severus, welche mir erst neuerdings zur Einsicht erschlossen worden. In ihrem zweifellos sehr archaistischen Berichte über die Jordantaufe findet sich nicht eine Spur des aus Ps. 2, 7 entnommenen Textes, sondern in constanter Übereinstimmung der Wortlaut: Hic est Filius meus dilectus [1]) Damit harmoniert auch die Ascensio Jesaiae sowohl nach der Laurence-Dillmannschen Übersetzung, als nach der Pariser Handschrift, welche v. Gebhardt in der Zeitschrift f. wissensch. Theologie 1878 veröffentlicht hat, und noch mehr nach einem von Epiphanius aufbewahrten Fragmente. In der lateinischen Übersetzung von Laurence-Dillmann ist die Bezeichnung: Dilectus stehender Name für Christus. Vgl. IV, 3: Apostoli Dilecti —. III, 18: resurrectionem Dilecti —, IV, 18: vox Dilecti —, IV, 21: descensum quoque Dilecti in infernos —, III, 18: Dilectus ille sedens super humeros Seraphim —, IV, 18: Et ibi omnes nominabunt primum Patrem et Dilectum ejus, Christum, et Spiritum Sanctum, omnes una voce. In dem v. Gebhardtschen Codex finden sich folgende Parallelen. I, 2: *τὴν κατάβασιν καὶ ἐξέλευσιν τοῦ ἀγαπητοῦ* —, II, 7: *τὰ μυστήρια τοῦ θεοῦ καὶ τὸν κύριον τῆς δόξης καὶ τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν ἀγαπητόν* —, I, 13: *κύριος ὁ θεὸς καὶ ὁ ἀγαπητὸς αὐτοῦ* —, I, 8: *ζῇ κύριος ὁ θεός μου καὶ ὁ υἱὸς αὐτοῦ ὁ ἀγαπητὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ λαλοῦν ἐν ἐμοί* —, II, 4: *τήν τε πατρικὴν δόξαν καὶ τοῦ ἀγαπητοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος* —, III, 13: *ζῇ γὰρ κύριος ὁ θεός μου καὶ ὁ ἀγαπητὸς αὐτοῦ υἱὸς καὶ τὸ πνεῦμα αὐτοῦ*

1) Vgl. den Excurs über die severianische Taufliturgie zwischen Apokryphon 5 und 6. S. 361 ff.

Digitized by Google

τὸ λαλοῦν ἐν ἐμοί. Endlich ist zu vergleichen Epiph. Haer. LXVII. 3. p. 711 D. 712 A: *βούλεται δὲ τὴν τελείαν αὐτοῦ σύστασιν ποιεῖσθαι ἀπὸ τοῦ ἀναβατικοῦ Ἡσαΐου, δῆθεν ὡς ἐν τῷ ἀναβατικῷ λεγομένῳ ἔλεγεν ἐκεῖσε ὅτι ἔδειξέ μοι ὁ ἄγγελος περιπατῶν ἔμπροσθέν μου, καὶ ἔδειξέ μοι, καὶ εἶπε, τίς ἐστιν ὁ ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ; καὶ εἶπα, σὺ οἶδας, κύριε; λέγει, οὗτός ἐστιν ὁ ἀγαπητός· καὶ τίς ἐστιν ὁ ἄλλος ὁ ὅμοιος αὐτῷ ἐξ ἀριστερῶν ἐλθών; καὶ εἶπα, σὺ γινώσκεις, τουτέστι τὸ ἅγιον πνεῦμα τὸ λαλοῦν ἐν σοὶ καὶ ἐν τοῖς προφήταις. καὶ ἦν, φησίν, ὅμοιον τῷ ἀγαπητῷ.* Dieser sicher sehr alte Text, welcher sich in den uns erhaltenen Handschriften bedeutend abgeändert wiederfindet bei Dillmann IX, 32—25, wo gerade das *οὗτός ἐστιν ὁ ἀγαπητός* fehlt) zeigt, wie selbstverständlich die Fassung der Himmelsstimme nach dem von B. Weiss als dem urevangelischen Quellentext erkannten) Wortlaute Mt. 3, 17 gewesen ist und welche allgemeine Geltung sie besessen hat.

In noch viel freierer Weise als das ebionitische hat das nazaräische Hebräerevangelium mit dem Taufberichte geschaltet. Hier ist sowohl in der Schilderung des eigentlichen Vorgangs (descendit fons omnis spiritus sancti et requievit super eum) als in dem Inhalt der himmlischen Stimme von dem Quellenberichte des Urevangeliums fast Nichts mehr übrig geblieben. Wie die sprachliche Form dieser Stimme von dem keuschen und einfachen (synoptischen) Stile des Urevangeliums weit abweicht und durch rhetorische Emphase den secundären Charakter offenbart, so steht auch der Inhalt dieser Worte völlig isoliert innerhalb der patristischen Literatur[1]. Insofern aber

1) Die von **Usener** (p. 60) angeführte angebliche Parallele Barn. I, 3. p. 2, 8: *τῆς πηγῆς κυρίου πνεῦμα* zerfliesst in Nichts vor der richtigen Lesart, wie sie von **Gebhardt** und **Harnack** bieten: *ὅτι ἀληθῶς βλέπω ἐν ὑμῖν ἐκκεχυμένον ἀπὸ τοῦ πλουσίου τῆς ἀγάπης κυρίου πνεῦμα ἐφ' ὑμᾶς.* Vgl. dazu Röm. 5, 5: *ὅτι ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν διὰ πνεύματος ἁγίου.* Viel besser könnten folgende Parallelen der **severianischen Taufliturgie** herbeigezogen werden. p. 25: **Fons vitae apertus est** (vgl. Sach. 13, 1. Vulg.: **fons patens**) baptismus, et Pater, et Filius, et Spiritus sanctus in sancta gratia sua —, p. 79: (Spiritum) illum divinorum pignorum **fontem** —, p. 10. 11: Tu autem in veritate es Christus ille Dei, qui in baptismo suo sanctificavit nobis baptismum. **Mater natorum spiritalium**, ad te accedo, miserere mei, satia me. Diese Parallelen können wenigstens Brücken schlagen, wenn auch das gnostische Theologumenon von dem Geist als der **Mutter Jesu** gänzlich fern bleibt.

Digitized by Google

nach dem Inhalt dieser Worte die Himmelsstimme als eine Stimme des heiligen Geistes (nicht des Vaters) und der Messias als Sohn des heiligen Geistes (fili mi) erscheint, bietet ein anderes Fragment des nazaräischen Evangeliums, in welchem der Messias den Geist ἡ μήτηρ μου nennt, Apokryphon 14, eine Parallele, welche aber von der patristisch-kirchlichen Literatur weit ab in die abenteuerlichen Gebiete der gnostischen Speculation hineinführt. Und zwar ist es gerade die judenchristliche Gnosis, zu welcher das nazaräische Evangelium wie hier, so auch in dem Apokryphon 14 die Brücken schlägt [1].

Apokryphon 5.

(Mt. 3, 17.)

[Fabricius I, p. 347b. II. p. 800. Hilgenfeld p. 33. 36. Nicholson p. 40. 41. Usener p. 62 ff.]

a. Epiph. Haer. XXX, 13. p. 138 B.
καὶ εὐθὺς περιέλαμψε τὸν τόπον φῶς μέγα. ὃ ἰδών, φησίν, ὁ Ἰωάννης λέγει αὐτῷ· σὺ τίς εἶ, κύριε; καὶ πάλιν φωνὴ ἐξ οὐρανοῦ πρὸς αὐτόν· οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐφ' ὃν εὐδόκησα.

b. Just. Tryph. c. 88. p. 315 D.
καὶ τότε ἐλθόντος τοῦ Ἰησοῦ ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην ποταμόν, ἔνθα Ἰωάννης ἐβάπτιζε, κατελθόντος τοῦ Ἰησοῦ ἐπὶ τὸ ὕδωρ, καὶ πῦρ ἀνήφθη ἐν τῷ Ἰορδάνῃ, καὶ ἀναδύντος αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ὕδατος, ὡς περιστερὰν τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐπιπτῆναι ἐπ' αὐτὸν ἔγραψαν οἱ ἀπόστολοι αὐτοῦ τούτου τοῦ Χριστοῦ ἡμῶν.

c. Cod. Vercellensis (Tischendorf N. T. Ed. VIII. cr. maj. p. 11).
et cum baptizaretur, lumen ingens circumfulsit de aqua, ita, ut timerent omnes qui advenerant.

d. Cod. Sangermanensis (g [1]) (Tischendorf l. l.).
et cum baptizaretur Jesus, lumen magnum fulgebat de aqua, ita, ut timerent omnes, qui congregati erant.

e. Ephraem Syr. Ev. concord. expositio ed. Mösinger p. 43.
Quumque ex lumine super aquas exorto ex voce de coelo delapsa cognovisset etc.

1) Vgl. auch S. 330.

Digitized by Google

f. Ephraem Syr. Hymn. I in Epiph. v. 18. (Nach Usener p. 62).
Es trat Johannes heran und betete den Sohn an, dessen Gestalt ein ungewohnter Lichtglanz umstrahlte.

g. Ephraem Syr. Hymn. XIV, v. 48. (Nach Usener p. 62).
Da er die Taufe empfangen, stieg er alsbald empor und sein Licht erglänzte über die Welt.

h. Severi Alexandrini de ritibus baptismi liber ed. G. Fabricius Boderianus. Antwerpen 1572. p. 88. (Nach Usener p. 62).
Der ist getauft worden und ist aufgestiegen aus der Mitte der Wasser, und aufgegangen ist sein Licht über die Erde[1]).

i. Pseudo-Cyprian. Tractat. de non iterando baptismate (= de rebaptismate) c. 17. Opp. ed. Rigalt. p. 142.
Item ut baptizaretur ignem super aquam esse visum, quod in evangelio nullo scriptum.

k. Oracula Sibyll. VII, 81—83. (Galland. T. I. p. 387.)
ὅς σε λόγον γέννησε πατήρ, πνεῦμ' ὄρνιν ἀφῆκε,
ὀξὺν ἀπαγγελτῆρα λόγων, λόγον ὕδασιν ἁγνοῖς,
ῥαίνων σὸν βάπτισμα, δι' οὗ πυρὸς ἐξεφαάνθης.

Entsprechend der Darstellung des ebionitischen Evangeliums erfolgte nach der zweiten Himmelsstimme eine wunderbare Feuer- und Lichterscheinung. Durch diese überwältigt fragt der Täufer: Herr, wer bist du? Und nun geschah die dritte Stimme nach dem Wortlaut des canonischen Matthäus, hierauf das anbetende Niederfallen des Täufers vor Jesu und sein Verlangen, von Jesu getauft zu werden. In dieser complicierten Anordnung der Thatsachen steht das ebionitische Evangelium völlig isoliert. Nicht aber steht es isoliert in dem Berichte über die Feuer- und Lichterscheinung an sich. Zunächst scheint die Nachricht darüber auch in der nazaräischen Recension des Hebräerevangeliums enthalten gewesen zu sein. Man kann dies auf indirektem Wege schliessen. Der Auctor de rebaptismate nämlich berichtet aus der Praedicatio Pauli sive doctrina Petri et Pauli im unmittelbaren Anschluss an die unter Apokryphon 2b aus derselben Quelle mitgetheilte Nachricht auch die Feuererscheinung. Wie nun in Apokryphon 2a und 2b das nazaräische Evangelium und

1) Den lateinischen Text habe ich in dem Excurs über die syrische Taufliturgie des Severus (S. 363) nachgetragen.

Digitized by Google

die Praedicatio Petri et Pauli zusammentreffen, so jedenfalls auch hier. (Vgl. Item ut baptizaretur, ignem etc.) Aber die Verwandtschaft des Hebräerevangeliums greift bezüglich der wunderbaren Lichterscheinung bei Christi Taufe nicht blos in die apokryphische Literatur (wie die sibyllinischen Orakel), sondern auch in die beste patristische Tradition hinüber und ist namentlich durch Justin und Ephraem Syr. vertreten. Letzteres ist um so wichtiger, als die syrische Kirche die judenchristliche Fassung der Himmelsstimme: *ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε* nicht kennt. Andererseits auch zwei altlateinische Codices, darunter der Cod. Sangermanensis (g^1), welcher die judenchristliche Fassung der Himmelsstimme: ego hodie genui te — ebenfalls nicht bietet, vertreten die Nachricht in Betreff der Feuererscheinung, welche mithin durch lateinische, griechische und syrische Tradition getragen wird. Obwohl die Zahl der Zeugen in diesem Falle geringer ist und obwohl der judenchristliche Codex D unter den Zeugen hier fehlt, so ist doch die Verbreitung der die Feuer- und Lichterscheinung betreffenden Nachricht eine weitere.

Aber auch bei näherer Untersuchung des Inhaltes erscheint es der Erwägung werth, ob nicht hinter dieser Tradition ein echter Kern verborgen ist. Man erinnere sich an die enge Verwandtschaft zwischen den synoptischen — sicherlich in beiden Fällen auf das Urevangelium sich stützenden — Berichten über die Taufe und die Verklärung Jesu, wonach in beiden Fällen visionäre Vermittelung der realen Vorgänge deutlich zu erkennen ist. Man denke an die Ausdrücke des Verklärungsberichtes: *ἔλαμψεν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ — ὡς τὸ φῶς* (Mt. 17, 2), *νεφέλη φωτεινή* (Mt. 17, 5) und an die ähnlich lautende Himmelsstimme. Und man wird namentlich in der syrischen Darstellung des Vorgangs bei der Taufe Christi, wonach das Licht von dem Herrn selbst ausstrahlt, in dem Augenblick, als er aus dem Wasser stieg, eine überraschende Analogie zu dem Verklärungsberichte wieder erkennen. Es ist sein Licht, das aufging über die Erde. Unter dieser Voraussetzung wird dann das sonst unvermittelte: ignem super aquam esse visum — lumen ingens circumfulsit de aqua — verständlicher. Ganz ähnlich sind ja auch die visionären Vorgänge bei Pauli Bekehrung geschildert: *αὐτὸν περιήστραψεν φῶς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* Act. 9, 3, und: *οὐρανόθεν ὑπὲρ τὴν λαμπρότητα τοῦ ἡλίου περιλάμψαν με φῶς* Act. 26, 13. Es kommt weiter auch nach der Fassung der Nachricht bei Justin: *πῦρ ἀνήφθη* eine urevangelische Sprachparallele: *πῦρ ἦλθον βαλεῖν ἐπὶ τὴν γῆν· καὶ τί θέλω, εἰ ἤδη*

Digitized by Google

ἀνήφθη (Lc. 12, 49) in Betracht. Das Legendenhafte in den apokryphischen Darstellungen liegt also in der Loslösung des Vorgangs von der Person Jesu und in der grobsinnlichen Veräusserlichung des Ereignisses.

Bei Agathangelus und den Akten Gregors von Armenien kann man die weitere Entwickelung der Legende beobachten. Bei der Taufe der zugleich mit ihrem Könige Tiridatios und der Königin Ripsime bekehrten Armenier erschien auf den aufstauenden Wassern des Euphrat eine Feuersäule, welche in ein Kreuzeszeichen auslief und bis an den Abend des Tauftages vor allem Volke sichtbar blieb. Vgl. Agathangelus c. 158. ed. de Lagarde p. 75: *καὶ ἐβάπτισε πάντας ὁμοῦ ἐν ὀνόματι πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος. καταβάντων δὲ τῶν ἀνθρώπων καὶ τοῦ βασιλέως ἐν τοῖς ὕδασι τοῦ Εὐφράτου ποταμοῦ φοβερὸν καὶ παράδοξον ἐπιφάνη σημεῖον παρὰ τοῦ θεοῦ· τὰ γὰρ ὕδατα ἐπὶ τόπῳ σταθέντα ἀνεκρούσθησαν, καὶ φῶς σφοδρότατον φανὲν καθ' ὁμοίωμα στύλου φωτοειδοῦς ἔστη ἐπὶ τῶν ὑδάτων τοῦ ποταμοῦ, ἔνθα ἐβαπτίζοντο, καὶ τὸ δεσποτικὸν σημεῖον*[1]) *ἐπάνω τοῦ στύλου. ἐπὶ τοσοῦτον δὲ ὑπερέλαμψεν, ὥστε καὶ τὰς ἀκτῖνας τοῦ ἡλίου κατακαλύπτειν καὶ μειῶσαι, καὶ τὸ καταβληθὲν κατηχούμενον ἔλαιον ὑπὸ τοῦ ἁγίου Γρηγορίου ἐν τῷ ποταμῷ περιτρέχειν πανταχοῦ εἰς τοὺς βαπτιζομένους, πάντες δὲ θαυμάζοντες ὕψωσαν ὕμνους εἰς δόξαν θεοῦ. καὶ περὶ τὴν ἑσπέραν τὸ σημεῖον ἀφανὲς ἐγένετο.* Etwas kürzere Relation in den Akten Gregors von Armenien, ebenda bei de Lagarde p. 115, 39 ff.

Usener erinnert seinerseits an den Auctor de rebaptismate c. 16, welcher von den Gnostikern berichtet: et temptant nonnulli illorum tractare, se solos integrum atque perfectum, non sicuti nos mutilatum et decurtatum baptisma tradere, quod taliter dicuntur adsignare, ut, quam mox in aquam descenderunt, statim super aquam ignis appareat. Diesen Gnostikern erschien also eine Proselytentaufe unvollständig, wenn nicht, wie bei Jesu Taufe, dabei eine Feuererscheinung stattfand. So schwärmerisch diese Anwendung der Taufe Jesu erscheint, so bestimmt wird doch dabei die Lichterscheinung als ein Theil des ursprünglichen Taufberichtes vorausgesetzt.

1) Anstatt *τὸ δεσποτικὸν σημεῖον* heisst es in den Akten Gregors von Armenien: *συνέτελλε δὲ αὐτῷ ἐπὶ τῆς κεφαλῆς καὶ σταυρός.* Wie alt die Bezeichnung *σημεῖον* (= *σταυρός*) ist, zeigt Clem. Al. Strom. VII, 12, 79. p. 880: *ἐὰν μὴ τὸ σημεῖον βαστάσητε.* Ähnlich schon Paulus unter derselben Bezugnahme auf das Logion Lc. 14, 23: *ἐγὼ γὰρ τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι βαστάζω.* Gal. 6, 17.

Digitized by Google

Es wäre also wohl möglich, dass das Hebräerevangelium in diesem Falle einen vollständigeren Text aus dem Urevangelium erhalten hätte.

Excurs
über die syrische Taufliturgie des Severus.

1. **Einleitendes.** Sowohl Dodd (in der auf S. 311. Anm. 1 bezeichneten Schrift: Sayings ascribed to our Lord by the fathers p. 14) als Usener (in seinen „Religionsgeschichtlichen Untersuchungen" I, 62, vgl. die Literatur an der Spitze von Apokryphon 4) erwähnen die syrische Taufliturgie des Severus. Jeder von beiden giebt aber nur je ein einziges Citat daraus. Die Einsichtnahme nun der in Rede stehenden Schrift hat mich überzeugt, dass dieselbe eine eingehende Besprechung verdient und dass sie für die Geschichte der Jordantaufe von der allerhöchsten Bedeutung ist. In dem einleitenden Vorwort, geschrieben am 17. Januar 1572 zu Paris, erwähnt der Herausgeber, dass ihm von dem Verleger, dem Inhaber einer königlichen Buchdruckerei zu Antwerpen, Namens Christophorus Plantinus, eine sehr alte Handschrift eines syrischen N. T. übergeben worden sei, und dass er bei der Untersuchung dieses Manuscriptes auf den letzten Seiten die ebenfalls in syrischer Sprache geschriebene Taufliturgie des Severus entdeckt habe, so dass ihm, dem gut katholischen Schriftsteller, die Veröffentlichung dieser Liturgie zur Unterstützung der durch den Protestantismus angefochtenen katholischen Tradition zweckmässig erschienen sei. Und so ist denn gedachte Schrift mit dem originalen syrischen Texte, einer seitlich beigefügten lateinischen Version und einer unter dem Texte abgedruckten neuhebräischen Übersetzung unter folgendem Titel erschienen:

D. Severi Alexandrini quondam Patriarchae
de ritibus baptismi,
et sacrae synaxis apud Syros Christianos receptis, liber;
Nunc primum in lucem editus:
Guidone Fabricio Boderiano
Exscriptore et Interprete.
Antverpiae, Ex officina Christophori Plantini, Regii Prototypographi. M. D. LXXII.

Digitized by Google

Das Vorwort umfasst S. 1—8, die Taufliturgie selbst S. 9 sqq.: es folgen dann unpaginiert auf vier Blättern Syriacae linguae prima elementa, und endlich in einem Anhang S. 1—23 syrische, ebenfalls mit doppelter Übersetzung versehene, Gebete, darunter die Salutatio angelica, der Hymnus Mariae Virginis, die Salutatio und Precatio ad Virginem Mariam, eine Oratio pro defunctis, das Hohepriesterliche Gebet (Joh. 17), das Apostelgebet (Act. 4, 24—30), Tischgebete u. s. w., darunter auch gleich am Anfang unter dem Titel: precatio quotidiana das Herrengebet mit der oben (S. 337 f.) besprochenen Variante: Da nobis panem indigentiae nostrae.

Die Taufliturgie selbst beginnt mit einem Officium und einer Precatio, worauf nachstehende Rubriken folgen: Ordo (p. 16—26), Susceptio hostiae (p. 26. 27), Schriftverlesungen: Ps. 114, 5—7 (p. 27), Act. 8, 26—39 (p. 28—31), Hebr. 10, 15—23 (p. 31—33), weitere Gebete und agendarische Vorschriften, liturgische Formulare u. dgl. Die eigentliche Taufformel findet sich p. 87, der Übergang zur ersten Abendmahlsfeier der Neugetauften p. 97 (et elevant baptizatos ad altare, eisque dant mysteria [Eucharistiam] et sertis coronat eos [Sacerdos] vgl. *Διδ.* IX, 5: *μηδεὶς δὲ φαγέτω μηδὲ πιέτω ἀπὸ τῆς εὐχαριστίας ὑμῶν ἀλλ' οἱ βαπτισθέντες εἰς ὄνομα Κυρίου*). Unter den Schriftverlesungen fehlt auffälliger Weise Mt. 28, 18—20, Mc. 16, 15. 16, und an Stelle dieser Schriftlektionen steht (p. 24. 25) eine aussercanonische Relation über Jesu Taufe im Jordan, eine Relation, deren archaistische Elemente in den Gebeten und Formularen auf mannigfachste Weise wiederkehren. Da nun in den altkirchlichen Liturgien bekanntlich viele echte Stoffe bester Tradition aufbewahrt liegen, so lohnt es sich, diese aussercanonische Relation über die Jordantaufe genauer zu untersuchen und zu diesem Zwecke vorerst den Context der Hauptrelation im Zusammenhang darzubieten.

2. Der Bericht über die Jordantaufe[1]).

(p. 23) Johannes miscuit aquas (p. 24) baptismatis, et Christus sanctificavit eas, atque descendit ut in eis baptizaretur. Altitudo et profunditas impertitae sunt ei gloriam.

1) In den Excerpten aus der severianischen Liturgie ist die Interpunktion und Orthographie des Originals beibehalten.

Digitized by Google

Quo tempore ascendit ab aquis, sol inclinavit radios suos, et stellae adoraverunt eum ipsum, qui flumina fontesque omnes sanctificavit. Absque igne et absque lignis calefactae erant aquae, quando venit filius Dei ut baptizaretur in medio Jordanis. Accessit Johannes tanquam sacerdos benedictus, et imposuit dexteram suam capiti Domini sui. Et Spiritus sanctitatis in similitudinem columbae volans descendit, mansitque super caput filii (p. 25) et super aquas incubavit. Gloria Patri et Filio, et Spiritui sanctitatis. Dixit Dominus noster Johanni: Accede, baptiza me. At ille dixit ei: Fieri non potest ut rapinam assumam.

Tum dicebat ei (Dominus noster) Dexteram tuam tantum impone capiti meo, et ego baptizor. Et vox e sublimi audita est, et Spiritus qui incubabat, et Pater qui clamabat e sublimi Hic est Filius meus dilectus.

3. **Analytische Feststellung der einzelnen Textbestandtheile.** In den kirchlichen Liturgien setzen sich im Lauf der Jahrhunderte an die ältesten Grundlagen nach und nach erbauliche Erweiterungen an, deren Scheidung und Unterscheidung von den älteren Texten in der Regel ohne Schwierigkeit zu vollziehen ist. In diesem Falle kommt noch der Umstand zu Hilfe, dass durch die ganze severianische Taufliturgie hindurch die verschiedenen Textbestandtheile der Hauptrelation wiederkehren. Hiernach ergiebt sich folgende Analyse.

a. Jesu Ankunft am Jordan.

p. 72. Johannes stabat supra aquas, et Christus venit ad baptismum ut baptizaretur in medio Jordanis.

p. 24. atque descendit ut in eis (sc. aquis) baptizaretur.

b. Die Feuer- und Lichterscheinung.

p. 24. calefactae erant aquae, quando venit filius Dei ut baptizaretur in medio Jordanis.

p. 88. ascendit mediis ex aquis, et exortum est lumen ejus super terram.

c. Die Sendung des Geistes.

p. 24. 25. Et Spiritus sanctitatis in similitudinem columbae volans descendit, mansitque super caput filii et super aquas incubavit.

Digitized by Google

p. 26. Et Spiritus sanctitatis qui in speciem columbae volans descendit.
p. 71. vidit caelos apertos, et Spiritum sanctitatis descendentem in specie columbae, et super caput ejus manentem.
p. 88. descendit in specie columbae super caput ejus.
p. 83. sanctum illum Spiritum tuum misisti in specie columbae.
p. 71. et Spiritus sanctitatis super filium descendebat.
p. 25. et Spiritus qui incubabat.
p. 12. et Spiritus sanctitatis qui incubavit.

d. Das Gespräch zwischen Jesus und Johannes.

p. 25. Dixit Dominus noster Johanni: Accede, baptiza me. At ille dixit ei: Fieri non potest ut rapinam assumam. Tum dicebat ei (Dominus noster) Dexteram tuam tantum impone capiti meo, et ego baptizor.
p. 11. Deus, qui dixisti ipsi Johanni: Manum tuam tantum impone capiti meo: et ego in meipso baptizor apud te.
p. 36. per impositionem manus Johannis.

e. Die Taufe selbst.

p. 10. O Deus qui medio in Jordane ut homo baptizatus es a Johanne.
p. 10. qui tanquam indigens a Johanne baptizatus es in fluvio Jordane.
p. 10. Domine mi Deus, qui baptizatus es ut homo.
p. 24. Accessit Johannes tanquam sacerdos benedictus, et imposuit dexteram suam capiti Domini sui.
p. 71. Johannes manum suam imponebat.
p. 26. et Filius qui inclinavit caput suum, et in eo baptizatus est.

f. Die Himmelsstimme.

p. 25. et pater qui clamabat e sublimi: Hic est Filius meus dilectus.
p. 25. 26. Pater, qui clamavit, Hic est Filius meus dilectus.
p. 71. et Pater qui clamabat ab excelso, Hic est filius meus dilectus.
[p. 71. Vidit Johannes Filium, et clamavit, ac dixit: Hic est Agnus Dei, in quo sibi complacuit Pater.]

Digitized by Google

4. **Kritische Würdigung dieser Textbestandtheile.** Die Schilderung der Ankunft Jesu am Jordan trifft wesentlich mit den canonischen Texten zusammen. Vgl. Mt. 3, 13: *τότε παραγίνεται ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην πρὸς τὸν Ἰωάννην τοῦ βαπτισθῆναι ὑπ' αὐτοῦ.* Dass ferner hinter dem aussercanonischen Berichte über die Licht- und Feuererscheinung höchst wahrscheinlich ein echter Kern urevangelischer Tradition verborgen ist, hat bereits die Erläuterung zu Apokryphon 5 gezeigt. In der severianischen Taufliturgie tritt sowohl die veräusserlichte Darstellung dieses Vorgangs (p. 24. absque igne et absque lignis calefactae erant aquae) als auch die geistigere Auffassung desselben hervor, wonach das Licht von dem verklärten Jesus ausstrahlt (p. 88: et exortum est lumen ejus super terram). In dem Berichte über die Sendung des Geistes zeigen sich synoptische, johanneische und aussercanonische Züge. Synoptische Parallelen erkennt man p. 71: vidit caelos apertos et Spiritum sanctitatis descendentem in specie columbae = Mc. 1, 10: *εἶδεν σχιζομένους*[1]) *τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸ πνεῦμα ὡς περιστερὰν καταβαῖνον*, wobei zu bemerken, dass die Variante: *ὡς* = *ἐν εἴδει*[2]) = in specie = in similitudinem ohne Zweifel auf das hebräische Grundwort בִּדְמוּת zurückgeht, welches mit *ὡς* in freierem Griechisch, mit *ἐν εἴδει* = in specie = in similitudinem ohne Auflösung des Hebraismus wiedergegeben ist. Johanneisch ist das mansitque und manentem. Vgl. Joh. 1, 32: *τεθέαμαι τὸ πνεῦμα καταβαῖνον ὡς περιστερὰν ἐξ οὐρανοῦ, καὶ ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν.* In dem dreimal wiederkehrenden Zusatz: et super aquas incubavit (p. 25), Spiritus qui incubabat (p. 25), Spiritus sanctitatis qui incubavit (p. 12) ist jedenfalls eine Reminiscenz aus Gen. 1, 2: וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל־פְּנֵי הַמָּיִם — zu erkennen. Aussercanonisch

1) Codex D: *ἠνεῳγμένους*, Itala, Vulg.: apertos vel aperiri.

2) Die Variante *ἐν εἴδει* ist in den patristischen Evangelientexten (Const., Epiph., Just. etc.) die vorherrschende. Lucas fand in seinen Quellenschriften beide Versionen: *ὡς* oder *ὡσεί* und *ἐν εἴδει*, er nahm beide Lesarten auf (vgl. zwei ähnliche Fälle oben S. 69), indem er dem *εἴδει* noch das nicht quellenmässige *σωματικῷ* beifügte. — Übrigens ist es mir sehr wahrscheinlich, dass im hebräischen Urtext eine Verwechselung der Consonanten כ und ב (ähnlich wie in dem כְּאֶחָד und בְּאֶחָד bei Logion 39 S. 228) stattgefunden hat und das *ὡς*, *ὡσεί* die Übersetzung von כִּדְמוּת ist, während *ἐν εἴδει* vielmehr בִּדְמוּת voraussetzt.

Digitized by Google

aber ist der Zusatz super caput in den Worten: mansitque super caput filii und: super caput ejus manentem, sowie: descendit — super caput ejus. Dass auch dieser Zusatz der von Severus gebrauchten Quelle angehörte, ist nach dem Holtzmannschen Kriterium 6 (vgl. oben S. 16) zweifellos. Aber auch der zweimalige Zusatz: volans zu descendit ist quellenmässig nachzuweisen. Vgl. Justin, Tryph. c. 88. p. 315 D: *ὡς περιστερὰν τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐπιπτῆναι ἐπ' αὐτὸν ἔγραψαν οἱ ἀπόστολοι αὐτοῦ* —, p. 316 C: *τὸ πνεῦμα οὖν τὸ ἅγιον καὶ διὰ τοὺς ἀνθρώπους, ὡς προέφην, ἐν εἴδει περιστερᾶς ἐπέπτη αὐτῷ.* Dass aber gleichwohl die Quellen des Severus noch über Justin zurückgehen, zeigt der in dem Gespräch zwischen Johannes und Jesus hervortretende, durchaus archaistische Ausdruck: Fieri non potest, ut rapinam assumam, welcher durch keine patristische Parallele, dafür aber bereits durch Paulus als quellenmässig beglaubigt ist. (Vgl. das nachstehend zu 5 Gesagte.) Der Quelle des Severus angehörig ist auch die immer wiederkehrende Bezeichnung des eigentlichen Taufvorgangs durch die impositio manuum, obwohl durch keine Parallelen beglaubigt. Zu dem Ausdruck: inclinavit caput suum kann man das synoptische: *ποῦ τὴν κεφαλὴν κλίνῃ* (Lc. 9, 58 = Mt. 8, 20) vergleichen. Die Himmelsstimme endlich lässt nicht eine Ahnung von dem aus Ps. 2, 7 entnommenen Texte des Hebräerevangeliums aufkommen; dreimal wiederholt sich constant derselbe Wortlaut: Hic est Filius meus dilectus. Der Zusatz: in quo sibi complacuit pater, welcher der Himmelsstimme bei Severus fehlt, erscheint dafür p. 71 im Munde des Täufers. Vom Hebräerevangelium unterscheidet sich die severianische Liturgie auch durch die einfachere Anordnung des Stoffes, wobei es nur nicht ganz klar wird, ob der eigentliche Taufvorgang selbst der Sendung des Geistes voranging oder nachfolgte. Aber soviel ist unzweifelhaft, dass die Lichterscheinung des verklärten Christus, und somit auch wahrscheinlich die Herabkunft des Geistes, dem Gespräch Jesu mit dem Täufer vorausging. Unter dem mächtigen Eindruck der himmlischen Erscheinung betrachtete es der Täufer als einen Raub, den er an Jesu begehen würde, wenn er ihn wie die sündigen Menschen taufen sollte. Diese Darstellung deckt sich zunächst mit dem johanneischen: *κἀγὼ οὐκ ᾔδειν αὐτόν, ἀλλ' ὁ πέμψας με βαπτίζειν ἐν ὕδατι, ἐκεῖνός μοι εἶπεν· ἐφ'*

Digitized by Google

ὃν ἂν ἴδῃς τὸ πνεῦμα καταβαῖνον καὶ μένον ἐπ' αὐτόν. οὗτός ἐστιν κτλ. Joh. 1, 33. Diese Darstellung, wonach die Verklärung Christi der Rede des Täufers voranging, wird aber auch, wie sogleich gezeigt werden soll, bestätigt durch die paulinische Auffassung Phil. 2, 5 f. Endlich ist es auch der synoptische Bericht über die Verklärung Jesu, mit welchem die severianische Taufliturgie die Vorgänge am Jordan in überraschenden Parallelen erscheinen lässt, namentlich auch in der Reihenfolge der Ereignisse, sofern Mt. 17, 2 par. die eigentliche Verklärung selbst an der Spitze steht, dann v. 3. 4 die visionären Gespräche folgen, und die Himmelsstimme v. 5 den Abschluss bildet.

5. **Die Verwandtschaft der severianischen Taufliturgie mit Phil. 2, 6. 7.** Schon längst war ich der Meinung, dass Paulus Phil. 2, 6—11 eine Zusammenfassung des Lebens Jesu von der Jordantaufe bis zur *ἀνάληψις* biete nach dem von ihm benützten Urevangelium, an dessen Spitze der Bericht über das Auftreten des Täufers und die Taufe Jesu zu finden gewesen ist. An der Hand der severianischen Taufliturgie ist es möglich, diese Vermuthung zur Gewissheit zu erheben nicht bloss durch das charakteristische Zusammentreffen so singulärer Ausdrücke wie der severianischen rapina und des paulinischen *ἁρπαγμός*, sondern auch durch eine Reihe anderer Züge, aus denen mit Bestimmtheit hervorgeht, dass der severianischen Liturgie die Beziehung von Phil. 2, 6. 7 zur Jordantaufe nicht unbekannt gewesen ist. Es wird zunächst aus der eben auch durch die severianische Liturgie beglaubigten Lichterscheinung klar, dass die mit der Jordantaufe verbunden gewesenen visionären Vorgänge (die sich übrigens in der ebenfalls dem Urevangelium angehörigen Versuchungsgeschichte noch fortsetzten) Jesum in einer verklärten Gestalt erscheinen liessen. Vgl. den Verklärungsbericht Mt. 17, 2: *μετεμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν* (von Paulus benützt 2. Cor. 3, 18: *μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν*), vgl. ferner was von der verklärten Gestalt des Auferstandenen gesagt ist Mc. 16, 12: *ἐφανερώθη ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ*. Besonders beweisend ist die Parallele bei Hermas Mand. XII, 4, 1. p. 126, 16: *ἡ μορφὴ γὰρ αὐτοῦ ἠλλοιώθη*. Dass nämlich der Bericht des Urevangeliums über die Verklärung Jesu und über die dabei geschehenen visionären Vorgänge (vgl. *τὸ ὅραμα* Mt. 17. 9) sowohl

Digitized by Google

in der Johannes-Apokalypse (Apoc. 1, 13. 14) als in der Hermas-Apokalypse (vgl. Sim. VIII, 2, 3. p. 176, 15: *ἱματισμόν* = Lc. 9, 29: *ὁ ἱματισμὸς αὐτοῦ*, ferner Herm.: *λευκὸν ὡσεὶ χιόνα* = Apoc. 1, 14: *λευκὸν ὡς χιών* = Mt. 17, 2 D, Ital., Syr. Cur., al.: *λευκὰ ὡς χιών* = Mc. 9, 3 ADNXΓΠ. Ital., Syr., al.: *λευκὰ λίαν ὡς χιών*, sodann Herm. Mand. XII, 4, 1. p. 126, 16: *ἠλλοιώθη*. Vis. V, 4. p. 68, 4: *ἠλλοιώθη* = Lc. 9, 29 D, Sah., Copt.: *ἠλλοιώθη* = Mt. 17, 2; Mc. 9, 2: *μετεμορφώθη* = Lc. 9, 29: *ἐγένετο ἕτερον* vgl. das Verzeichniss der Übersetzungsvarianten S. 62. No. 43) die Farben für die jenen Apokalypsen zu Grunde liegenden visionären Darstellungen geliefert hat, ergiebt sich aus der genauen Vergleichung der Texte und Handschriften unzweifelhaft. Wenn nun neben *τὸ εἶδος* in Lc. 9, 29 die Variante *ἡ ἰδέα* im Cod. Cantabr., sowie bei Herm. Vis. V, 4 p. 68, 4: *ἠλλοιώθη ἡ ἰδέα αὐτοῦ* — und in Übereinstimmung damit bei Orig. in Joann. XXX, 17. Opp. II. 466: *καὶ ἐγένετο ἐν τῷ προσεύχεσθαι αὐτὸν ἡ ἰδέα τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἑτέρα, καὶ ἠλλοιώθη ὁ ἱματισμὸς αὐτοῦ*, daneben aber auch bei Herm. Mand. XII, 4. 1. p. 126, 16 die weitere Variante: *μορφή* erscheint, und wenn auch die lateinischen Codices: effigies (Cod. Vercell.), figura (Palat., Vindob.), species (Cod. Veron.. Colb., Sangerm. und die übrigen Itala-Codices wie auch die Vulgata) in ähnlicher Weise variieren, so weisen diese sämmtlichen Varianten auf ein gemeinsames hebräisches Quellenwort (etwa תֹּאַר) zurück und es wird von da aus wahrscheinlich, dass dieses Quellenwort auch in dem Berichte des Urevangeliums über Jesu Verklärung am Jordan vorhanden gewesen und von Paulus mit der Übersetzungsvariante: *μορφή* adoptiert, ja zum Stichwort in Phil. 2, 6. 7 (vgl. v. 6ª: *μορφὴ θεοῦ*, v. 7: *μορφὴ δούλου* erhoben worden ist. In Übereinstimmung mit der Himmelsstimme: Hic est Filius meus dilectus — bezeichnet Paulus also den Zustand Jesu bei der Verklärung am Jordan mit den Worten Phil. 2, 6ª: *ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων* und Phil. 2, 6ᵇ als ein *εἶναι ἴσα θεῷ*. Vgl. in der severianischen Liturgie p. 10: O Deus qui in medio Jordane baptizatus es — Domine mi Deus qui ut homo baptizatus es. Und sicherlich hat der Täufer bei dieser Verklärung Jesu Eindrücke einer überwältigenden Majestät empfangen. Das zeigen seine Worte, womit er die Taufe Jesu von sich zu weisen sucht: Fieri non potest

Digitized by Google

ut rapinam assumam — Worte, welche bei aller Tiefsinnigkeit doch nicht unverständlich sind. „Es ist mir unmöglich, einen solchen Raub an dir zu begehen“ —, damit will Johannes sagen: Ich würde dir deine Ehre, deine Stellung rauben, wenn ich dich wie die anderen Menschen unter das *βάπτισμα τῆς μετανοίας* beugen wollte. Dem gegenüber nun, dass Johannes die Taufe für einen Raub hielt, der an Jesu begangen werden würde, sagt Paulus, dass Jesus selbst es nicht für einen Raub hielt (*οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο*)[1]), erstens weil gerade bei der Taufe das *εἶναι ἴσα θεῷ* offenbar wurde, und zweitens weil Jesus trotzdem entschlossen war, nicht in der *μορφῇ θεοῦ*, sondern in der *μορφῇ δούλου* sein Werk zu vollbringen. Und diese Absicht der freiwilligen Verzichtleistung auf die *μορφῇ θεοῦ*, diese freiwillige Selbstentäusserung, dieses Herabsteigen auf die Stufe anderer Menschen (*ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων*), wollte Jesus urbildlich am Anfang seines Wirkens darstellen durch die Theilnahme an der johanneischen Busstaufe. Es ist also derselbe Grundgedanke, der auch noch in den visionären Vorgängen bei der Versuchung forttönte, der auch später bei der Verklärung wiederkehrte (vgl. Lc. 9, 31: *ἔλεγον τὴν ἔξοδον αὐτοῦ, ἣν ἤμελλεν πληροῦν ἐν Ἱερουσαλήμ*). Dass diese Auffassung von Phil. 2, 6. 7 als einer mit der Taufe Christi begonnenen *κένωσις* der severianischen Taufliturgie nicht fremd war, zeigen folgende weitere Parallelen. Zu dem *ἑαυτὸν ἐκένωσεν* Phil. 2, 7^a vgl. p. 12, 13: tanquam vacuus (= *κενός*) baptizatus est — p. 13: contemplemur inanitionem (= *κένωσιν*) tuam. Zu *μορφὴν δούλου λαβών* Phil. 2, 7^b vgl. p. 13: in manibus servi sui. Zu *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος* Phil. 2, 7^c vgl. p. 10: O Deus qui medio in Jordane ut homo baptizatus es a Johanne —, p. 10: Domine mi Deus, qui baptizatus es ut homo —, p. 36: qui a Johanne tanquam filius hominis baptizatus es, wobei die (oben S. 266. 267 bemerkte) Identität zwischen dem paulinischen *ἄνθρωπος* und dem synoptischen *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* deutlich hervortritt. Zu *ἐταπείνωσεν ἑαυτόν* endlich vgl. p. 13: consideremus humilitatem tuam. Es wird damit klar, dass in der

1) Aus dieser Stellung des *ἁρπαγμός* nach der *μορφῇ θεοῦ* wird es zugleich evident, dass in dem von Paulus benützten Quellenberichte die Verklärung Christi bei der Taufe dem Gespräche mit dem Täufer vorausging.

syrischen Taufliturgie des Severus nicht nur echte Elemente des schon von Paulus benützten urevangelischen Quellentextes erhalten sind, sondern dass auch die ursprüngliche Beziehung von Phil. 2, 6. 7 auf die Jordantaufe in jener syrischen Tradition, aus welcher die severianische Taufliturgie stammt, fortgepflanzt worden war. Wie konnte es auch anders sein! Solange das Wort des Täufers von der rapina noch nicht vergessen war, so lange musste auch das originale Verständniss für den paulinischen *ἁρπαγμός* wach bleiben und damit die authentische Interpretation von Phil. 2, 6 ff. fortwirken. Abgesehen von der syrischen Kirche scheint im Übrigen zugleich mit dem Entschwinden des Quellentextes die ursprüngliche Exegese von Phil. 2, 6 ff. der Kirche frühzeitig verloren gegangen zu sein. An Stelle der in Phil. 2, 5 ff. gegebenen farbenfrischen Auffassung des historischen Christus und seines ersten Auftretens bei der Jordantaufe konnte eine krankhafte Kenotik auf einer ungrammatischen Unterschiebung des *λόγος ἄσαρκος* als Subjektes von Phil. 2, 5 ff. sich etablieren und so eine dogmatisierende Exegese immer weiter von dem ursprünglichen Sinne sich entfernen. Dem gegenüber wird es auch in diesem Falle wieder offenbar, wie die Quellen-Nachweise sichere Wegweiser für die Exegese der canonischen Schriften werden, und wie gerade die paulinischen Schriften auf einer älteren Quelle allenthalben fussen und durch die Wiederauffindung der Quellentexte Licht erhalten gerade für die dunkelsten Stellen.

6. **Schlussfolgerungen.** Hat sich aus dem Bisherigen ergeben, dass, wie oft im Urevangelium ein vollständigerer Context vorhanden gewesen ist, als die in den synoptischen Evangelien vorliegenden Bearbeitungen und Excerpte des Urevangeliums erkennen lassen, so kann man speciell für den Bericht über die Jordantaufe folgende literarische Entwickelung constituieren. Paulus kannte den vollständigen Context, und die originale Darstellung der Jordantaufe und der dabei geschehenen Verklärung Jesu nach dem Berichte des Urevangeliums war für die paulinische Christologie in Phil. 2, 5 ff. grundlegend geworden. Marcus dagegen hat den Bericht des Urevangeliums gekürzt und namentlich diejenigen Züge beseitigt, welche zugleich mit der Lichterscheinung eine Verklärung Christi (in der *μορφὴ θεοῦ*) erkennen liessen. Damit musste aber auch das Gespräch zwischen dem Täufer und Jesu fallen, weil dasselbe

Digitized by Google

nur auf Grund der vorausgegangenen Verklärung verständlich war. Die gekürzte Darstellung des Marcus wurde für die beiden andern Synoptiker massgebend. Nur der erste Evangelist wollte wenigstens das Gespräch zwischen Johannes und Jesus restituieren. Indem er aber die gekürzte Marcus-Darstellung zu Grunde legte, kam dieses Gespräch an den Anfang des Taufberichtes zu stehen und musste daher völlig unmotiviert erscheinen. Dabei wurde auch der tiefsinnige Wortlaut der Täufer-Rede von dem ἁρπαγμός durch eine verständlichere Ausdrucksweise, wie sie Mt. 3, 14. 15 zu lesen ist, ersetzt, wodurch der Sinn jener Rede, wenigstens in abgeschwächter Gestalt, wiedergegeben ward [1]). In dem johanneischen Evangelium dagegen ist der ursprüngliche Sachverhalt und ein über die gekürzte synoptische Darstellung hinausgehender Text vorausgesetzt. Das Hebräerevangelium compilierte die synoptischen Darstellungen mit echten Zügen aus dem Urevangelium sowie mit der später aus Ps. 2, 7 eingedrungenen Glosse und erzielte dadurch einen complicierten Verlauf des Taufvorgangs mit einer dreimaligen Himmelsstimme, wogegen die severianische Taufliturgie die einfache, aber in ihren einzelnen Theilen noch vollständige, Berichterstattung über die Jordantaufe aus der liturgisch-agendarischen Einhüllung herauszuschälen gestattet, ohne dass es freilich möglich ist, allenthalben den originalen Wortlaut des Urevangeliums mit Sicherheit wiederherzustellen. Denn es kann nicht etwa die Meinung sein, dass der der severianischen Taufliturgie zunächst zu Grunde liegende Quellentext ohne Weiteres den Text des Urevangeliums darstelle. Es können hier Ablagerungen aus verschiedenen Jahrhunderten stattgefunden haben. Dass aber der Grundstock des severianischen Berichtes über die Jordantaufe, und darin namentlich das Wort des Täufers von der rapina, dem Urevangelium entstamme, wird neben anderen Indicien in erster Linie durch das Zusammentreffen mit Phil. 2, 6. 7 festgestellt. Dabei schliesst die Tendenzlosigkeit der severianischen Taufliturgie wie überhaupt der

1) Ein ähnlicher Fall liegt bei Dodd vor, welcher in seinem englischen Texte das Täuferwort von der rapina verallgemeinernd übersetzt: „I cannot undertake so great a thing" und nur in einer Fussnote den Originaltext erkennbar werden lässt: Literally, „I cannot take the robbery".

Digitized by Google

sittliche Ernst, welcher gerade die liturgischen Traditionen der altkatholischen Kirche durchdringt, auf der einen Seite, und auf der anderen Seite die unerfindbare Originalität dieses Täuferwortes von der rapina jeden Gedanken an die Möglichkeit einer Fälschung in diesem Falle von vorn herein aus. Die Gewissheit, dass ein Fälscher, wenn er hätte Phil. 2, 6. 7 copieren wollen, niemals darauf verfallen sein würde, gerade dem Täufer ein so dunkles und so tiefsinniges Wort in den Mund zu legen, schliesst vielmehr die andere Gewissheit in sich, dass wir hier einen der werthvollsten Reste des Urevangeliums vor uns haben.

7. **Die Persönlichkeit des Severus.** In Betreff der Persönlichkeit des Severus steht zunächst in negativer Hinsicht fest, dass es einen alexandrinischen Patriarchen Namens Severus nicht gegeben hat (vgl. Renaudot, Liturg. II, 330: qui nullus unquam fuit), dass mithin die Angabe des Fabricius Boderianus auf dem Titel der severianischen Liturgie: D. Severi Alexandrini quondam Patriarchae — auf einem Irrthum beruht. Dagegen existierte ein Patriarch Severus von Antiochien im Anfang des sechsten Jahrhunderts, bezüglich dessen in dem von William Smith und Henry Wace herausgegebenen Dictionary of Christian Biography. Vol. IV. Lond. 1887, p. 640, in dem (von Edmund Venables verfassten) Artikel: Severus, patriarch of Antioch, A. D. 512—519 folgendes zu finden ist: Cave attributes to Severus a treatise on the Ritual of Baptism, and the Lord's Supper as observed in the Syrian churches, translated into Latin from the Syriac by Guido Fabricius Boderianus (Antwerp., 1572) and erroneously assigned by him, contrary to the evidence of the Codex itself (Fabr. Bibl. Gr. vol. X. p. 368, 9) to Severus patriarch of Alexandria. Es ist jedenfalls derselbe Severus Antiochenus, von welchem Zahn in den Patr. apostol. II. p. 352—356 eine ganze Anzahl Fragmente mittheilt. Die namentlich in der zweiten Hälfte der severianischen Liturgie hervortretenden liturgischen Zusätze aus späterer Zeit würden sehr wohl in das Zeitalter jenes Severus Antiochenus hineinpassen. Jedenfalls ist diese syrische Liturgie des Severus der höchsten Beachtung und einer weiteren Untersuchung werth.

Digitized by Google

Apokryphon 6.

(Mt. 5, 17; 9, 13.)

[Hilgenfeld p. 33. 37. Nicholson p. 77].

Epiph. Haer. XXX, 16. p. 140 B.

ὡς τὸ παρ' αὐτοῖς (sc. τοῖς Ἐβιωναίοις) εὐαγγέλιον καλούμενον περιέχει, ὅτι ἦλθεν καταλῦσαι τὰς θυσίας, καὶ ἐὰν μὴ παύσησθε τοῦ θύειν, οὐ παύσεται ἀφ' ὑμῶν ἡ ὀργή.

Wie das Logion Mt. 5, 17 im Ägypterevangelium gemissbraucht ist zur Einkleidung enkratitischer Irrlehre (*ἦλθον καταλῦσαι τὰ ἔργα τῆς θηλείας* vgl. Apokryphon 16), wie bei Isidor dieses Logion in sein Gegentheil verkehrt worden ist (*τί δοκεῖτε, ὅτι ἦλθον πληρῶσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφήτας; οὐκ ἦλθον πληρῶσαι ἀλλὰ καταλῦσαι* Isid. I, 371), so ist auch in dem ebionitischen Hebräerevangelium das *καταλῦσαι* aus jenem Logion benützt, um den vegetarianischen Gegensatz gegen die blutigen Opfer des Judenthums zum stärksten Ausdruck zu bringen. Denn um diesen gerade im Evangelium der Ebioniten wahrnehmbaren vegetarianischen Standpunkt (vgl. Apokryphon 1. 33) handelt es sich hier. Nach dieser Anschauung ruht der Zorn Gottes auf Israel um des Schlachtens der Opferthiere willen, und wenn dieses Schlachten nicht aufhört (*ἐὰν μὴ παύσησθε τοῦ θύειν*), so nimmt auch der Zorn Gottes über Israel kein Ende (*οὐ παύσεται ἀφ' ὑμῶν ἡ ὀργή*). Unter den canonischen Evangelien ist es am meisten das erste, welches dieser Anschauung entgegenkommt. Denn es ist keineswegs so, dass Mt. 5, 23. 24 der volle Opferdienst vorausgesetzt werde, wie Hilgenfeld meint, es handelt sich dort nicht um die *θυσία*, das blutige Opfer, sondern um das *δῶρον*, die unblutige Gabe. Und in einer nur dem ersten canonischen Evangelium angehörigen Einschaltung Mt. 9, 13: *πορευθέντες δὲ μάθετε, τί ἐστιν· ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν*, welche Worte sich weder in der Markus- noch in der Lucasparallele finden, ist mit dem Prophetenworte Hos. 6, 6 der Gegensatz gerade gegen die blutigen Opfer zum Ausdruck gebracht. Unter den ausser-canonischen Schriften sind es die Clementinischen Recognitionen, welche vollständig den essenisch-vegetarianischen Standpunkt des ebionitischen Hebräerevangeliums theilen. Vgl. Recogn. I, 39: Ut autem tempus adesse coepit, quo id, quod deesse Moysis institutis diximus impleretur, et propheta, quem praecinuerat, appareret, qui

Digitized by Google

eos primo per misericordiam dei moneret cessare a sacrificiis (παύεσθαι τοῦ θύειν), et ne forte putarent cessantibus hostiis remissionem sibi non fieri peccatorum, baptisma eis per aquam statuit. Ferner Recogn. Cl. I, 64: Nos enim, inquam, pro certo comperimus, quod super sacrificiis, quae offertis, multo magis exasperatur deus, sacrificiorum tempore duntaxat expleto. Et quia vos non vultis agnoscere, emensum esse jam tempus hostias offerendi, ob hoc destruetur et templum, et abominatio desolationis statuetur in loco sancto [1]).

Dass der Herr das fragliche Apokryphon des Hebräerevangeliums nicht hinterlassen hat, beweist allein schon seine Theilnahme am jüdischen Passah in den letzten Tagen seines Erdenlebens. Vgl. Lc. 22, 7: ἦλθεν δὲ ἡ ἡμέρα τῶν ἀζύμων, ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα. Lc. 22, 15: ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν. Es hätte gänzlich seiner Art widersprochen, durch ein gesetzliches Drohwort eine alttestamentliche Einrichtung zu zerstören und die Gewissen dadurch zu verwirren. In welcher Weise er für die, welche noch unter dem Gesetze waren, den gesetzlichen Standpunkt fortdauern, für die aber, welche dazu reif waren, die neue Freiheit anbrechen liess, zeigt am besten das Logion 27 in § 9. 10. Erst bei der Einsetzung des Abendmahls abrogierte er dann thatsächlich den alttestamentlichen Opferdienst für seine Jünger, obwohl er mit ihnen am Genuss des geschlachteten Passahlammes theilgenommen hatte. In jedem Falle haben wir es also mit einer tendenziösen Fälschung im Sinne eines essenischen Judenchristenthums zu thun, wenn hier dem Herrn eine feierliche Proclamation gegen den alttestamentlichen Opferdienst in den Mund gelegt wird, ähnlich der Fälschung in demselben Hebräerevangelium der Ebioniten, wonach der Herr die Theilnahme an der letzten Mahlzeit des Passahlammes abgelehnt haben sollte.

---

1) Dass die Recognitionen, wie sie uns jetzt vorliegen, einer bedeutend späteren Stufe der Entwickelung angehören als die Homilien, erweist ihr Verhalten zu den Evangelientexten. Während die Homilien einen Reichthum von vorcanonischen Evangelientexten bester Qualität darbieten, sind die meisten Evangeliencitate der Recognitionen den canonischen Texten conform gemacht, — ein sicheres Indicium einer späteren Zeit. Mit dieser späteren Entwickelungsstufe der pseudo-clementinischen Literatur nun berührt sich das Hebräerevangelium, nicht aber mit der viel älteren Evangelienquelle der Homilien!

Digitized by Google

Apokryphon 7.
(Mt. 5, 22.)

[Grabe I. p. 30. Hilgenfeld p. 16. 23. Nicholson p. 44. Handmann p. 99.]

Hieron. in Ezech. XVIII, 7. Opp. ed. Martianay T. III. p. 821.
in evangelio, quod juxta Hebraeos Nazaraei legere consueverunt, inter maxima ponitur crimina, qui fratris sui spiritum contristaverit.

Ein Seitenstück zu dem Betrüben des heiligen Geistes (nolite contristare spiritum sanctum) und doch auf einem ganz anderen Gebiete liegend, ist die Sünde dessen, qui fratris sui spiritum contristaverit. Schon diese wie die sachlich noch näher liegenden Parallelen Mt. 5, 22; 18, 6; 25, 45, sowie ferner auch das Logion 65 in § 11 (Nachtrag 32) machen es wahrscheinlich, dass hier eine echte Erinnerung an ein Herrenwort zu Grunde liegt, wenngleich vielleicht, wie der Ausdruck: inter maxima ponitur crimina zeigt, ein solches Wort nach Art der apokryphischen Schriften in einseitiger Weise auf die Spitze getrieben worden sein mag.

Apokryphon 8.
(Mt. 5, 24.)

[Grabe I, p. 30. 31. Hofmann p. 327. Hilgenfeld p. 16. 23. Nicholson p. 44. Handmann p. 99.]

Hieron. ad Ephes. V, 3. 4. Opp. ed. Martianay T. IV[a]. p. 380.
in Hebraico quoque evangelio legimus Dominum ad discipulos loquentem: Et nunquam, inquit, laeti sitis, nisi quum fratrem vestrum videritis in caritate.

Obwohl in anscheinend wörtlicher Citation vorliegend, macht dieses Logion mehr noch als das vorhergehende den Eindruck des Apokryphischen mit einem starken Ansatz zur Gesetzlichkeit. Es berührt sich am meisten mit einem apokryphischen Wort, welches in den *παραδόσεις Ματθίου* zu lesen war: *ἐὰν ἐκλεκτοῦ γείτων ἁμαρτήσῃ, ἥμαρτεν ὁ ἐκλεκτός.* Vgl. Apokryphon 61.

Digitized by Google

Apokryphon 9.
(Mt. 5, 28.)

[Fabricius III. p. 521. Anger p. 36. Westcott p. 459].

Athenagoras. Legatio 33.

ἡμῖν λέγοντος τοῦ λόγου· ἐάν τις διὰ τοῦτο ἐκ δευτέρου καταφιλήσῃ, ὅτι ἤρεσεν αὐτῷ· καὶ ἐπιφέροντος· οὕτως οὖν ἀκριβώσασθαι τὸ φίλημα, μᾶλλον δὲ τὸ προσκύνημα δεῖ, ὡς, εἴ που μικρὸν τῇ διανοίᾳ παραθολωθείη, ἔξω ἡμᾶς τῆς αἰωνίου τιθέντος ζωῆς.

Wenngleich durch einen so alten Zeugen wie den Apologeten Athenagoras aufbewahrt, kann doch das von ihm citierte Logion weder in sprachlicher Hinsicht noch in sachlicher Beziehung als ein echtes Herrenwort recognosciert werden. Allerdings ist das Logion, was die sprachliche Seite des Citats anlangt, nicht in direkter Rede, auch nicht in vollständigem Zusammenhang wiedergegeben. Wohl gehört *ἀρέσκειν* dem Sprachgebrauche des Mc. und Mt., *ἀκριβοῦν* dem Mt. an, aber doch nur in Partien, die nicht aus dem Urevangelium stammen; dagegen fehlt *προσκύνημα* und *παραθολοῦν* dem neutestamentlichen Sprachgebrauche gänzlich. Aber noch viel unwahrscheinlicher lässt der Inhalt dieses Logion einen Zusammenhang mit dem Urevangelium erscheinen. Nicht ein einziges Beispiel so kleinlicher, fast talmudischer, Vorschriften weisen die echten Herrenreden auf, welches diesem Verbote eines zweiten Kusses, wenn der erste Kuss wohl gethan hat, gleich käme. Die Entstehung dieses Verbotes weist vielmehr deutlich in die nachapostolische Zeit, wo die Sitte des heiligen Bruderkusses[1]) (*φίλημα ἅγιον* Röm. 16, 16; 1. Cor. 16, 20; 2. Cor. 13, 12; 1. Thess. 5, 26; *φίλημα ἀγάπης* 1. Petr. 5, 14) bereits in Gefahr war, dem Missbrauch anheimzufallen. Paulus würde niemals so unbefangen den heiligen Kuss empfohlen haben, wenn er eine ähnlich lautende Warnung vor dem zweiten Kuss als Herrenwort gekannt hätte. Auch sonst bietet die altchristliche Literatur keine Parallelen zu dem Logion des Athenagoras. Auch Anger (Synopsis p. 271) hält dasselbe nicht für ein Herrenwort, sondern für eine alte Auslegung

1) Wenn Dodd übersetzt: If any one on this account should kiss a woman because it pleased him — so ist a woman eine Eintragung in den Text.

Digitized by Google

von Mt. 5, 29, welche als Glosse in den von Athenagoras gebrauchten Evangeliencodex eingedrungen sei.

Apokryphon 10.

(Mt. 10, 16. 28.)

Clem. Rom. II, 5, 2—4. p. 116, 15.

λέγει γὰρ ὁ κύριος· ἔσεσθε ὡς ἀρνία ἐν μέσῳ λύκων. ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Πέτρος αὐτῷ λέγει· ἐὰν οὖν διασπαράξωσιν οἱ λύκοι τὰ ἀρνία; εἶπεν ὁ Ἰησοῦς τῷ Πέτρῳ· μὴ φοβείσθωσαν τὰ ἀρνία τοὺς λύκους μετὰ τὸ ἀποθανεῖν αὐτά· καὶ ὑμεῖς μὴ φοβεῖσθε τοὺς ἀποκτέννοντας ὑμᾶς καὶ μηδὲν ὑμῖν δυναμένους ποιεῖν, ἀλλὰ φοβεῖσθε τὸν μετὰ τὸ ἀποθανεῖν ὑμᾶς ἔχοντα ἐξουσίαν ψυχῆς καὶ σώματος τοῦ βαλεῖν εἰς γέενναν πυρός.

Die Evangeliencitate des zweiten Clemensbriefes, soweit man sie an den canonischen Parallelen in exakter Weise controlieren kann, zeigen auch da, wo sie von den canonischen Texten abweichen, solche Varianten, welche meistentheils als Übersetzungsvarianten auf den hebräischen Quellentext zurückweisen und nicht selten durch patristische Parallelcitate gedeckt werden. Aber auch da, wo die Evangeliencitate dieser Homilie über die canonischen Parallelen hinausgehen, fehlt durchweg die haeretisch-enkratitische Tendenz des Ägypterevangeliums, welches man seit Grabe bis Hilgenfeld als die Evangelienquelle des zweiten Clemensbriefes hat erkennen wollen. Gleichwohl trägt die aussercanonische Einschaltung in obigem Citate bei aller Tendenzlosigkeit einen secundären Charakter. Weder das erste noch das dritte Evangelium des Canons zeigt eine Spur dieser Einschaltung; in beiden canonischen Evangelien sind die Logia Mt. 10, 16 = Lc. 10, 3 und Mt. 10, 28 = Lc. 12, 4. 5 durch ganz andere Stoffe von einander getrennt. Auch ist die im Citate des zweiten Clemensbriefes eingeschaltete Zwischenrede fast allzu harmlos. Endlich finden sich auch in den aussercanonischen Parallelen zu Lc. 12, 4. 5 = Mt. 10, 28 wenig Spuren der oben ersichtlichen Einschaltung. Lediglich Prochorus in den Acta Joannis (bei Zahn p. 83) lässt einen verwandten Zusammenhang erkennen: ἐνετείλατο λέγων· ἰδοὺ ἀποστέλλω σε ὡς πρόβατον ἐν μέσῳ λύκων καὶ μὴ φοβηθῇς αὐτούς. Doch könnte man auch bei Justin einen Anklang finden

Digitized by Google

Apol. I, 58. p. 92 B: *ὡς ὑπὸ λύκου ἄρνες συνηρπασμένοι*, welche Stelle einerseits durch den Singular *λύκος* an die verwandte johanneische Stelle Joh. 10, 12: *ὁ λύκος ἁρπάζει αὐτὰ* (sc. *τὰ πρόβατα*) *καὶ σκορπίζει* —, andererseits durch die charakteristische, nur noch Lc. 10, 3 (*ἀποστέλλω ὑμᾶς ὡς ἄρνας ἐν μέσῳ λύκων*) vorkommende Bezeichnung *ἄρνες* an dieses synoptische Logion erinnert, welches im zweiten Clemensbriefe mit der Variante: *ἔσεσθε ὡς ἀρνία ἐν μέσῳ λύκων* und Mt. 10, 16 mit dem Texte: *ἀποστέλλω ὑμᾶς ὡς πρόβατα ἐν μέσῳ λύκων* — uns entgegentritt. Es würden dann nicht nur *πρόβατα* = *ἀρνία* = *ἄρνες*, sondern auch *διασπαράττειν* = *ἁρπάζειν* = *συναρπάζειν* als gleichwerthige Übersetzungsvarianten zu betrachten sein. Eine ähnliche Vermischung eines mit dem Citate des zweiten Clemensbriefes verwandten Textes und der johanneischen Parallele finden wir noch bei Agathangelus c. 63 (ed. de Lagarde p. 33, 44): *καὶ μὴ διασπαράξῃ τὰ ἀρνία τῶν σῶν προβάτων ὁ λύκος ὁ διαφθορεύς, καὶ μὴ διασκορπίσῃ ὁ ἐχθρὸς τῆς ζωῆς ἡμῶν τὰ ἀποστολικὰ πρόβατα τῆς σῆς ἀγέλης.*

Apokryphon 11.
(Mt. 11, 29.)

[Grabe I, p. 26. Fabricius I. 361. Hofmann p. 326. Anger p. XXXII. Westcott p. 454. Nicholson p. 77. Handmann p. 94—96.]

Clem. Al. Strom. II, 9, 45. p. 453.

ἢ κἂν τῷ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίῳ· ὁ θαυμάσας βασιλεύσει, γέγραπται, καὶ ὁ βασιλεύσας ἀναπαήσεται.

Es ist dies das älteste Citat des Hebräerevangeliums, welches existiert, und zugleich das einzige, welches bei Clemens Al. nachgewiesen werden kann. Über die eigenthümliche Verknüpfung desselben mit einem Satze Platos: *οὐκ ἄλλην ἀρχὴν φιλοσοφίας εἶναι ἢ τὸ θαυμάζειν* — und dem apokryphischen Ausspruch des Apostels Matthias vgl. Apokryphon 65. Selbst Handmann hält dieses Logion nicht für einen Herrenspruch. Haben doch auch Hilgenfeld und Nicholson nur in dem *ἀναπαήσεται* eine Verwandtschaft mit den Herrenreden, nämlich mit Mt. 11, 29, finden können. Aber Sinn und Zusammenhang ist doch gerade der entgegengesetzte. Dort, Mt. 11, 29, die demüthige Jesusnachfolge, hier eine chiliastische Herrschaftshoffnung, aber nicht zu erreichen auf dem Wege der Selbstverleugnung,

Digitized by Google

sondern des in diesem Zusammenhange ganz unverständlichen *θαυμάζειν*, dessen absoluter Gebrauch, wie er hier vorliegt, von allen Anschauungen des echten Urchristenthums vollständig abweicht. Die einzigen Anklänge im zweiten Clemensbriefe (Clem. Rom. II, 2, 5. 6. p. 114, 7: *δεῖ τοὺς ἀπολλυμένους σώζειν· ἐκεῖνο γάρ ἐστιν μέγα καὶ θαυμαστόν, οὐ τὰ ἑστῶτα στηρίζειν, ἀλλὰ τὰ πίπτοντα* —, Clem. Rom. V, 5, 5 p. 118, 8: *ἡ δὲ ἐπαγγελία τοῦ Χριστοῦ μεγάλη καὶ θαυμαστή ἐστιν, καὶ ἀνάπαυσις τῆς μελλούσης βασιλείας καὶ ζωῆς αἰωνίου*) lösen sich bei näherer Betrachtung in die wiederkehrende Verbindung der Adjektive *μέγας* und *θαυμαστός* auf. Doch bleibt es immerhin beachtenswerth, dass an letzter Stelle *θαυμαστός* — *ἀνάπαυσις* — *βασιλεία*, mithin drei sprachliche Elemente jenes Clemens-Citates, wiederkehren.

Apokryphon 12.

(Mt. 12, 9 = Lc. 6, 6 = Mc. 3, 1.)

[Grabe I. p. 30. Hilgenfeld p. 15. 22. Nicholson p. 46. Handmann p. 86.]

Hieron. ad Mtth. XII, 17. Opp. ed. Martianay T. IVa. p. 47.

In evangelio, quo utuntur Nazareni et Ebionitae, quod nuper in Graecum de Hebraeo sermone transtulimus, et quod vocatur a plerisque Matthaei authenticum, homo iste, qui aridam habet manum, caementarius scribitur, istiusmodi vocibus auxilium precans: Caementarius eram manibus victum quaeritans. Precor te, Jesu, ut mihi restituas sanitatem, ne turpiter mendicem cibos.

Hier liegt in apokryphischer Ausschmückung die Erzählung zu Grunde, in deren Context der Cod. Cantabr. das sicherlich aus dem Urevangelium stammende und in so vorzüglicher Weise den Context ergänzende Logion 27 dargeboten hat. In dem S. 191. 192 mitgetheilten Fragmente des Cod. Cantabr. sowie in den drei parallelen canonisch-synoptischen Texten nun findet sich nicht eine Lücke, nicht eine einzige Stelle, wo diese im Hebräerevangelium enthaltene Rede des Menschen mit der verdorrten Hand hätte eingefügt sein können. Und vollends Inhalt und Form dieser Rede selbst weichen weit ab von der einfachen, knappen, alles Überflüssige meidenden Darstellung des synoptischen, bezw. urevangelischen Typus, ganz abgesehen von

Digitized by Google

der Unwahrscheinlichkeit, dass ein Handwerker, wenn er auch schon längere Zeit arbeitsunfähig gewesen ist, von sich sagen sollte: Caementarius eram. Die ganze Darstellung lässt es für den, dessen kritisches Urtheil an der Forschung nach dem Urevangelium sich geschärft hat, unerträglich erscheinen, dass diese geschwätzige Rede des Caementarius ein Bestandtheil des Urtextes gewesen sein sollte. Vielmehr handelte es sich dem Compilator sichtlich darum, dass die im Urevangelium zweifellos vorhanden gewesene scharfe Opposition Jesu gegen den jüdischen Sabbathismus, wie sie schon in den synoptischen Parallelen Lc. 6, 6—11 = Mc. 3, 1—6 = Mt. 12, 9—14 ausgeprägt ist, aber nach dem vorcanonischen Text des Cod. Cantabr. (Logion 27) noch viel schärfer hervortritt, durch diese Einschaltung des judenchristlichen Evangeliums abgeschwächt und die von Jesu am Sabbath vorgenommene Heilung des Kranken für judenchristliche Leser motiviert und entschuldigt werden sollte.

Apokryphon 13.
(Mt. 14, 28—31.)

Aphraates. Hom. I. (Aphrahats des syrischen Weisen Homilien übersetzt von Bert. Texte und Untersuchungen III. 3. 4. S. 15.)

Und da seine Jünger den Herrn baten, erbaten sie nichts anders, als dass sie zu ihm sprachen: Mehre uns den Glauben. Er hatte zu ihnen gesprochen: Wenn ihr Glauben habt, so wird auch ein Berg vor euch weichen. Und er spricht zu ihnen: Zweifelt nicht, auf dass ihr nicht versinket in die Welt, wie Simon, da er zweifelte und anfing zu sinken im Meere.

Der durchaus secundäre Zusatz: wie Simon, da er anfing zu sinken im Meere —, lässt es auch wahrscheinlich werden, dass die vorhergegangenen Worte: auf dass ihr nicht versinket in der Welt — ebenfalls der Perikope Mt. 14, 28—31 nachgebildet, mithin nicht original sind, zumal da diese Perikope von dem versinkenden Petrus weder durch das petrinische Marcusevangelium Mc. 6, 45—51 noch durch die johanneische Parallele Joh. 6, 17—21 gedeckt wird. Als zweifellos echt bleibt im obigen Logion mithin nur der Anfang:

Digitized by Google

Zweifelt nicht! Diese Worte sind aber auch schon in den canonischen Evangelien vorhanden: μὴ διακριθῆτε Mt. 21, 21. Am meisten klingt noch an den Aphraates-Text Jac. 1, 6: ὁ γὰρ διακρινόμενος ἔοικεν κλύδωνι θαλάσσης — an.

Apokryphon 14.

(Mt. 17, 1.)

[Grabe I. p. 27. 327. Fabricius I, 364. Lardner II, 2. p. 303. Hofmann p. 326. Hilgenfeld p. 15. 23. Nicholson p. 74—76. Handmann p. 70—74].

a. Orig. in Joann. Tom. II, 6. Opp. IV, 63 sq.
ἐὰν δὲ προσίεταί τις τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον, ἔνθα αὐτὸς ὁ σωτήρ φησιν· ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν μου καὶ ἀνήνεγκέ με εἰς τὸ ὄρος τὸ μέγα Ταβώρ.

b. Orig. Hom. in Jerem. XV, 4. Opp. III, 224.
εἰ δέ τις προσδέχεται τό· ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου τὸ ἅγιον πνεῦμα καὶ ἀνήνεγκέ με εἰς τὸ ὄρος τὸ μέγα Ταβὼρ καὶ τὰ ἑξῆς.

c. Hieron. in Mich. VII, 6. Opp. ed. Martianay T. III. p. 1550.
qui ..... crediderit evangelio, quod secundum Hebraeos editum nuper transtulimus, in quo ex persona salvatoris dicitur: Modo tulit me mater mea spiritus sanctus in uno capillorum meorum.

d. Hieron. in Jes. XL, 12. Opp. ed. Martianay T. III. p. 304.
in evangelio, quod juxta Hebraeos scriptum Nazaraei lectitant, dominus loquitur: Modo me tulit mater mea spiritus sanctus.

e. Hieron. in Ezech. XVI. 13. Opp. ed. Martianay T. III. p. 792.
in evangelio Hebraeorum, quod lectitant Nazaraei, salvator inducitur loquens: Modo me arripuit mater mea, spiritus sanctus.

Hier erkennen wir deutlich, dass das (nazaräische) Hebräerevangelium dem Origenes schon längst in griechischer Sprache vor-

Digitized by Google

lag, bevor fast zwei Jahrhunderte später Hieronymus dasselbe aus dem Aramäischen ins Lateinische übersetzte. Und so kurz die citierten Fragmente sind, so exakt ist ihre sprachliche Übereinstimmung. Vgl.

Modo me arripuit mater mea spiritus sanctus.
Modo me tulit mater mea spiritus sanctus.
Modo tulit me mater mea spiritus sanctus in uno capillorum meorum.
ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν μου.
ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου τὸ ἅγιον πνεῦμα καὶ ἀνήνεγκέ με.

Die Vorliebe des nazaräischen Hebräerevangeliums für das Grotesk-Wunderbare (vgl. das superliminare infinitae (!) magnitudinis in Variante 10) hat ihr Pendant in dem Evangelium infantiae und ähnlichen Erzeugnissen der apokryphischen Literatur. Zu dem Fortgetragenwerden in uno capillorum = *ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν* — findet sich weder im alttestamentlichen noch vollends im neutestamentlichen Canon eine Parallele. Denn die alttestamentlichen Stellen, welche man herbeigezogen hat, nämlich Ezech. 8, 3: *ἀνέλαβέ με τῆς κορυφῆς μου, καὶ ἀνέλαβέ με πνεῦμα ἀναμέσον τῆς γῆς καὶ ἀναμέσον τοῦ οὐρανοῦ* — und Bel. c. Drac. v. 36 bleiben immer noch hinter der *μιᾷ τῶν τριχῶν* zurück. Namentlich bei Ezechiel, der allerdings schon den Niedergang der alttestamentlichen Prophetie und den Beginn der jüdischen Apokalyptik einleitet, ist doch ein visionärer Zustand einfach geschildert; hier aber ist in der Betonung des unus capillorum die naive Vision in eine tendenziöse Steigerung des Wunderbaren umgeschlagen. Und diese Unnatur wird — im Gegensatz zu allen echten Herrenreden — Jesu selbst in den Mund gelegt! Und ebenso im Gegensatz zu allem, was wir sonst von den Reden Jesu wissen, soll er *τὸ πνεῦμα ἅγιον* als seine Mutter (*ἡ μήτηρ μου* vgl. dagegen Joh. 19, 27: *ἴδε ἡ μήτηρ σου* —, auch Mt. 12, 49: *ἰδοὺ ἡ μήτηρ μου*) proclamiert haben. Ein solches unnatürliches Theologumenon kann nur das Erzeugniss einer jüdischen oder gnostisch erhitzten Phantasie sein, wohin auch die femininische Auffassung des *πνεῦμα* = רוּחַ weist[1]). Daraus aber

1) Der gnostische Charakter dieses Theologumenon ergiebt sich aus den von **Usener** (Religionsgeschichtliche Untersuchungen I, S. 116 ff.) beigebrachten Parallelen. Vgl. z. B. was Iren. I, 28, 1 über die Lehre der **Ophiten** berichtet: *θῆλυ δὲ τὸ πνεῦμα καλοῦσι* —. *ἐρασθῆναι δέ φασι τὸν πρῶτον ἄνθρωπον καὶ τὸν δεύτερον τῆς ὥρας τοῦ πνεύματος — καὶ παιδοποιῆσαι φῶς — ὃ καλοῦσι Χριστόν.* Vgl. noch oben S. 330.

Digitized by Google

folgern zu wollen, dass auch der Text des Hebräerevangeliums originaliter semitisch geschrieben sein müsse, das wäre etwa derselbe Gedankensprung, als wollte man auf Grund der Thatsache, dass in die gnostischen Systeme hebräische und aramäische Elemente (man denke an die *Σοφία Ἀχαμώθ* u. Ähnliches) aufgenommen sind, die hellenische Conception dieser gnostischen Systeme und die griechische Abfassung der bezüglichen gnostischen Schriften in Abrede stellen. Das *πνεῦμα ἅγιον* als *μήτηρ* des Messias entspricht gänzlich der in alttestamentliche Farben getauchten langathmigen Anrede, womit nach dem nazaräischen Hebräerevangelium der heilige Geist Christum bei der Taufe begrüsst haben soll. Vgl. Apokryphon 4z. Ob nun aber das gegenwärtige Logion auf die Versuchung oder auf die spätere Verklärung Christi zu beziehen sei, wird wohl unentschieden bleiben. Für die erstere Vermuthung spricht das: *ἄρτι ἔλαβέ με — τὸ ἅγιον πνεῦμα* in Vergleich mit Mt. 4, 1: *ἀνήχθη εἰς τὴν ἔρημον ὑπὸ τοῦ πνεύματος* (noch stärker als *ἀνήχθη* bieten die Excerpta Theodoti § 85 ap. Clem. Al. p. 988 *σαλεύεται*), für die andere aber noch bestimmter der Zusatz: *εἰς τὸ ὄρος τὸ μέγα Ταβώρ*. Indem hier zugleich die älteste Spur jener Legende sich zeigt, dass der Tabor der Verklärungsberg gewesen sei, dürfte die Aufnahme dieser Lokalsage in das Hebräerevangelium in Übereinstimmung mit den Epiphanius-Nachrichten, dass sowohl die Nazaräer (Haer. XXIX, 7. p. 123 B: *ἔστι δὲ αὕτη ἡ αἵρεσις ἡ Ναζωραίων ἐν τῇ Βεροιαίων*[1]) *περὶ τὴν Κοίλην Συρίαν καὶ ἐν τῇ Δεκαπόλει περὶ τὰ τῆς Πέλλης μέρη καὶ ἐν τῇ Βασανίτιδι ἐν τῇ λεγομένῃ Κωκάβῃ, Χωχάβῃ δὲ Ἑβραϊστὶ λεγομένῃ*), als auch die Ebioniten (Haer. XXX, 2. p. 126 C: *καὶ ἄρχεται μὲν τὴν κατοίκησιν ἔχειν ἐν Κωκάβῃ τινὶ κώμῃ ἐπὶ τὰ μέρη τῆς Καρναΐμ, Ἀρνὲμ καὶ Ἀσταρώθ, ἐν τῇ Βασανίτιδι χώρᾳ, ὡς ἡ ἐλθοῦσα εἰς ἡμᾶς γνῶσις περιέχει. ἔνθεν ἄρχεται τῆς κακῆς αὐτοῦ διδασκαλίας, ὅθεν δῆθεν καὶ οἱ Ναζωραῖοι, οἳ ἄνω μοι προδεδήλωνται* —, Epiph. XXX, 18. p. 142 A: *τὰς δὲ ῥίζας τῶν ἀκανθωδῶν παραφυάδων ἔχουσιν ἀπό τε τῆς Βαταναίας καὶ Πανεάδος*[2]) *τὸ πλεῖστον, Μωαβίτιδός τε καὶ Κωχαβῶν τῆς ἐν τῇ Βασανίτιδι γῇ, ἐπέκεινα Ἀδραῶν κτλ.*) im nördlichen und östlichen Palaestina und

1) Von den hier wohnenden Nazaräern hatte ja auch Hieronymus das syrochaldäische Exemplar des Hebräerevangeliums erhalten.

2) Paneas (jetzt Banias) ist bekanntlich identisch mit Caesarea Philippi, von wo aus nach Mc. 8, 27; 9, 2 = Mt. 16, 13; 17, 1 der Aufbruch nach dem Berge der Verklärung erfolgte.

Digitized by Google

bezw. dem südlichen Syrien ihre Ursitze hatten, den Ursprung des Hebräerevangeliums in diesen Gegenden wahrscheinlich machen.

Das Legendenhafte und Abenteuerliche in diesem Fragmente hat jedenfalls schon Origenes zu den vorsichtigen Citationsformeln veranlasst: *ἐὰν δὲ προσίεταί τις τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον* —, *εἰ δέ τις προδέχεται τό·* vgl. oben. Aber auch Hieronymus wiederholt nicht nur diese reservierte Citation des Origenes mit den Worten: qui — crediderit evangelio etc., sondern verräth — trotz seiner Vorliebe für das Hebräerevangelium — durch die Formeln: ex persona salvatoris dicitur — — salvator inducitur loquens — deutlich seine Meinung, dass diese Worte gar nicht als ernsthafte Herrenworte zu nehmen sind. Und in der That haben wir hier die Erzeugnisse einer krankhaften apokryphen Legendendichtung vor uns.

Apokryphon 15.
(Mt. 18, 5.)

Hippolyt. Philos. V, 7. p. 140.

περὶ ἧς διαρρήδην ἐν τῷ κατὰ Θωμᾶν ἐπιγραφομένῳ εὐαγγελίῳ παραδιδόασι (sc. Naasseni) *λέγοντες οὕτως· ἐμὲ ὁ ζητῶν εὑρήσει ἐν παιδίοις ἀπὸ ἐτῶν ἑπτά· ἐκεῖ γὰρ ἐν τῷ τεσσαρεσκαιδεκάτῳ αἰῶνι κρυβόμενος φανεροῦμαι.*

Dieses in dem uns erhaltenen Fragmente des Thomas-Evangeliums nicht vorhandene Logion ist eine wunderliche Verzerrung der echten Herrenworte: *ὁ ζητῶν εὑρίσκει* Mt. 7, 8 = Lc. 11, 10 und: *ὃς ἐὰν δέξηται παιδίον τοιοῦτον ἓν ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἐμὲ δέχεται.* Vgl. Tischendorf. Evangelia apocrypha. Prolegg. p. XXXVII.

Apokryphon 16.
(Mt. 19, 12.)

[Hilgenfeld p. 44. 46. 47. — Resch. Miscellen zur neutestamentlichen Schriftforschung VI. Mit einer Studie über das Ägypterevangelium. Zeitschr. f. kirchl. Wissenschaft und kirchl. Leben. 1888. Heft V. S. 232—245.]

Clem. Al. Strom. III, 6, 45. p. 532. III, 9, 64. p. 540. Exc. Theod. ap. Clem. § 67. p. 985. Clem. Al. Strom. III, 9, 63. p. 539. III, 13, 92. p. 553.

Digitized by Google

τῇ Σαλώμῃ πυνθανομένῃ, μέχρι πότε θάνατος ἰσχύσει, εἶπεν ὁ κύριος· μέχρις ἂν ὑμεῖς αἱ γυναῖκες τίκτετε. ἦλθον γὰρ καταλῦσαι τὰ ἔργα τῆς θηλείας. καὶ ἡ Σαλώμη ἔφη αὐτῷ· καλῶς οὖν ἐποίησα μὴ τεκοῦσα. ὁ δὲ κύριος ἠμείψατο λέγων· πᾶσαν φάγε βοτάνην, τὴν δὲ πικρίαν ἔχουσαν μὴ φάγῃς. πυνθανομένης δὲ τῆς Σαλώμης, πότε γνωσθήσεται τὰ περὶ ὧν ἤρετο, ἔφη ὁ κύριος· ὅταν οὖν τὸ τῆς αἰσχύνης ἔνδυμα πατήσητε, καὶ ὅταν γένηται τὰ δύο ἕν, καὶ τὸ ἄρρεν μετὰ τῆς θηλείας, οὔτε ἄρρεν οὔτε θῆλυ.

Vorstehendes, in sich zusammenhängendes Fragment des Ägypterevangeliums lässt sich ohne grosse Schwierigkeit reconstruieren aus folgenden Citaten bei Clemens Al., bezw. aus den Excerptis Theodoti.

a. Clem. Al. Str. III, 6, 45. p. 532.

τῇ Σαλώμῃ ὁ κύριος πυνθανομένῃ, μέχρι πότε θάνατος ἰσχύσει; οὐχ ὡς κακοῦ τοῦ βίου ὄντος καὶ τῆς κτίσεως πονηρᾶς, μέχρις ἄν, εἶπεν, ὑμεῖς αἱ γυναῖκες τίκτετε.

b. Clem. Al. Str. III, 9, 64. p. 540.

ἡ Σαλώμη φησί, μέχρι τίνος οἱ ἄνθρωποι ἀποθανοῦνται; — — ἀποκρίνεται ὁ κύριος· μέχρις ἂν τίκτωσιν αἱ γυναῖκες.

c. Exc. Theod. § 67. ap. Clem. Al. p. 985.

καὶ ὅταν ὁ σωτὴρ πρὸς Σαλώμην λέγῃ, μέχρι τότε εἶναι θάνατον, ἄχρις ἂν αἱ γυναῖκες τίκτωσιν.

d. Clem. Al. Str. III, 9, 63. p. 539.

φέρεται δὲ οἶμαι ἐν τῷ κατ' Αἰγυπτίους εὐαγγελίῳ· φασὶ γάρ, ὅτι αὐτὸς εἶπεν ὁ σωτήρ· ἦλθον καταλῦσαι τὰ ἔργα τῆς θηλείας.

e. Clem. Al. Str. III, 9, 66. p. 541.

τί δέ; οὐχὶ καὶ τὰ ἑξῆς τῶν πρὸς Σαλώμην εἰρημένων ἐπιφέρουσιν οἱ πάντα μᾶλλον ἢ τῷ κατὰ τὴν ἀλήθειαν εὐαγγελικῷ στοιχήσαντες κανόνι· φαμένης γὰρ αὐτῆς· καλῶς οὖν ἐποίησα μὴ τεκοῦσα, ὡς οὐ δεόντως τῆς γενέσεως παραλαμβανομένης, ἀμείβεται λέγων ὁ κύριος· πᾶσαν φάγε βοτάνην, τὴν δὲ πικρίαν ἔχουσαν μὴ φάγῃς.

Digitized by Google

f. Clem. Al. Str. III, 13, 92. p. 553.

διὰ τοῦτό τοι ὁ Κασσιανός φησι· πυνθανομένης τῆς Σαλώμης, πότε γνωσθήσεται τὰ περὶ ὧν ἤρετο, ἔφη ὁ κύριος· ὅταν τὸ τῆς αἰσχύνης ἔνδυμα πατήσητε, καὶ ὅταν γένηται τὰ δύο ἕν, καὶ τὸ ἄρρεν μετὰ τῆς θηλείας, οὔτε ἄρρεν οὔτε θῆλυ.

Aus diesen genau angeführten Citaten lässt sich der an die Spitze dieses Logion gestellte Context mit Leichtigkeit reconstruieren. Zugleich ersieht man, welche Fälschungen echte Herrenworte sich haben gefallen lassen müssen, um die enkratitische Tendenz des Ägypterevangeliums mit einer erschlichenen Autorität zu decken. Wie das Logion Mt. 5, 17: μὴ νομίσητε, ὅτι ἦλθον καταλῦσαι κτλ. bei Isidor ins Gegentheil verkehrt erscheint: οὐκ ἦλθον πληρῶσαι ἀλλὰ καταλῦσαι, wie im Hebräerevangelium der alttestamentliche Schlachtopferdienst als Objekt des καταλῦσαι bezeichnet ist: ἦλθον καταλῦσαι τὰς θυσίας (vgl. das zu § 12. Apokryphon 6 = Mt. 5, 17 Gesagte), so erscheinen hier im Ägypterevangelium die ἔργα τῆς θηλείας als Objekt des dem Herrn zugeschriebenen καταλῦσαι. Und wie nach dem Hebräerevangelium die Fortdauer des blutigen Opferdienstes Israels die Ursache davon ist, dass Gottes Zorn von diesem Volke sich nicht wendet, so müssen nach dem Ägypterevangelium erst alle mit dem τίκτειν der γυναῖκες verbundenen ἔργα τῆς θηλείας aufgehört haben, bevor das Reich Gottes kommen kann. Zur Begründung dieser Anschauung schien das echte Herrenwort, welches der zweite Clemensbrief uns erhalten hat (Logion 30), ganz besonders geeignet, da es in räthselhafter Weise eine Zeit in Aussicht stellte: ὅταν ἔσται οὔτε ἄρρεν οὔτε θῆλυ. Gleichwohl aber musste erst ein störender Bestandtheil: ὅταν ἔσται τὸ ἔξω ὡς τὸ ἔσω — beseitigt und durch einen interpolierten Text: ὅταν τὸ τῆς αἰσχύνης ἔνδυμα πατήσητε ersetzt werden, um das enkratitische Zertreten des Geschlechtstriebes zum Ausdruck zu bringen und die Fälschung erfolgreich durchzuführen. Man vgl. hierzu das am Schluss zu Logion 30 in der Erläuterung (§ 10. S. 202 f.) Gesagte, ferner das Allgemeine über das Ägypterevangelium (S. 316 ff.), endlich die Studie über das Ägypterevangelium in der Zeitschr. für kirchl. Wissenschaft und kirchl. Leben 1888. Heft V. S. 232—245.

Hier ist nur noch zu bemerken, dass der gefälschte Text bereits vorausgesetzt ist Orac. Sibyll. II, 163. 164:

Digitized by Google

νήπιοι οὐδὲ νοοῦντες ὅϑ' ἥνικα φῦλα γυναικῶν.
μὴ τίκτωσιν, ἔφυ τὸ ϑέρος μερόπων ἀνϑρώπων.

Apokryphon 17.

(Mt. 19, 16—24 = Lc. 18, 18—25 = Mc. 10, 17—25.)

[Grabe I. p. 26. Fabricius I. p. 365. Tischendorf p. 116. Westcott p. 463. Hilgenfeld p. 16. 24. Nicholson p. 50. Handmann p. 89—92.]

Orig. in Matth. Tom. XV, 14. Opp. III, 671. 672.

Scriptum est in Evangelio quodam, quod dicitur secundum Hebraeos, si tamen placet alicui suscipere illud non ad auctoritatem sed ad manifestationem propositae quaestionis. Dixit, inquit, ad eum alter divitum: Magister, quid bonum faciens vivam? Dixit ei: Homo, leges ac prophetas fac. Respondit ad eum: Feci. Dixit ei: Vade, vende omnia quae possides et divide pauperibus et veni, sequere me. Coepit autem dives scalpere caput suum et non placuit ei. Et dixit ad eum Dominus: Quomodo dicis: legem feci et prophetas, quoniam scriptum est in lege: diliges proximum tuum sicut teipsum, et ecce multi fratres tui, filii Abrahae, amicti sunt stercore, morientes prae fame, et domus tua plena est multis bonis, et non egreditur omnino aliquid ex ea ad eos. Et conversus dixit Simoni discipulo suo sedenti apud se: Simon, fili Joannae, facilius est camelum intrare per foramen acus, quam divitem in regnum coelorum.

Dieses von Origenes unter starkem Vorbehalt non ad auctoritatem mitgetheilte Fragment des Hebräerevangeliums gehört wahrscheinlich der nazaräischen Recension desselben an und bildet namentlich zu dem von Hieronymus zu Lc. 6, 6 ff. citierten Zusatz (Apokryphon 12) ein charakteristisches Gegenstück. Auch hier wie dort soll das Schroffe in der Rede Jesu (*εὐκοπώτερόν ἐστιν κάμηλον διὰ τρυπήματος ῥαφίδος εἰσελθεῖν ἢ πλούσιον εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν*) durch eine hinzuerdichtete Einschaltung motiviert und gemildert werden. Dabei schaut der Jude, der diese Dichtung eingelegt hat, überall heraus, aus dem: coepit autem dives scalpere caput suum (derartiges findet sich bei keinem Evangelisten, auch bei Marcus nicht, an dessen

Digitized by Google

anschaulich schildernde, detaillierende Darstellungsweise Handmann erinnert), aus dem: ecce multi fratres tui, filii Abrahae (die Parallelen Lc. 19, 9; 13, 16, auf welche Handmann Bezug nimmt, haben doch einen ganz anderen Zusammenhang), als auch aus dem: amicti sunt stercore (wie ganz anders Lc. 13, 8: *ἕως ὅτου σκάψω περὶ αὐτὴν καὶ βάλω κόπρια* — nach Cod. Cantabr. *κόφινον κοπρίων*, Itala: cophinum oder squalum stercoris)! Auch da wo der Herr nach der echten Urrelation (man denke an das Gleichniss vom verlorenen Sohne) das Leben und die Sünde nach dem Leben schildert, bleibt seine Rede auf idealer Höhe und sinkt nirgends zu solchen Plattheiten herab, wie scalpere caput, amicti stercore. Die schliessliche Anrede: Simon, fili Joannae — deckt sich mit dem *υἱὲ Ἰωάννου* des *Ἰουδαϊκόν*. Vgl. Variante 5. Es ist ein grob judenchristlicher Standpunkt, der nach diesem Fragmente des Hebräerevangeliums im schneidenden Gegensatz zu dem urevangelischen Gleichnisse vom barmherzigen Samariter nur in den Juden (fratres tui, filii Abrahae) Brüder sehen und anerkennen, nur auf diese die Werke der Barmherzigkeit ausdehnen will.

Apokryphon 18.

(Mt. 25, 14—30.)

[Hilgenfeld p. 16. 16. Nicholson p. 60. Handmann p. 101—103.]

Euseb. Theophania. Nov. Patr. Biblioth. T. IV. Rom. 1847. p. 155.

τὸ εἰς ἡμᾶς ἧκον ἑβραϊκοῖς χαρακτῆρσιν εὐαγγέλιον τὴν ἀπειλὴν οὐ κατὰ τοῦ ἀποκρύψαντος ἀπῆγεν, ἀλλὰ κατὰ τοῦ ἀσώτως ἐζηκότος. τρεῖς γὰρ δούλους περιεῖχε, τὸν μὲν καταφαγόντα τὴν ὕπαρξιν μετὰ πορνῶν καὶ αὐλητρίδων, τὸν δὲ πολλαπλασιάσαντα, τὸν δὲ κατακρύψαντα τὸ τάλαντον· εἶτα τὸν μὲν ἀποδεχθῆναι, τὸν δὲ μεμφθῆναι μόνον, τὸν δὲ συγκλεισθῆναι δεσμωτηρίῳ.

Dass in den Worten: *τοῦ ἀσώτως ἐζηκότος* (= Lc. 15, 13: *ζῶν ἀσώτως*, Orig. III, 982: *τὸν ἄσωτον*, Const. II, 41. p. 67, 17: *τὸν υἱὸν τὸν ἀπολωλότα, τὸν ἄσωτον*), ferner: *τὸν καταφαγόντα τὴν ὕπαρξιν μετὰ πορνῶν καὶ αὐλητρίδων* (= Lc. 15, 30: *οὗτος ὁ καταφαγών σου τὸν βίον μετὰ πορνῶν* = Theod. exc. ap. Clem. Al. § 9. p. 969: *κατεδηδοκότι τὰ ὑπάρχοντα*) das Gleichniss Lc. 15, 11—32 voraus-

Digitized by Google

gesetzt ist, liegt auf der Hand. Dieses Gleichniss aber, obwohl unter den canonischen Evangelisten nur von Lucas erhalten, hat doch in den Constitutionen (Const. II, 41. p. 67. 68) einen aussercanonischen Paralleltext mit solchen Abweichungen von dem canonischen Lucastexte, dass man mit Bestimmtheit auf einen hinter beiden Texten liegenden ursprünglich hebräischen Quellentext zurückschliessen kann. Und da es ausserdem noch manche aussercanonische Varianten zu diesem Gleichnisse giebt, welche ebenfalls als Übersetzungsvarianten sich darstellen, so möge folgendes Varianten-Verzeichniss das Gesagte erläutern.

διασκορπίζειν (Lc. 15, 13) = *ἀναλίσκειν* (Ps.-Chrys. 10, 1010) = בִּלָּה

δαπανᾶν (Lc. 15, 14) = *μειοῦν* (Const. p. 67, 18) = כִּלָּה

γεμίζειν (Lc. 15, 16) = *χορτάζειν* (Lc. 15, 16 ℵBDL etc.) = *κορεννύναι* (Orig. III, 982) = *ἐμπιπλάναι* (Const. p. 67, 19) = הִשְׂבִּיעַ

εἰς ἑαυτὸν ἔρχεσθαι (Lc. 15, 17) = *μεταγινώσκειν* (Const. p. 67, 20) = הֵשִׁיב אֶל־לִבּוֹ

θύειν (Lc. 15, 23) = *σφάττειν* (Const. p. 67, 24) = טָבַח

παρέρχεσθαι (Lc. 15, 29) = *παραβαίνειν* (Lc. 15, 29 D) = עָבַר

καταφαγεῖν (Lc. 15, 30) = *κατεδηδοκέναι* (Exc. Theod. ap. Clem. Al. p. 969) = אָכַל

χαίρειν (Lc. 15, 32) = *ἀγαλλιᾶσθαι* (Lc. 15, 32 *KΠ*) = שָׂמַח

οὐσία (Lc. 15, 12) = *βίος* (Lc. 15, 30; Lc 15, 13 D; Pseudo-Chrys. 10, 1010) = *τὰ ὑπάρχοντα* (Epiph. p. 315. 338; Exc. Theod. ap. Cl. Al. p. 969) = *ὕπαρξις* (Eus. Theoph. p. 155) = רְכוּשׁ

ἡ ἀρχαία στολή (Const. p. 67, 23 = *ἡ στολὴ ἡ πρώτη* (Lc. 15, 22 = בֶּגֶד הָרִאשׁוֹן. Vgl. § 4. S. 18. 19, sowie § 10. Logion 59. S. 263.

Aber auch auf indirektem Wege kann der Beweis, dass das Gleichniss Luc. 15, 11—32 aus der vorcanonischen hebräischen Evangelienquelle stammt, durch den Hinweis auf die Zusammengehörigkeit der in Lc. 15 enthaltenen Trias von Gleichnissen geführt werden, indem von dem ersten Gleichnisse Lc. 15, 3—7 in Mt. 18, 12—14 eine von dem Lucastexte unabhängige Parallele vorhanden ist, deren Varianten im Verein mit aussercanonischen Varianten ebenfalls mit Bestimmtheit auf einen hebräischen Urtext zurückweisen. Man vgl.

Digitized by Google

ἀπόλλυσθαι (Lc. 15, 4) = *πλανᾶσθαι* (Mt. 18, 12; Const. p. 38, 12; 1. Petr. 2, 25; Jac. 5, 19) = אָבַד

καταλείπειν (Lc. 15, 4) = *ἀφιέναι* (Mt. 18, 12; Lc. 15, 4 D; Method. p. 686) = *ἐᾶν* (Const. p. 38, 11) = נָטַשׁ

ἐπιτιθέναι (Lc. 15, 5 vgl. Gen. 42, 26: וַיִּשְׂאוּ = LXX: *καὶ ἐπιτιθέντες*) = *αἴρειν* (Const. p. 38, 13) = נָשָׂא

συγκαλεῖν (Lc. 15, 6) = *συγκαλεῖσθαι* (Lc. 15, 6 D; Method. p. 686; Basil.) = קָרָא

ἔσεσθαι (Lc. 15, 7) = *γίνεσθαι* (Const. p. 24, 21; Macar. p. 19; Ephr. p. 339; Const. p. 243, 21) = הָיָה

Und selbst wenn die Abstammung der Gleichniss-Trias Lc. 15 aus der vorcanonischen hebräischen Evangelienquelle nicht nachweisbar wäre[1]), so ist doch jedes dieser Gleichnisse, und ganz besonders das dritte, in sich so abgeschlossen und in originaler Weise vollendet, dass es den Eindruck einer secundären Compilation in keinem Falle hervorruft.

Andrerseits ist an der Identität der Quelle, aus welcher die Gleichnissparallelen Lc. 19, 12—27 = Mt. 25, 14—30 entflossen sind, trotz der verschiedenen Bearbeitung bei Lc. u. Mt. nicht im Geringsten zu zweifeln und die Selbstständigkeit des Gleichnisses von den Pfunden unantastbar. (Vgl. Weiss, das Matthäusevangelium und seine Lucas-Parallelen S. 535. 536.) Ausserdem wird der hebräische Grundcharakter der Quelle durch folgende Übersetzungsparallelen für jedes Auge sichtbar.

παραγίνεσθαι (Lc. 19, 16) = *προσέρχεσθαι* (Mt. 25, 20) = בּוֹא
αὐστηρός (Lc. 19, 21) = *σκληρός* (Mt. 25, 24) = קָשֶׁה
αἴρειν (Lc. 19, 22) = *θερίζειν* (Mt. 25, 24) = קָצַר
τιθέναι (Lc. 19, 22) = *σπείρειν* (Mt. 25, 24) = שִׂים
θερίζειν (Lc. 19, 22) = *συνάγειν* (Mt. 25, 24) = אָסַף
σπείρειν (Lc. 19, 22) = *διασκορπίζειν* (Mt. 25, 24) = זָרַע

---

1) Ein sicheres Kennzeichen eines vorcanonischen Textes tritt auch in dem aussercanonischen Zusatz zu Lc. 15, 21: *ποίησόν με ὡς ἕνα τῶν μισθίων σου* hervor, welcher Zusatz nicht blos durch Cod. Cantabr., sondern auch durch den Sin., Vat. u. a. vertreten und sicherlich quellenmässig, aber unter der kürzenden Hand des Lucas für die canonische Textgestalt in Wegfall gekommen ist. Denn diese Worte haben nicht nur v. 19, sondern noch mehr v. 21 ihren Platz und ihre ergreifende Wirkung.

Digitized by Google

διδόναι (Lc. 19, 23) = *βάλλειν* (Mt. 25, 27) = *προβάλλειν* (Hom. Clem. p. 53, 7) = הִשְׁלִיךְ

πράσσειν (Lc. 19, 23) = *ἀπαιτεῖν* (Tryph. c. 125. p. 354 C; Orig. Lommatzsch XV, 435) = *κομίζεσθαι* (Mt. 25, 27) = נָשָׁא (?)

So stehen diese Gleichnisse, nämlich Lc. 15, 11—32 einerseits und Lc. 19, 12—27 = Mt. 25, 14—30 andrerseits, in ihrer Selbstständigkeit und Quellenmässigkeit deutlich gesondert vor unserem geistigen Auge. Wenn nun das Hebräerevangelium nach Eusebius, die Motive aus beiden Gleichnissen entnehmend, ein neues Drittes geschaffen hat, so liegt die secundäre, um nicht zu sagen tertiäre, Verarbeitung urevangelischer Quellenstoffe in diesem Falle offen zu Tage. Man kann in die „Mache" des Compilators tiefe Blicke thun, wenn man sieht, wie er

1. in der Gestalt des *τοῦ ἀσώτως ἐζηκότος* = *τὸν καταφαγόντα τὴν ὕπαρξιν μετὰ πορνῶν καὶ αὐλητρίδων* — die Motive aus Lc. 15, 13. 30 entnommen,
2. in der Person des *τοῦ κατακρύψαντος τὸ τάλαντον* Mt. 25, 18 benützt, und
3. in dem dritten Knecht: *τὸν πολλαπλασιάσαντα* — die beiden Mt. 25, 20—23 = Lc. 19, 16—19 geschilderten Knechte zusammengefasst hat,

wobei eventuell unter den vorstehenden canonischen Textangaben der dahinter liegende vorcanonische Quellentext gemeint ist.

Dabei machen aber die Abweichungen von dem canonischen Lucastexte (*τὴν ὕπαρξιν — καὶ αὐλητρίδων*) den Eindruck, dass der Compilator neben dem canonischen Matthäus das vorcanonische Urevangelium benützt und daraus die Züge zur Schilderung des *ἀσώτως ἐζηκότος* entnommen habe.

Apokryphon 19.

(Mt. 28, 19.)

Epiph. Haer. LXII, 2. p. 514 A.

τὴν δὲ πᾶσαν αὐτῶν πλάνην καὶ τὴν τῆς πλάνης αὐτῶν δύναμιν ἔχουσιν (sc. *οἱ Σαβελλιανοί*) *ἐξ ἀποκρύφων τινῶν, μάλιστα ἀπὸ τοῦ καλουμένου Αἰγυπτίου εὐαγγελίου, ᾧ τινὲς τὸ ὄνομα ἐπέθεντο τοῦτο. ἐν αὐτῷ γὰρ πολλὰ τοιαῦτα ὡς ἐν παραβύστῳ μυστηριωδῶς ἐκ προσώπου τοῦ σωτῆρος*

Digitized by Google

ἀναφέρεται, ὡς αὐτοῦ δηλοῦντος τοῖς μαθηταῖς, τὸν αὐτὸν εἶναι πατέρα, τὸν αὐτὸν εἶναι υἱόν, τὸν αὐτὸν εἶναι ἅγιον πνεῦμα.

Unter Hinweis auf das in der Einleitung zu § 12 über das Ägypterevangelium Bemerkte sei noch besonders darauf hingewiesen, dass in dem unitarischen Dogma des Ägypterevangeliums gleichwohl der trinitarische Taufbefehl Mt. 28, 19 vorausgesetzt ist, indem er eine tendenziöse Umwandelung sich gefallen lassen musste. Wahrscheinlich lag der Fälschung eine pantheistische Anschauung zu Grunde, wobei die trinitarischen Hypostasen als successive Erscheinungen des göttlichen Urgrundes gefasst wurden.

Apokryphon 20.

(Mc. 16, 9 ff.)

Cod. Paris. L ap. Tischendorf. N. T. Ed. VIII. critica major. p. 404.

φέρεταί που καὶ ταῦτα· πάντα δὲ τὰ παρηγγελμένα τοῖς περὶ τὸν Πέτρον συντόμως ἐξήγγειλαν· μετὰ δὲ ταῦτα καὶ αὐτὸς ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ ἀνατολῆς καὶ ἄχρι δύσεως ἐξαπέστειλεν δι' αὐτῶν τὸ ἱερὸν καὶ ἄφθαρτον κήρυγμα τῆς αἰωνίου σωτηρίας.

Hier haben wir nach dem werthvollen Zeugnisse des Cod. L einen aussercanonischen, bezw. vorcanonischen Schluss des Marcusevangeliums an Stelle von Mc. 16, 9—20. Doch ist der canonische Marcusschluss nicht nur inhaltlich viel reicher, sondern auch sprachlich dem synoptischen Evangelientypus näher verwandt. Vgl. über den canonischen Marcusschluss und dessen Quellen Resch in der Ztschr. f. kirchl. Wissenschaft u. kirchl. Leben 1889. I. S. 25—27.

Apokryphon 21.

(Lc. 6, 13.)

[Hilgenfeld p. 33. 35. Nicholson p. 45. Handmann p. 96—98.]

a. Epiph. Haer. XXX, 13. p. 137 A.

ἐν τῷ γοῦν παρ' αὐτοῖς εὐαγγελίῳ κατὰ Ματθαῖον ὀνομαζομένῳ, οὐχ ὅλῳ δὲ πληρεστάτῳ, ἀλλὰ νενοθευμένῳ καὶ

Digitized by Google

ἠκρωτιασμένῳ (Ἑβραϊκὸν δὲ τοῦτο καλοῦσιν) ἐμφέρεται ὅτι ἐγένετό τις ἀνὴρ ὀνόματι Ἰησοῦς, καὶ αὐτὸς ὡς ἐτῶν τριάκοντα, ὃς ἐξελέξατο ἡμᾶς. καὶ ἐλθὼν εἰς Καφαρναοὺμ εἰσῆλθεν εἰς τὴν οἰκίαν Σίμωνος τοῦ ἐπικληθέντος Πέτρου, καὶ ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ εἶπε· παρερχόμενος παρὰ τὴν λίμνην Τιβεριάδος ἐξελεξάμην Ἰωάννην καὶ Ἰάκωβον, υἱοὺς Ζεβεδαίου, καὶ Σίμωνα καὶ Ἀνδρέαν καὶ Θαδδαῖον καὶ Σίμωνα τὸν ζηλωτὴν καὶ Ἰούδαν τὸν Ἰσκαριώτην, καὶ σὲ τὸν Ματθαῖον καθεζόμενον ἐπὶ τοῦ τελωνίου ἐκάλεσα, καὶ ἠκολούθησάς μοι. ὑμᾶς οὖν βούλομαι εἶναι δεκαδύο ἀποστόλους εἰς μαρτύριον τοῦ Ἰσραήλ.

b. Euseb. Theophania (Syriace ed. Lee. London 1842. IV, 13. p. 234 = Westcott, Introduction to the study of the gospels. p. 457.)

The cause therefore of the divisions of the soul that cames to pass in houses (Christ) Himself taught, as we have found in a place in the Gospel existing among the Jews in the Hebrew language, in which is said: I will select to myself there things: very, very excellent are those, whom my Father, who is in the heaven, has given to me. [Quemadmodum in uno loco reperimus, in evangelio Judaeorum, in uno loco hebraico, ubi inquit: Eligam mihi bonos, quos pater meus coelestis mihi dedit.]

c. Clem. Al. Strom. VI, 6, 48. p. 764.

αὐτίκα ἐν τῷ Πέτρου κηρύγματι ὁ κύριός φησι πρὸς τοὺς μαθητὰς μετὰ τὴν ἀνάστασιν· ἐξελεξάμην ὑμᾶς δώδεκα μαθητὰς κρίνας ἀξίους ἐμοῦ.

In vorstehenden drei Citaten besitzen wir drei verschiedene Ausläufer des echten Logion: elegi vos, antequam terra fieret. Vgl. § 11. Logion 69. S. 299. Das Hebräerevangelium nach der ebionitischen Recension, sodann das Hebräerevangelium nach dem von Eusebius benützten, wahrscheinlich in der Bibliothek zu Caesarea aufbewahrten Exemplare (vgl. S. 50. 324) und endlich das *Κήρυγμα Πέτρου* — diese drei Schriften haben in verschiedener Weise an ein echtes Herrenwort angeknüpft. Das Epiphanius-Citat hat dabei noch die meisten

Digitized by Google

echten Stoffe hinzugefügt. Vgl. *αὐτὸς ὡς ἐτῶν τριάκοντα* = Lc. 3, 23: *καὶ αὐτὸς ἦν Ἰησοῦς ἀρχόμενος ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα*, ferner: *ὃς ἐξελέξατο ἡμᾶς* = Eph. 1, 4: *καθὼς ἐξελέξατο ἡμᾶς* = Lc. 6, 13: *ἐκλεξάμενος ἀπ' αὐτῶν δώδεκα*, sodann: *ἐλθὼν εἰς Καφαρναοὺμ* = Lc. 4, 31: *καὶ κατῆλθεν εἰς Καφαρναούμ*, weiter: *εἰσῆλθεν εἰς τὴν οἰκίαν Σίμωνος* = Lc. 4, 38: *εἰσῆλθεν εἰς τὴν οἰκίαν Σίμωνος*, ebenso: *παρερχόμενος παρὰ τὴν λίμνην Τιβεριάδος* = Mc. 1, 16: *παράγων παρὰ τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας*, endlich: *καὶ σὲ τὸν Ματθαῖον καθεζόμενον ἐπὶ τοῦ τελωνίου, καὶ ἠκολούθησάς μοι* = Mt. 9, 9: *καὶ παράγων ὁ Ἰησοῦς ἐκεῖθεν εἶδεν ἄνθρωπον καθήμενον ἐπὶ τὸ τελώνιον Ματθαῖον λεγόμενον, καὶ λέγει αὐτῷ· ἀκολούθει μοι. καὶ ἀναστὰς ἠκολούθει αὐτῷ.* Ausserdem ist zu den Schlussworten: *ὑμᾶς οὖν βούλομαι εἶναι δεκαδύο ἀποστόλους εἰς μαρτύριον τοῦ Ἰσραήλ* zu vergleichen Barn. VIII, 3. p. 38, 10: *οἷς ἔδωκεν τοῦ εὐαγγελίου τὴν ἐξουσίαν, οὖσιν δεκαδύο εἰς μαρτύριον τῶν φυλῶν, ὅτι δεκαδύο φυλαὶ τοῦ Ἰσραήλ.* Aber obwohl die Stoffe des Evangelienfragmentes nach der ebionitischen Recension durchweg gute sind, so ist doch die Arbeit des Compilators und der secundäre Charakter des Fragmentes gegenüber den canonischen Texten nicht zu verkennen. Während in den canonischen Texten jedes Wort an seiner Stelle steht, ist hier nichts als Flickwerk sichtbar. Was nun die Namen der Apostel anlangt, so ist der Umstand, dass nur acht genannt sind, während der Nachdruck des Contextes gerade auf der Zwölfzahl ruht, wohl auf eine Flüchtigkeit des Epiphanius-Citates zurückzuführen. Dafür aber, dass in Übereinstimmung mit Epiphanius das Hebräerevangelium theils castriertes, theils apokryphisch fortgebildetes *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον* (also nicht das Urevangelium, sondern das erste canonische Evangelium) ist, spricht in diesem Falle noch die Wahrnehmung, dass die schon im ersten canonischen Evangelium besonders markierte Berufung des Matthäus (Mt. 9, 9) im Hebräerevangelium nach der ebionitischen Recension nicht blos den Gipfelpunkt der Apostelberufung überhaupt darstellt, sondern dass auch das Apostelverzeichnis in die persönliche Anrede: *καὶ σὲ τὸν Ματθαῖον*, mithin in eine durchaus secundäre Textgestalt, ausläuft.

Aber noch viel weiter von dem Sinn und Geist der echten evangelischen Überlieferung entfernen sich die verwandten Citate aus dem Hebräerevangelium nach Eusebius und aus dem *Κήρυγμα Πέτρου* nach Clemens Al. Denn dass in dem ersteren Citate das „excellent“

Digitized by Google

wesentlich identisch ist mit dem *ἀξίους* des zweiten Citates und dass beide auf die Jüngerberufung sich beziehen, liegt auf der Hand. Dass der Herr aber gerade die „Guten“, die „Würdigen“, die „Ausgezeichneten“ sich auserwählt und das ihnen selbst auch gesagt habe, widerstreitet sowohl der johanneischen als der synoptischen, d. h. urevangelischen, Tradition und ist ein unverkennbares Eindringen des Judaismus, ein entscheidender Schritt auf dem Wege der katholisierenden Heiligsprechung der Apostel. Mit Recht hat man hierbei erinnert an Recogn. Clem. I, 51: Hoc igitur statu incolumi reservato, invitare venit ad regnum justos quosque et eos, qui placere studuerunt ei, quibus bona ineffabilia praeparavit et Hierusalem civitatem caelestem, quae super splendorem solis fulgebit in habitatione sanctorum. Die justi, boni, *ἄξιοι*, excellent — sie sind die zum Reiche Christi Berufenen nach der judenchristlichen Anschauung, schnurstracks entgegen dem gerade bei der Berufung des Zöllners Matthäus gesprochenen Herrenworte: *οὐ γὰρ ἦλθον καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλούς.* Viel näher steht daher der urevangelischen Tradition die Darstellung der Jüngerberufung nach Barn. V, 9. p. 22, 7: *ὅτε δὲ τοὺς ἰδίους ἀποστόλους τοὺς μέλλοντας κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον αὐτοῦ ἐξελέξατο, ὄντας ὑπὲρ πᾶσαν ἁμαρτίαν ἀνομωτέρους, ἵνα δείξῃ ὅτι οὐκ ἦλθεν καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλούς, τότε ἐφανέρωσεν ἑαυτὸν εἶναι υἱὸν θεοῦ.*

Wegen der Verwandtschaft des Hebräerevangeliums mit den clementinischen Recognitionen — nicht aber Homilien — vgl. das zu Apokryphon 6 (p. 374) in der Fussnote Gesagte.

Apokryphon 22.
(Lc. 6, 28.)

Didasc. V. 15. p. 315.

διὰ τοῦτο καὶ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ προείρηκα· προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν ἐχθρῶν ὑμῶν, καὶ μακάριοι οἱ πενθοῦντες περὶ τῆς τῶν ἀπίστων ἀπωλείας.

Mitten in einer von dem Verfasser der Didascalia fingierten Herrenrede lässt er den Herrn sich selbst citieren, ähnlich wie in der gnostischen Schrift *Πίστις Σοφία* mitten in den fingierten Herrenreden echte Herrenworte mit der Citationsformel: dixi vobis olim (vgl. § 9. Logion 43, 15a, 15b) eingeführt werden. Gleichwohl ist

Digitized by Google

das in der Didascalia auf diese Weise citierte Logion nur in secundärer Gestalt überliefert. Ähnlich und doch nicht identisch lautet das Wort Didasc. V, 12. 13. p. 312: διὰ τοῦτο ὅταν νηστεύετε, προσεύχεσθε περὶ τῶν ἀπολλυμένων, wozu in Betreff des νηστεύειν die Διδαχή eine Parallele bietet Διδ. I, 3: προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν ἐχθρῶν ὑμῶν, νηστεύετε δὲ ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς.

Apokryphon 23.

(Lc. 9, 28.)

Epiph. Haer. XXVI, 3. p. 84 B.

ὁρμῶνται δὲ ἀπὸ μωρῶν ὀπτασιῶν καὶ μαρτυριῶν ἐν ᾧ εὐαγγελίῳ ἐπαγγέλλονται. φάσκουσι γὰρ οὕτως, ὅτι ἔστην ἐπὶ ὄρους ὑψηλοῦ, καὶ εἶδον ἄνθρωπον μακρὸν καὶ ἄλλον κολοβόν, καὶ ἤκουσα ὡσεὶ φωνὴν βροντῆς, καὶ ἤγγισα τοῦ ἀκοῦσαι, καὶ ἐλάλησε πρός με, καὶ εἶπεν· ἐγὼ σὺ καὶ σὺ ἐγώ· καὶ ὅπου ἐὰν ᾖς, ἐγὼ ἐκεῖ εἰμί, καὶ ἐν ἅπασίν εἰμι ἐσπαρμένος· καὶ ὅθεν ἐὰν θέλῃς συλλέγεις με, ἐμὲ δὲ συλλέγων ἑαυτὸν συλλέγεις.

In Betreff des pantheistischen Hintergrundes, von dem dieses Fragment eines gnostischen Evangeliums, des Evangeliums der Eva, sich abhebt, bedarf es weiter keiner Worte. Epiphanius sagt kurz vorher in Betreff dieses Evangeliums: ἄλλοι δὲ οὐκ αἰσχύνονται λέγοντες εὐαγγέλιον Εὔας. Haer. XXVI, 2. p. 84 A.

Apokryphon 24.

(Lc. 9, 41 = Mc. 9, 19 = Mt. 17, 17.)

Ephraem Syr. Evangelii concordantis expositio ed. Mösinger cap. 17. p. 203.

Quod autem turbatus est [1], consonat cum eo, quod dixit: Quamdiu vobiscum ero et vobiscum loquar? et alio loco: Taedet me de generatione ista. Probaverant me, ait, decies, hi autem vicies et decies decies.

1) Ephraem steht bei der Auslegung von Joh. 11, 33: καὶ ἐτάραξεν ἑαυτόν = turbatus est: hierbei bringt er als Parallelen die obigen Citate.

Hier sind zwei Herrenworte citiert. Das erste stimmt mit Lc. 9, 41 = Mc. 9, 19 = Mt. 17, 17: *ἕως πότε μεθ' ὑμῶν ἔσομαι; ἕως πότε ἀνέξομαι ὑμῶν* ziemlich genau überein; nur dass die Variante: vobiscum loquar anstatt: *ἀνέξομαι ὑμῶν* den secundären Charakter des Citates kund macht. Das andere Logion erinnert zunächst an den in denselben synoptischen Stellen vorausgegangenen Ausruf Jesu: *ὦ γενεὰ ἄπιστος καὶ διεστραμμένη* —, sodann aber auch an Ps. 95, 9. 10. LXX: *οὗ ἐπείρασάν με οἱ πατέρες ὑμῶν· ἐδοκίμασαν καὶ εἶδον τὰ ἔργα μου· τεσσαράκοντα ἔτη προσώχθισα τῇ γενεᾷ ἐκείνῃ* = Vulg.: ubi tentaverunt me patres vestri, probaverunt me et viderunt opera mea. quadraginta annis offensus fui generationi illi. Der Ausdruck in dem Ephraem-Citate: taedet me de generatione ista — lässt sich jedoch besser als aus den Übersetzungen der LXX und Vulg. aus dem Urtexte selbst: אָקוּט בְּדוֹר wiedererkennen. Der Zusatz: decies, hi autem vicies et decies decies ist ein aussercanonischer Text. Es scheint also ein apokryphes, im Anschluss an Mt. 17, 17 par. und Ps. 95, 9. 10 ausgebildetes, Herrenwort vorzuliegen.

Apokryphon 25.

(Lc. 10, 24.)

[Fabricius I. p. 333. Körner p. 17. Hilgenfeld p. 47. Westcott p. 460].

Iren. I, 20, 2. = Epiph. Haer. XXXIV, 18. p. 254 B.

ἐν τῷ εἰρηκέναι· πολλάκις ἐπεθύμησα ἀκοῦσαι ἕνα τῶν λόγων τούτων, καὶ οὐκ ἔσχον τὸν ἐροῦντα.

Als Herrenwort gedacht, stellt dieses Logion in seiner gegenwärtigen Fassung geradezu eine Ungeheuerlichkeit dar, wenn der Herr in dieser Weise von sich selbst geredet haben sollte. Sehr ansprechend ist daher die Conjektur Westcotts, die Rede durch ein angefügtes *ν* zu *ἐπεθύμησα* aus der ersten in die dritte Person zu verlegen. Das Dictum wäre dann kein Agraphon, sondern nur eine aussercanonische Parallele zu den canonischen Texten: Lc. 10, 24 = Mt. 13, 17, handelnd von der Sehnsucht der alttestamentlichen Gerechten nach den Worten des Messias, und nur durch den Unverstand der Abschreiber, nämlich durch Weglassung des *ν* in *ἐπεθύμησαν*, wäre ein solches unsinniges Logion aus einem echten Herrenwort entstanden.

Digitized by Google

Apokryphon 26.

(Lc. 11. 2.)

a. Gregorius Nyssen. I. p. 737.

οὕτω γὰρ ἐν ἐκείνῳ εὐαγγελίῳ φησίν (scil. *ὁ Λουκᾶς*) *ἀντὶ τοῦ· ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου· ἐλθέτω, φησί, τὸ ἅγιον πνεῦμά σου ἐφ' ἡμᾶς καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς.*

b. Maximus. T. I. p. 350 (ad Mt. 6, 10).

ὁ ἐνταῦθα Ματθαῖός φησι βασιλείαν· ἀλλαχοῦ τῶν εὐαγγελιστῶν ἕτερος πνεῦμα κέκληκεν ἅγιον, φάσκων· ἐλθέτω σου τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς.

Wie alt diese Variante des Herrengebetes ist, ergiebt sich aus der Thatsache, dass schon Marcion nach dem Zeugnisse Tertullians dieselbe vertreten hat. (Vgl. Tischendorf. N. T. Ed. VIII. crit. maj. I. p. 562.) Und Marcion hat gute Handschriften des Lucasevangeliums benützt, wie man aus vielfacher Übereinstimmung seiner Lesarten mit den besten patristischen Zeugnissen zu erkennen vermag. In diesem Falle tritt in der zuerst von Marcion bezeugten Lesart zum Herrengebet die redaktionelle Eigenthümlichkeit des dritten Evangelisten an den Tag. Die Hervorhebung des *πνεῦμα ἅγιον* ist ihm, dem Verfasser der Apostelgeschichte, dem Zeugen des Pfingstwunders, auch im Evangelium ganz besonders geläufig. Namentlich ist Lc. 11, 13 die Erwähnung des heiligen Geistes secundär und auf Rechnung des Redaktors zu setzen, wie man aus der Matthäus-Parallele Mt. 7, 11, aus Origenes, Ambrosius, dem Cod. Cantabr., aus vielen Itala-Handschriften, sowie aus Marcion (nach Epiphanius) mit Bestimmtheit erkennt, wonach im Urtexte *δόμα ἀγαθόν* oder *δόματα ἀγαθά*, bezw. nur *ἀγαθά*, keinenfalls aber *πνεῦμα ἅγιον* zu lesen gewesen ist. Ganz nun wie Lc. 11, 13 die Einfügung des *πνεῦμα ἅγιον* nicht dem Urtexte, sondern der lucanischen Redaktion angehört, dürfte auch kurz vorher in dem Herrengebet Lc. 11, 2 der Ersatz des *ἡ βασιλεία σου* durch *τὸ ἅγιον πνεῦμά σου* aus der Hand des Lucas stammen. Denn dass die Lesart *ἡ βασιλεία σου* die originale ist, bezeugt nicht nur der erste canonische Evangelist, sondern auch die älteste aussercanonische Relation des Herrengebetes, nämlich in der *Διδαχή* (*Διδ.* VIII, 2). Während aber in dem canonischen Texte Lc. 11, 13 die von Lucas vorgenommene Umänderung

Digitized by Google

des δόμα ἀγαθόν in πνεῦμα ἅγιον über den Urtext den Sieg davongetragen hat, musste bei dem Herrengebete, das bei der Urkirche in täglicher Übung stand (vgl. Διδ. VIII, 3: τρὶς τῆς ἡμέρας οὕτω προσεύχεσθε), nothwendiger Weise der entgegengesetzte Verlauf eintreten. Gegenüber der in diesem Falle Alles beherrschenden mündlichen und zum Theil auch schriftlichen Tradition des Herrengebetes in seiner Urgestalt konnte sich die von Lucas vorgenommene redaktionelle Änderung nicht halten. Indem aber Marcion gerade hier der lucanischen Formulierung den Vorzug gab und dieselbe durch sein Evangelium in die marcionitische Kirche einführte, ist in diesem Vorgang eine Instanz mehr zu erkennen für die auch sonst ersichtliche und von mancher Seite vergeblich geleugnete Thatsache, dass das Evangelium Marcions ein castriertes Lucasevangelium gewesen ist. Jedenfalls liegt aber in der aussercanonisch gewordenen Variante: ἐλθέτω τὸ ἅγιον πνεῦμά σου ἐφ' ἡμᾶς καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς — ein echtes Herrenwort nicht vor.

Apokryphon 27.

(Lc. 12, 33.)

a. Ephraem Syr. Opp. Graec. II. p. 232.
τοῦ γὰρ ἀγαθοῦ διδασκάλου ἤκουσε ἐν τοῖς θείοις εὐαγγελίοις φήσαντος τοῖς ἑαυτοῦ μαθηταῖς· μηδὲν ἐπὶ γῆς κτήσασθε.

b. Ancient Syriac Documents ed. Cureton and Wright p. 20. 25.
the word of Christ, which he spake to us, "Accept not anything from any man, and possess not anything in this world".

c. Doctrina Addaei ed. Phillips p. 48, 12.
Ich mache nicht zur Lüge an mir das Wort Christi, der mir sagte: Nehmet von Niemand etwas an und erwerbet nichts in dieser Welt.

d. Doctrina Addaei in französischer Übersetzung aus dem armenischen Paralleltext. Venedig 1868 p. 53.
Ne recevez rien de personne, et n'accumulez point d'argent dans ce monde.

e. Fragmenta apostolorum ed. Steph. Praetorius (Fabricius II. p. 617 not. n).

Digitized by Google

Non licet nobis aliqua possidere in terra, quia nostra possessio est in coelo.

f. Historiae apostolicae Lib. VI. De S. Simone et Juda Cap. 12. (Fabricius II. p. 617.)

Nobis non licet aliquid possidere supra terram, ex eo quod nostra possessio est [in] coelo.

Das Logion in der Fassung bei Ephraem klingt stark an den ersten Theil des canonischen Herrenwortes Mt. 6, 19. 20: *μὴ θησαυρίζετε ὑμῖν θησαυροὺς ἐπὶ τῆς γῆς* an, besonders wenn man diese erste Hälfte des Logion nach der Lucas-Parallele und nach dem aussercanonischen Texte bei Clemens Al. reconstruiert. Denn nach Lc. 12, 33 müsste es dann heissen: *μὴ ποιήσατε θησαυροὺς ὑμῖν ἐπὶ γῆς*, und nach Clemens Al. *μὴ κτήσασθε θησαυροὺς ὑμῖν ἐπὶ τῆς γῆς*. Vgl. Clem. Al. Quis div. salv. § 13. p. 942: *κτήσασθε θησαυροὺς ἐν οὐρανῷ*. Hiernach würden *θησαυρίζειν θησαυρούς* = *ποιῆσαι θησαυρούς* = *κτᾶσθαι θησαυρούς* — gleichwerthige Übersetzungsvarianten sein von עָשָׂה אוֹצָרוֹת. Man vgl. Gen. 12, 5: אֲשֶׁר־עָשׂוּ mit der Übersetzung der LXX: *ὅσα ἐκτήσαντο*. Es würde mithin der Nachdruck nicht auf dem *μηδέν* und auf dem *κτήσασθε*, sondern auf *ἐπὶ γῆς* als dem Gegensatz von *ἐν οὐρανῷ* ruhen. Es würde also derselbe Gegensatz zu Grunde liegen wie Col. 3, 2: *τὰ ἄνω φρονεῖτε, μὴ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* — und Phil. 3, 19. 20: *οἱ τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες. ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει.* Vgl. die Parallele in den Fragmenta apostolorum: non licet nobis aliqua possidere in terra, quia nostra possessio est in coelo. Ebenso vergleiche man denselben Gegensatz in dem Logion 41: *αἰτεῖτε τὰ ἐπουράνια, καὶ τὰ ἐπίγεια ὑμῖν προστεθήσεται.* Es entbehrt also dieses Logion keinenfalls einer echten Grundlage. Aber gleichwohl ist es in der von Ephraem aufbewahrten Fassung als apokryph zu erachten. Das Logion ist aus dem ursprünglichen Contexte herausgerissen und im ascetisch-mönchischen Interesse durch eine leise Abwandelung umgestaltet. Und speciell Ephraem ist bei seiner bekannten mönchischen Tendenz in diesem Falle kein unverdächtiger Zeuge. Noch viel stärker tritt diese Tendenz in den alten syrischen Documenten hervor, welche Wright gesammelt hat. Hier ist das Logion einer weiteren Umbildung unterlegen. Die Besitzlosigkeit als eine generelle *ἐντολή* widerstreitet allen sicheren Überlieferungen bezüglich der

echten Jesusreden. Um so bemerkenswerther ist die Variante in der Doctrina Addaei nach dem armenischen Paralleltexte. Denn nach dieser Variante: et n'accumulez point d'argent dans ce monde — ist nicht die Besitzlosigkeit überhaupt geboten, sondern es ist nur das Anhäufen von Reichthümern in dieser Welt den Jüngern untersagt. In dieser Fassung steht das Logion dem canonischen Texte Mt. 6, 19. 20: *μὴ θησαυρίζετε ὑμῖν θησαυροὺς ἐπὶ τῆς γῆς* — durchaus nahe. Man sieht, der Text des aussercanonischen Logion stand nicht fest, sondern befand sich im Fluss und unterlag mannigfachen Änderungen.

Apokryphon 28.
(Lc. 13, 27.)

[Grabe I. p. 12. Fabricius I. p. 332. Körner p. 12. 13. Anger p. XXVII. Hofmann p. 322. Tischendorf. Ed. VIII. crit. major. p. 601. Hilgenfeld p. 42. 44. Westcott p. 458.]

Clem. Rom. II, 4, 5. p. 116.

διὰ τοῦτο, ταῦτα ὑμῶν πρασσόντων, εἶπεν ὁ κύριος· ἐὰν ἦτε μετ' ἐμοῦ συνηγμένοι ἐν τῷ κόλπῳ μου καὶ μὴ ποιῆτε τὰς ἐντολάς μου, ἀποβαλῶ ὑμᾶς καὶ ἐρῶ ὑμῖν· ὑπάγετε ἀπ' ἐμοῦ, οὐκ οἶδα ὑμᾶς, πόθεν ἐστέ, ἐργάται ἀνομίας.

Auch die hier (wie in dem Citate desselben zweiten Clemensbriefes unter Apokryphon 10) eingeschobenen aussercanonischen Worte, so sehr das *συνηγμένοι* an Mt. 18, 20 und das *ἐν κόλπῳ* an Joh. 13, 23 (auch Lc. 16, 22. 23) erinnert, müssen als secundär erkannt werden, da weder die canonischen (Lc. 13, 27 = Mt. 7, 23) noch die zahlreichen aussercanonischen Parallelen für dieses Einschiebsel Raum lassen. Gleichwohl sind sowohl hier als auch in dem Apokryphon 10 die eingeschobenen Worte so tendenzlos, dass namentlich ihre Zugehörigkeit zu dem Ägypterevangelium durch Nichts indiciert ist.

Apokryphon 29.
(Lc. 16, 9. 12.)

Ephraem Syr. Evangelii concordantis expositio ed. Mösinger p. 163.

Emite vobis, ait, o filii Adami, per haec transitoria, quae non sunt vestra, id quod vestrum est, quod non transit.

Digitized by Google

Diesem Logion liegt zweifellos ein echter Text zu Grunde. Man denkt sofort an Lc. 16, 12: *εἰ ἐν τῷ ἀλλοτρίῳ πιστοὶ οὐκ ἐγένεσθε, τὸ ὑμέτερον τίς δώσει ὑμῖν;* — und man erkennt folgende Gleichungen:

τὸ ἀλλότριον = haec transitoria, quae non sunt vestra.
τὸ ὑμέτερον = id quod vestrum est, quod non transit.

Es ist also derselbe Sinn wie Lc. 16, 9 in diesem Logion ausgesprochen: das Irdische so zu verwenden, dass man dadurch das Himmlische gewinne. Gleichwohl wird es durch den Zusatz: o filii Adami, welcher in keiner echten Herrenrede vorkommt, gewiss, dass das Logion nicht mehr in seiner originalen Fassung vorliegt. Es dürfte sich daher mit demselben ähnlich verhalten wie mit dem verwandten Apokryphon 27: *μηδὲν ἐπὶ γῆς κτήσασθε*, welches ebenfalls Ephraem überliefert hat.

Apokryphon 30.

(Lc. 17, 3. 4 = Mt. 18, 21. 22.)

[Grabe I. p. 30. Fabricius I. p. 340. 367. Hofmann p. 325. 326. Hilgenfeld p. 16. 23. Tischendorf p. 109. 629. Westcott p. 456. Handmann p. 87—89.]

a. Hieron. adv. Pelag. III, 2. Opp. II, 782 sq. Ed. Ben. IVb. p. 533. Et in eodem volumine (sc. evangelio Nazarenorum): Si peccaverit, inquit, frater tuus in verbo et satis tibi fecerit, septies in die suscipe eum. Dixit illi Simon discipulus ejus: Septies in die? Respondit Dominus et dixit ei: Etiam ego dico tibi, usque septuagies septies. Etenim in prophetis quoque, postquam uncti sunt spiritu sancto, inventus est sermo peccati.

b. Notitia Ed. Cod. Sin. ed. Tischendorf 1860 p. 58. *τὸ Ἰουδαϊκὸν ἑξῆς ἔχει μετὰ τὸ ἑβδομηκοντάκις ἑπτά· καὶ γὰρ ἐν τοῖς προφήταις μετὰ τὸ χρισθῆναι αὐτοὺς ἐν πνεύματι ἁγίῳ εὑρίσκετο ἐν αὐτοῖς λόγος ἁμαρτίας.*

Auch in diesem Texte des Hebräerevangeliums erkennt man deutlich die Hand des Compilators, welche durchaus heterogene Stoffe verbindet. Denn das echte, auch durch die synoptische Sprachform gekennzeichnete, Logion Lc. 17, 3. 4 = Mt. 18, 21. 22 ist hier mit

einem Zusatz verknüpft, welcher sowohl sprachlich von dem vorausgegangenen Logion gänzlich abweicht, als auch inhaltlich zu der ersten echten Hälfte des Textes in keiner Weise passt. Nur dadurch hat der Compilator einen Zusammenhang hergestellt, dass er zu dem peccaverit (= ἁμαρτήσῃ Lc. 17, 4 = ἁμαρτήσει Mt. 18, 21) die Interpolation: in verbo — hinzugefügt und so das Sündigen des Bruders auf die Wortsünden (peccaverit in verbo — sermo peccati = λόγος ἁμαρτίας) beschränkt hat, auf die es bei der Erwähnung der Propheten doch allein ankommen kann. Dadurch wird es aber klar, dass verbum = sermo = λόγος = דָּבָר nicht, wie Handmann will, im allgemeinen Sinne zur Umschreibung der Sache dienen soll, sondern dass gerade auf dem Sündigen durch das Wort der Nachdruck liegt und dass folglich die ganze Tendenz der Fälschung dahin geht, die Unfehlbarkeit der prophetischen Offenbarung zu negieren. Offenbar sind die nazaräischen Judenchristen noch nicht so weit gegangen, wie die gnostischen Ebioniten, welche die alttestamentlichen Propheten sämmtlich verwarfen und ihre Schriften verhöhnten, — aber sie sind auf dem Wege dazu. Man vgl. was Epiphanius von den gnostischen Ebioniten berichtet: πάντας τοὺς προφήτας — οὗτοι βδελύττονται Haer. XXX, 15. p. 139 C., ferner: Ἀβραὰμ δὲ ὁμολογοῦσι καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ, Μωυσῆν τε καὶ Ἀαρών, Ἰησοῦν τε τὸν τοῦ Ναυῆ, ἁπλῶς διαδεξάμενον Μωυσέα, οὐδὲν δὲ ὄντα. μετὰ τούτους δὲ οὐκέτι ὁμολογοῦσί τινα τῶν προφητῶν, ἀλλὰ καὶ ἀναθεματίζουσι καὶ χλευάζουσι Δαβίδ τε καὶ τὸν Σολομῶνα, ὁμοίως δὲ τοὺς περὶ Ἡσαΐαν καὶ Ἱερεμίαν καὶ Δανιὴλ καὶ Ἰεζεκιήλ, Ἠλίαν τε καὶ Ἐλλισσαῖον ἀθετοῦσιν. οὐ γὰρ συντίθενται, βλασφημοῦντες τὰς αὐτῶν προφητείας Haer. XXX, 18. p. 142 B. Bis zu einer solchen Verwerfung sämmtlicher Propheten zwischen Aaron und Christus sind die Nazaräer nicht fortgeschritten; das zeigt deutlich die dem heiligen Geist in den Mund gelegte Rede, womit Christus bei seiner Taufe nach dem nazaräischen Evangelium begrüsst wurde: Fili mi, in omnibus prophetis exspectabam te. Vgl. Apokryphon 4 z. Aber die pointierte Betonung der gerade dem „Worte" der alttestamentlichen Propheten innewohnenden Irrthumsfähigkeit, auch nach erfolgter Salbung, zeigt uns die Nazaräer in einer Mittelstellung zwischen der strengjüdischen Inspirationslehre und dem gnostischen Ebionitismus mit seiner Opposition gegen das alttestamentliche Prophetenthum.

Digitized by Google

Apokryphon 31.
(Lc. 18, 29. 30.)

Agathangelus ed. de Lagarde. Göttingen 1887. p. 34, 81.

καθ' ὡς καὶ ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ ἔφη· εἴ τις ἀφήσει πάντα διὰ τὸ ὄνομά μου, ἐν τῇ δευτέρᾳ παρουσίᾳ ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσει.

Dem Inhalte nach würde dieses Logion wegen seiner Verwandtschaft mit Luc. 14, 26 (zumal nach der Variante bei Clem. Al. Strom. IV, 4, 15. p. 570: ὃς ἂν καταλείψῃ κτλ.) = Mt. 10, 37 (wiederum nach der Variante bei Orig. in Jerem. XVII, 6: ὅστις οὐ καταλείψει), ferner Lc. 18, 29 (ὃς ἀφῆκεν κτλ.) = Mt. 19, 29, wie auch Lc. 5, 11 (ἀφέντες ἅπαντα) nicht zu beanstanden sein; aber in der vorliegenden Fassung muss es schon wegen der in des Herrn Mund unmöglichen Erwähnung der δευτέρα παρουσία unter die Apokrypha gerechnet werden.

Apokryphon 32.
(Lc. 22, 1—6 = Mt. 26, 1—16 = Mc. 14, 1—11.)

Didasc. V, 17. p. 317.

μηνὶ κατὰ τὸν ἀριθμὸν τῶν Ἑβραίων τῶν πιστῶν δεκάτῳ, δευτέρας σαββάτων συνήχθησαν καὶ ἦλθον οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ ἱερεῖς τοῦ λαοῦ εἰς τὴν αὐλὴν Καϊάφα τοῦ ἀρχιερέως [1]. καὶ συνεβουλεύσαντο, ἵνα κρατήσωσι τὸν Ἰησοῦν καὶ ἀποκτείνωσιν [2]. ἀλλ' ἐφοβοῦντο καὶ ἔλεγον· μὴ ἐν τῇ ἑορτῇ, ἵνα μὴ θόρυβος γένηται ἐν τῷ λαῷ [3]. πάντες γὰρ προσεκολλῶντο αὐτῷ καὶ προφήτην [4]) αὐτὸν ἐνόμιζον διὰ τὰ τεκμήρια ἰάσεως ἃ ἐποίει ἐν μέσῳ αὐτῶν. ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ἐγένετο ἐν οἰκίᾳ Σίμωνος τοῦ λεπροῦ [5] καὶ ἡμεῖς ὁμοῦ μετ' αὐτοῦ καὶ ἐξηγήσατο ἡμῖν τὰ μέλλοντα συμβαίνειν αὐτῷ. Ἰούδας δὲ ἐξῆλθεν ἀφ' ἡμῶν λαθραίως ἐλπίζων ἀπατήσειν τὸν κύριον, καὶ πορευθεὶς πρὸς οἶκον Καϊάφα συνηγμένων τῶν ἀρχιερέων καὶ πρεσβυτέρων εἶπεν

1) Mt. 26, 3. 2) Mt. 26, 4. 3) Mt. 26, 5. 4) Mt. 21, 46c. 5) Mt. 26, 6 — Mc. 14, 3.

Digitized by Google

αὐτοῖς[6])· *τί θέλετέ μοι δοῦναι κἀγὼ ὑμῖν παραδώσω αὐτόν*[7]), *καιρὸν μεταλαβών; οἱ δὲ ἔστησαν αὐτῷ τριάκοντα ἀργύρια*[8])· *ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· ἑτοιμάσατέ μοι νεανίσκους ὡπλισμένους, διὰ τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ, ἵνα νυκτὸς ἐξελθόντος αὐτοῦ εἰς τόπον ἔρημον ἔλθω καὶ ἡγῶμαι ὑμᾶς. αὐτοὶ δὲ ἡτοίμασαν νεανίσκους τοῦ κρατεῖν αὐτόν· Ἰούδας δὲ εὐκαιρίαν ἐζήτει, ἵνα αὐτὸν παραδῷ*[9]). *διὰ δὲ τὸν συναθροισμὸν παντὸς τοῦ λαοῦ ἀπὸ πασῶν τῶν κωμῶν καὶ τῶν πόλεων τοῦ ἀνελθόντος εἰς τὸν ναὸν ποιεῖν πάσχα ἐν Ἱερουσαλὴμ συμβουλευσάμενοι οἱ ἱερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἐκέλευον ταχέως ποιεῖν τὴν ἑορτήν, ἵνα ἄνευ θορύβου κρατήσωσιν αὐτόν*[10]). *οἱ γὰρ Ἱεροσολυμῖται περιεσπῶντο θυσίαις καὶ τροφαῖς τοῦ πάσχα, καὶ πᾶς ὁ λαὸς ὁ ἔξω ὢν οὔπω ἐληλύθει· ἠπάτηκαν γὰρ αὐτοὺς περὶ ἡμερῶν, ὡς καὶ ἠλέγχθησαν πρὸς θεὸν ὅτι πανταχόθεν εἰσὶ πεπλανημένοι. διὰ τοῦτο τρεῖς ἡμέρας πρὸ τοῦ καιροῦ ἐποίησαν τὸ πάσχα ἑνδεκάτῃ τοῦ μηνὸς τρίτῃ σαββάτων· εἶπον γάρ· ὅτι πᾶς ὁ λαὸς*[11]) *πλανᾶται μετοπίσω αὐτοῦ· νῦν εὐκαιρίας οὔσης κρατῶμεν αὐτὸν καὶ ἔπειτα ἐλθόντος παντὸς τοῦ λαοῦ ἀποκτείνωμεν αὐτὸν ἐνώπιον πάντων, ἵνα σαφῶς γνωσθῇ καὶ ἐπιστρέφῃ πᾶς ὁ λαός. καὶ οὕτω νυκτὸς ἐπιφωσκούσης τῆς τετάρτης τῶν σαββάτων προέδωκεν αὐτοῖς τὸν κύριον. τὸν δὲ μισθὸν ἔδωκαν αὐτῷ τῇ δεκάτῃ τοῦ μηνὸς δευτέρᾳ τῶν σαββάτων. διὰ τοῦτο ἐλογίσθησαν θεῷ ὡς δευτέρᾳ τῶν σαββάτων κεκρατηκότες αὐτὸν διότι δευτέρᾳ τῶν σαββάτων συνεβουλεύσαντο περὶ τοῦ κρατεῖν καὶ ἀποκτείνειν αὐτὸν καὶ ἐτέλεσαν τὴν πονηρίαν αὐτῶν τῇ παρασκευῇ.*

Die durch den Druck ausgezeichneten Partieen zeigen, wie umfangreich die aussercanonischen Textbestandtheile des Didascalia-Evangeliums sind. Der secundäre Charakter derselben liegt auf der Hand, aber auch ihre relative Harmlosigkeit gegenüber den Fälschungen

6) Mt. 26, 14. 7) Mt. 26, 15a. 8) Mt. 26, 15b. 9) Mt. 26, 16. 10) Mt 26, 4. 5. 11) Lc. 19, 48b.

des Hebräer- und Ägypterevangeliums. Im Übrigen vgl. man das auf S. 319 ff. Gesagte.

Apokryphon 33.

(Lc. 22, 15.)

[Hilgenfeld p. 34. 37. 38. Nicholson p. 60. 61.]

Epiph. Haer. XXX, 22. p. 146 C.

[οἱ Ἐβιωναῖοι] ἐποίησαν τοὺς μαθητὰς μὲν λέγοντας· ποῦ θέλεις ἑτοιμάσωμέν σοι τὸ πάσχα φαγεῖν; καὶ αὐτὸν δῆθεν λέγοντα· μὴ ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα κρέας τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν;

Nach den vorausgegangenen Bemerkungen zu Apokryphon 1 und 6 über den vegetarianischen Standpunkt des ebionitischen Hebräerevangeliums, wonach der Täufer nicht einmal Heuschrecken geniessen durfte und wonach die Ursache der auf den Juden ruhenden ὀργή in dem Schlachten der Opferthiere gesucht wurde, ist es nun auch klar, dass nach dem essenisch-ebionitischen Standpunkte Jesus selbst das Fleisch des Passahlammes nicht gegessen haben durfte. So wird seine tiefinnige Rede Lc. 22, 15, der rührende Ausdruck seiner Sehnsucht nach der letzten entscheidenden Passahfeier mit seiner Jüngergemeinde, in das gerade Gegentheil verkehrt. Jesus wird in einen Vegetarianer verwandelt, welcher das gebratene Fleisch des Passahlammes (κρέας τοῦτο τὸ πάσχα) mit Abscheu und Widerwillen von sich weist und ausruft: Hat mich etwa verlangt, das Fleisch dieses Passahlammes mit euch zu essen? Das ist ganz im Sinne der Ebioniten gedacht, von denen Epiphanius (Haer. XXX, 15. p. 139 C.) berichtet: ἐμψύχων τε — ἀπέχεσθαι καὶ κρεῶν — καὶ πάσης ἄλλης ἐδωδῆς τῆς ἀπὸ σαρκῶν πεποιημένης. Wie weit der Herr von solchen essenischen Velleitäten fern gewesen ist, zeigt seine Theilnahme an Gastmählern und Hochzeitsfesten, seine lebensvolle Schilderung von Gastmählern: οἱ ταῦροι μου καὶ τὰ σιτιστὰ τεθυμένα (Mt. 22, 4), φέρετε τὸν μόσχον τὸν σιτευτόν, θύσατε, καὶ φαγόντες εὐφρανθῶμεν (Lc. 15, 23), ἔθυσεν (Const. ἔσφαξεν) ὁ πατήρ σου τὸν μόσχον τὸν σιτευτόν (Lc. 15, 27), sowie der Umstand, auf welchen Epiphanius (Haer. XXX, 19. p. 143) hinweist, dass Jesus am See Tiberias nicht blos Brod, sondern auch Fische ausgetheilt, ja nach seiner Auferstehung Brod und etwas von gekochtem Fisch mit seinen Jüngern

Digitized by Google

gegessen habe. Im Rückblick auf die Apokrypha 1 und 6 kann man sagen: eine Fälschung sollte die andere decken: aber nun macht auch eine Fälschung die andere als solche offenbar. Ob der Fälscher den Text des canonischen Lucasevangeliums oder des vorcanonischen Urevangeliums zu seiner Interpolation benützt hat, lässt sich in diesem Falle schwer entscheiden. Dass das Urevangelium die von Lucas (22, 15) aufbewahrten, durchaus hebraisierenden Worte: *ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα κτλ.* als Eingang des Abendmahlsberichtes enthalten hat, ist mir zweifellos.

Apokryphon 34.

(Lc. 22, 19. 20.)

Duae viae vel Judicium Petri (= Apostol. Kirchenordnung = *Κανόνες ἐκκλησιαστικοὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων*) bei Hilgenfeld, Nov. Test. extra can. rec. IV. p. 118.

Ἰωάννης εἶπεν· ἐπελάθεσθε, ἀδελφοί, ὅτε ᾔτησεν ὁ διδάσκαλος τὸν ἄρτον καὶ τὸ ποτήριον καὶ ηὐλόγησεν αὐτὰ λέγων· τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου καὶ τὸ αἷμα, ὅτι οὐκ ἐπέτρεψε ταύταις συστῆναι ἡμῖν. Μάρθα εἶπεν· διὰ Μαριάμ, ὅτι εἶδεν αὐτὴν μειδιῶσαν. Μαρία εἶπεν· οὐκέτι ἐγέλασα.

Hier bietet die apost. KO. einen apokryphischen Versuch, um die Nichtanwesenheit der Frauen bei der Abendmahlseinsetzung zu motivieren.

Apokryphon 35.

(Lc. 22, 21—23 = Mt. 26, 21—23. 31 = Mc. 14, 18—20. 27.)

Didasc. V, 13. p. 312.

ὅτε γὰρ ἔτι μεθ' ἡμῶν ἦν πρὸ τοῦ πάσχειν αὐτόν, ἐσθιόντων[1]) ἡμῶν σὺν αὐτῷ τὸ πάσχα, λέγει· ἐν ταύτῃ τῇ νυκτὶ εἷς ἐξ ὑμῶν παραδώσει με[2]). καὶ ἑκάστου ἡμῶν λέγοντος· μήτι ἐγώ[3]); ἀπεκρίθη καὶ εἶπεν· ὁ ἐμβαπτισάμενος μετ' ἐμοῦ ἐν τῷ τρυβλίῳ[4]). καὶ ἀναστὰς ἀπῆλθεν Ἰούδας ὁ Ἰσκαριώτης εἷς ἐξ ἡμῶν ὤν, ἵνα προδῷ αὐτόν[5]). καὶ

1) Mt. 26, 26ª = Mc. 14, 22ª. 2) Mt. 26, 21. 3) Mt. 26, 22 = Mc. 14, 19. 4) Mt. 26, 23 = Mc. 14, 20. 5) Mc. 14, 10 (Joh. 18, 30.)

Digitized by Google

τότε ἡμῖν εἶπεν ὁ κύριος· ἀμὴν λέγω ὑμῖν· μετ' ὀλίγον καιρὸν ἀπολείψετέ με[6]), *διότι γέγραπται· πατάξω τὸν ποιμένα καὶ διασκορπισθήσονται τὰ πρόβατα τῆς ποίμνης αὐτοῦ*[7]).

In vorstehendem Abschnitte bietet das Didascalia-Evangelium fast nur textuelle Abweichungen, nicht aber apokryphe Zusätze.

Apokryphon 36.

(Lc. 22, 47—71 = Mt. 26, 47—68 = Mc. 14, 43—65.)

Didasc. V, 13. p. 312.

καὶ ἦλθεν Ἰούδας σὺν τοῖς γραμματεῦσι καὶ σὺν τοῖς ἱερεῦσι τοῦ λαοῦ[1]) *καὶ παρέδωκε τὸν κύριον Ἰησοῦν*[2]). *ταῦτα δὲ ἐγένετο τῇ τετάρτῃ τῶν σαββάτων. ἐσθίοντες*[3]) *γὰρ τὸ πάσχα*[4]) *τρίτῃ τῶν σαββάτων ἑσπέρας ἐξήλθομεν εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν*[5]). *καὶ τῇ νυκτὶ ἐκράτησαν τὸν κύριον Ἰησοῦν*[6]). *καὶ τῇ ἡμέρᾳ τετάρτῃ τῶν σαββάτων ἔμεινεν ἐν φυλακῇ ἐν τῇ οἰκίᾳ Καϊάφα τοῦ ἀρχιερέως. καὶ ταύτῃ τῇ ἡμέρᾳ συνήχθησαν οἱ ἄρχοντες τοῦ λαοῦ*[7]) *καὶ συνεβουλεύσαντο περὶ αὐτοῦ.*

In diesem Abschnitte ist besonders auffällig die in der gesammten altchristlichen Literatur völlig isoliert dastehende Nachricht von der eintägigen Dauer der Gefangenschaft Jesu im hohenpriesterlichen Palaste.

Apokryphon 37.

(Lc. 23, 1—25 = Mt. 27, 1—26 = Mc. 15, 1—15.)

a. Didasc. V, 13. p. 312.

καὶ τῇ πέμπτῃ τῶν σαββάτων ἀπάγουσιν αὐτὸν πρὸς Πιλᾶτον[1]) *ἡγεμόνα καὶ ἔμεινε πάλιν ἐν φυλακῇ παρὰ Πιλά-*

6) Joh. 16, 32b. 7) Mt. 26, 31 = Mc. 14, 27.

1) Mt. 26, 47 = Mc. 14, 43. 2) Mt. 26, 48. 3) Mt. 26, 21 = Mc. 14, 18. 4) Mt. 26, 18 = Mc. 14, 14. 5) Mt. 26, 30 = Mc. 14, 26. 6) Mt. 26, 50 = Mc. 14, 46. 7) Mt. 26, 57 = Lc. 22, 66.

1) Mt. 27, 2 = Mc. 15, 1b = Lc. 23, 1.

Digitized by Google

του. τῇ μετὰ τὴν πέμπτην τῶν σαββάτων νυκτὶ παρασκευῆς οὔσης κατηγοροῦσιν αὐτοῦ ἐνώπιον Πιλάτου πολλά[2], καὶ οὐδὲν ἴσχυον ἀληθὲς ἐπιδεῖξαι. ἀλλὰ ἐμαρτύρουν ἐπ' αὐτῷ μαρτύρια ψευδῆ[3]) καὶ ᾐτήσαντο παρὰ Πιλάτου τὴν ἀναίρεσιν αὐτοῦ[4]).

b. Didasc. V, 19. p. 320.

ὁ μὲν ἀλλόφυλος κριτὴς νιψάμενος τᾶς χεῖρας εἶπεν· ἀθῶός εἰμι ἀπὸ τοῦ αἵματος τοῦ δικαίου τούτου, ὑμεῖς ὄψεσθε[5]). ὁ δὲ Ἰσραὴλ ἐπεβόησε· τὸ αἷμα αὐτοῦ ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ τέκνα ἡμῶν[6]). καὶ Ἡρώδης ὁ βασιλεὺς ἐκέλευσεν αὐτὸν σταυρωθῆναι.

Zwei Singularitäten zeigen sich hier: erstlich die ebenfalls eintägige Gefangenschaft Jesu in dem Palaste des Landpflegers und sodann die Angabe, dass das schliessliche Todesurtheil nicht von Pilatus, sondern von Herodes, der als *βασιλεύς* erscheint, ausgegangen sei.

Apokryphon 38.

(Lc. 23, 32—56 = Mt. 27, 35—66 = Mc. 15, 24—47.)

Didasc. V, 13. p. 313.

καὶ ἐσταύρωσαν αὐτὸν[1]) αὐτῇ τῇ παρασκευῇ[2]). ἓξ οὖν ὥρας ἔπασχεν ἐν τῇ παρασκευῇ[3]), καὶ αὗται αἱ ὧραι, αἷς ἐσταυρώθη ὁ κύριος ἡμῶν, ἡμέρα ἐλογίσθησαν. ἔπειτα ἐγένετο τρεῖς ὥρας σκότος[4]) καὶ ἐλογίσθη νύξ, καὶ πάλιν ἀπὸ ἐνάτης ὥρας πρὸς δείλην τρεῖς ὥρας ἡμέρα, καὶ ἔπειτα πάλιν νὺξ τοῦ σαββάτου τοῦ πάθους.

Die eigenthümliche Zeitrechnung des Didascalia-Evangeliums ist wohl folgende:

Früh 6—12 Vorm. Das Leiden Christi: *ἓξ οὖν ὥρας ἔπασχεν* . . . . gilt = 1 Tag

2) Mt. 27, 12 = Mc. 15, 3 = Lc. 23, 2a. 3) (Mt. 26, 59 = Mc. 14, 56. 57.) 4) Mt. 27, 20—23 = Lc. 23, 23. 5) Mt. 27, 24. 6) Mt. 27, 25.

1) Lc. 23, 33b = Mt. 27, 35a = Mc. 15, 24a. 2) Mc. 15, 42 = Lc. 23, 54. 3) Mc. 15, 25. 33. 34. 4) Mt. 27, 45.

Digitized by Google

Mittags 12—3 Nachm. Die Finsterniss: τρεῖς ὥρας σκότος . . . . gilt = 1 Nacht
Nachm. 3—6 Abends: ἀπὸ ἐνάτης ὥρας πρὸς δείλην τρεῖς ὥρας . . . . „ = 1 Tag
Die Nacht vom Freitag (παρασκευή) zum Sonnabend (σάββατον) . . . . „ = 1 Nacht
Der Sonnabend: ἡ ἡμέρα τοῦ σαββάτου . . . . . . „ = 1 Tag
Die Nacht nach dem Sabbath: νὺξ μετὰ τὸ σάββατον „ = 1 Nacht
Sa. 3 Tage, 3 Nächte.

Das künstlich Gemachte in dieser Darstellung sieht Jeder. Der nähere Einblick in den Context giebt als Motiv derselben im Allgemeinen die Fastenordnungen, im Vorstehenden die Rücksicht auf die Erfüllung der drei Tage und der drei Nächte, zu erkennen.

Apokryphon 39.

(Lc. 23, 48.)

a. Versio Syr. Cureton. ed. Baethgen ad Lc. 23, 48.

καὶ πάντες οἱ συνπαραγενόμενοι ὄχλοι ἐπὶ τὴν θεωρίαν ταύτην, θεωρήσαντες τὰ γενόμενα, τύπτοντες τὰ στήθη ὑπέστρεφον λέγοντες· οὐαὶ ἡμῖν· τί γέγονεν; οὐαὶ ἡμῖν ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν.

b. Cod. Sangermanensis (g[1]).

dicentes: Vae nobis, quae facta sunt hodie propter peccata nostra; appropinquavit enim desolatio Hierusalem.

Das Zusammentreffen der altsyrischen Version und eines altlateinischen Codex lässt die Möglichkeit offen, dass in vorstehenden aussercanonischen Zusätzen ein originaler Quellentext sich kund gebe; indess scheint es doch zweckmässig, diese Zusätze unter die zweifelhaften Agrapha einzureihen.

Apokryphon 40.

(Lc. 24, 1—11. 33—36 = Mt. 28, 1—10 = Mc. 16, 1—8.)

Didasc. V, 13. p. 313.

ἐν δὲ τῷ Ματθαίου εὐαγγελίῳ οὕτω γέγραπται· ὀψὲ δὲ σαββάτων, τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων, ἦλθε Μαριὰμ

Digitized by Google

καὶ ἄλλη Μαριὰμ ἡ Μαγδαληνὴ θεωρῆσαι τὸν τάφον[1], *καὶ σεισμὸς ἐγένετο μέγας. ἄγγελος γὰρ κυρίου καταβὰς ἐκύλισε τὸν λίθον*[2]. *καὶ πάλιν ἡ ἡμέρα τοῦ σαββάτου καὶ ἔπειτα τρεῖς ὧραι τῆς νυκτὸς μετὰ τὸ σάββατον, αἷς ἐκάθευδεν ὁ κύριος. καὶ ἐπληρώθη ἐκεῖνα ἃ ἔλεγε, ὅτι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ποιῆσαι ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας, ὡς γέγραπται ἐν τῷ εὐαγγελίῳ. καὶ πάλιν γέγραπται ἐν Δαβίδ· ἰδοὺ ἐσμίκρυνας τὰς ἡμέρας*[4]. *τῇ νυκτὶ οὖν τῇ ἐπιφωσκούσῃ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων φανεροῦται τῇ Μαρίᾳ τῇ Μαγδαληνῇ καὶ Μαρίᾳ τῇ τοῦ Ἰακώβου*[5] *καὶ μετὰ τοῦτο ἡμῖν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ*[6].

Die Darstellung folgt hier zunächst dem auch namentlich genannten ersten Evangelium; dann folgt als Zuthat der Schluss der eigenthümlichen Zeitrechnung, wodurch das Didascalia-Evangelium vor allen Evangelienschriften — jedoch nicht zu seinem Vortheile — sich auszeichnet. Nach Einfügung des Logion Mt. 12, 40, wobei die auch von Origenes bezeugte Variante *ποιῆσαι* hervortritt, endet die Darstellung mit einigen an den canonischen Marcusschluss anklingenden Elementen.

Apokryphon 41.
(Lc. 24, 36—39.)

[Credner, Beiträge I. S. 407. 408. Hilgenfeld p. 17. 29. Nicholson p. 62 ff. Handmann p. 83—85.]

a. Hieron. Prooem. in lib. XVIII. Esaiae. Opp. ed. Martianay T. III. p. 478.
cum enim apostoli eum putarent spiritum, vel juxta evangelium, quod Hebraeorum lectitant Nazaraei, incorporale daemonium, dixit eis: quid turbati estis et cogitationes ascendunt in corda vestra?

b. Ign. ad Smyrn. III, 1. 2. p. 84, 10.
ἐγὼ γὰρ καὶ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐν σαρκὶ αὐτὸν οἶδα καὶ πιστεύω ὄντα. καί· ὅτε πρὸς τοὺς περὶ Πέτρον ἦλθεν, ἔφη

---

1) Mt. 28, 1. 2) Mt. 28, 2. 3) Mt. 12, 40. Und zwar liest Origenes in Joann. XXXII, 19 an Stelle des canonischen *ἔσται* ebenfalls *ποιήσει*! 4) Ps. 88 (89), 46 (45). 5) Mt. 28, 9. 10; Mc. 16, 9. 6) Mc. 16, 14.

Digitized by Google

αὐτοῖς· λάβετε, ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε, ὅτι οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον· καὶ εὐθὺς αὐτοῦ ἥψαντο καὶ ἐπίστευσαν, κραθέντες τῇ σαρκὶ αὐτοῦ καὶ τῷ πνεύματι.

c. Hieron. de vir. ill. vel in catalogo script. eccl. c. 16 (de Ignatio) Opp. ed. Martianay T. IVb. p. 108.

Scripsit et ad Smyrnaeos (et proprie ad Polycarpum commendans illi Antiochensem ecclesiam) epistolam, in qua et de evangelio, quod nuper a me translatum est, super persona Christi ponit testimonium dicens: Ego vero et post resurrectionem in carne eum vidi et credo, quia sit. Et quando venit ad Petrum et ad eos, qui cum Petro erant, dixit eis: Ecce palpate me et videte, quia non sum daemonium incorporale. Et statim tetigerunt eum et crediderunt.

d. Pseudo-Ign. ad Smyrn. III. p. 244, 14.

ἐγὼ δὲ οὐκ ἐν τῷ γεννᾶσθαι καὶ σταυροῦσθαι γινώσκω αὐτὸν ἐν σώματι γεγονέναι μόνον, ἀλλὰ καὶ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐν σαρκὶ αὐτὸν οἶδα καὶ πιστεύω ὄντα. καί· ὅτε πρὸς τοὺς περὶ Πέτρον ἦλθεν, ἔφη αὐτοῖς· λάβετε, ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε, ὅτι οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον· πνεῦμα γὰρ σάρκα καὶ ὀστέα οὐκ ἔχει, καθὼς ἐμὲ θεωρεῖτε ἔχοντα.

e. Euseb. H. E. III, 36 p. 111, 5.

ὁ δὲ αὐτὸς (sc. *Ἰγνάτιος*) *Σμυρναίοις γράφων οὐκ οἶδ' ὁπόθεν ῥητοῖς συγκέχρηται, τοιαῦτά τινα περὶ τοῦ Χριστοῦ διεξιών· ἐγὼ δὲ καὶ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐν σαρκὶ αὐτὸν οἶδα καὶ πιστεύω ὄντα. καὶ ὅτε πρὸς τοὺς περὶ Πέτρον ἐλήλυθεν, ἔφη αὐτοῖς· λάβετε, ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε, ὅτι οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον· καὶ εὐθὺς αὐτοῦ ἥψαντο καὶ ἐπίστευσαν.*

f. Orig. De princ. Prooem. c. 8. Opp. I. p. 49.

Si vero quis velit proferre ex illo libro, qui Petri doctrina appellatur, ubi salvator videtur ad discipulos dicere, quod non sit daemonium incorporeum, primum respondendum est ei, quoniam ille liber inter ecclesiasticos non habetur, et ostendendum, quia neque Petri est ista scriptura neque alterius cujusquam, qui spiritu fuerit inspiratus.

Dass das Hebräerevangelium, wo es über den canonischen Matthäus hinausgeht und mit Lucas sich berührt, doch nicht von Lucas, sondern von der vorcanonischen hebräischen Quelle — sei es direkt, sei es auf dem Wege indirekter Vermittelung — abhängig ist, wird in diesem Falle auf exakte Weise wahrnehmbar. Zwar liegen in den Angaben des Hieronymus einige Unklarheiten vor. In dem ersten Citate (a) führt er den Lucastext fast wörtlich ein. Vgl.

Hieron. cum eum putarent spiritum, dixit eis: quid turbati estis.
Lucas. ἐδόκουν πνεῦμα θεωρεῖν, καὶ εἶπεν αὐτοῖς· τί τεταραγμένοι ἐστέ;
Hieron. et cogitationes ascendunt in corda vestra?
Lucas. καὶ διατί διαλογισμοὶ ἀναβαίνουσιν ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμῶν;

Nur parenthetisch und anscheinend nur als eine Wortvariante fügt Hieronymus ein: vel juxta evangelium, quod Hebraeorum lectitant Nazaraei, incorporale daemonium, so dass das lucanische πνεῦμα eine dem incorporale daemonium gleichwerthige Variante bildet und das Citat aus dem Hebräerevangelium auf dieses Wort beschränkt scheint. Dabei ist es beachtenswerth, dass das Wort: incorporale daemonium als Variante gerade zu v. 37 auftritt, wo für das canonisch-lucanische πνεῦμα auch noch andere aussercanonische Varianten vorhanden sind, voran φάντασμα im Cod. Cantabr., bei Apelles nach Hippolyt und bei Marcion nach Tertullian, aber auch φαντασία im Dial. de recta fide. (Als Sach- und Sprachparallelen dazu vgl. man folgende synoptische Stellen Mc. 6, 49. 50: ἔδοξαν ὅτι φάντασμά ἐστιν — καὶ ἐταράχθησαν = Mt. 14, 26: ἐταράχθησαν λέγοντες ὅτι φάντασμά ἐστιν.) In dem zweiten Citate aber, welches Hieronymus aus den Ignatianen herüber nimmt, bezieht sich das daemonium incorporale nicht auf Lc. 24, 37, sondern v. 39. Vgl.

Hieron.	Ecce	palpate me et videte,
Ignat.	λάβετε,	ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε,
Lc. 24, 39	ἴδετε τὰς χεῖράς μου καὶ τοὺς πόδας μου, ὅτι ἐγώ εἰμι αὐτός· ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε,	
Hieron.	quia	non sum daemonium incorporale.
Ignat.	ὅτι	οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον.
Lc. 24, 39	ὅτι πνεῦμα σάρκας καὶ ὀστέα οὐκ ἔχει.	

Es entspricht also das ecce des Hieronymus, das λάβετε des Ignatius genau dem ersten ἴδετε des Lucas; es deckt sich ferner vollständig das palpate und ψηλαφήσατε in allen drei Recensionen, und

Digitized by Google

ebenso das videte des Hieronymus sowie das ἴδετε des Ignatius mit dem zweiten ἴδετε des Lucas, dessen Text mithin nur in dem: τὰς χεῖράς μου καὶ τοὺς πόδας μου — sowie in dem ὀστέα ein Plus voraus hat. Es liegt also sichtlich ein älterer Quellentext hinter den drei Recensionen, der canonischen und den aussercanonischen. Dass aber dieser ältere, vorcanonische Quellentext ein hebräischer Text gewesen ist, wird evident eben an der Variante: δαιμόνιον ἀσώματον, daemonium incorporale. Diese Variante, welche den patristischen Schriftstellern wer weiss welche haeretische Tendenz zu verbergen schien, ist eine den lucanischen Worten: πνεῦμα σάρκα οὐκ ἔχει gleichwerthige Übersetzungsvariante für רוּחַ אֵין לוֹ בָּשָׂר. Wiederholt wechseln in den verschiedenen Übersetzungen des hebräischen Urevangeliums δαιμόνιον und πνεῦμα mit einander ab. Vgl. Mc. 5, 8: τὸ πνεῦμα = Lc. 8, 29: τῷ πνεύματι, Cod. D: δαιμονίῳ, Cod. Palat. Vind.: daemonio. Ferner haben Lc. 10, 20 alle Majuskelcodices, mit der einzigen Ausnahme des Cod. Cantabr., πνεύματα. Die Lesart des Cod. D aber, welcher δαιμόνια bietet, wird ausser durch italische, syrische, koptische Handschriften durch Eusebius, Basilius, Cyrillus, Theodoret, Origenes, Ambrosius, aber auch durch die von Tischendorf (p. 553) nicht erwähnten Constitutionen nach dem guten Cod. y bezeugt. Es unterliegt also keinem Zweifel, dass das hebräische רוּחַ des Urevangeliums in canonischen und aussercanonischen Übersetzungen nicht blos mit πνεῦμα, sondern auch mit δαιμόνιον wiedergegeben worden ist[1]. Das Adjectivum ἀσώματον, incorporale kann ins Hebräische gar nicht anders rückübersetzt werden als: אֵין לוֹ בָּשָׂר = σάρξ, σῶμα αὐτῷ οὐκ ἔστιν = σάρκα, σῶμα οὐκ ἔχει. Die Wiedergabe nämlich von בָּשָׂר nicht blos durch σάρξ, sondern auch durch σῶμα findet sich schon in den LXX, z. B. Lev. 15, 2: כִּי יִהְיֶה זָב מִבְּשָׂרוֹ = LXX: ἐὰν γένηται ῥύσις ἐκ τοῦ σώματος αὐτοῦ. Ausserdem erinnere man sich an die johanneische σάρξ neben dem synoptisch-paulinischen σῶμα im Abendmahl. Endlich bieten auch die aussercanonischen Berichte über die ἀνάληψις ganz dieselben Übersetzungsvarianten σάρξ = σῶμα, wie sie hier in dem Berichte über die ἀνάστασις zu Tage

---

1) Dabei mag bemerkt werden, dass nach B. Weiss (Marcusevangelium S. 170 ff.) den synoptischen Parallelen Mc. 5, 1—20 = Lc. 8, 26—39 = Mt. 8, 28—9, 1 ein Quellentext des Urevangeliums zu Grunde liegt. An der Zugehörigkeit aber von Lc. 10, 17—20 zur vorcanonischen Quelle kann nicht gezweifelt werden.

treten[1]). So harmlos mithin die Variante des Hebräerevangeliums: *δαιμόνιον ἀσώματον* in diesem Lichte sich darstellt, so wichtig ist sie für die Quellenkritik, erstlich zum Erweise, dass das Hebräerevangelium in der That auch Stoffe aus dem Urevangelium aufgenommen hat, welche ihm nicht durch die canonischen Evangelien vermittelt gewesen sind, sodann aber auch zu dem noch wichtigeren Erweise, dass die hebräische vorcanonische Quelle einen Bericht über die *ἀνάστασις* enthalten hat, von welcher Wurzel der canonische Abschnitt Lc. 24, 36 ff. und das von Ignatius aufbewahrte aussercanonische Evangelienfragment zwei eng verwandte Ableger sind, so sehr, dass letzteres unter die echten Agrapha hätte aufgenommen werden müssen, wenn es im Grunde — — gar kein Agraphon, sondern nur einen aussercanonischen Paralleltext zu Lc. 24, 39 darstellte. Ob im Übrigen der Text des Hebräerevangeliums sowie der damit wie öfter so auch hier übereinstimmenden Praedicatio Petri mit dem ignatianischen Fragmente sich gedeckt hat, ist immerhin fraglich, da Eusebius, welcher das Hebräerevangelium, und zwar wahrscheinlich gerade das nazaräische, aus Autopsie kannte, bei Anführung des ignatianischen Fragmentes sich gewiss nicht so unbestimmt (*οὐκ οἶδ' ὁπόθεν*) ausgedrückt haben würde, falls eine durchgreifende Übereinstimmung wahrzunehmen gewesen wäre, und da auch Hieronymus in diesem Falle nur den Text aus den Ignatianen wiederholt, wobei die von ihm bemerkte Übereinstimmung mit dem Hebräerevangelium sehr wohl auf die Variante *δαιμόνιον ἀσώματον* sich beschränkt haben kann. Was wir in diesem Falle von dem Hebräerevangelium und der Praedicatio Petri sicher erfahren, ist also nur dies Dreifache, dass in beiden Schriften eine Parallele zu dem lucanischen Berichte über die Erscheinung des Auferstandenen (Lc. 24, 36 ff.) enthalten gewesen ist, dass in beiden Schriften die Übersetzungsvariante *δαιμόνιον ἀσώματον* = daemonium incorporeum sich gefunden hat und dass daher für beide Schriften, zunächst für das Hebräerevangelium, in diesem Falle mit Wahrscheinlichkeit die Benützung der hebräischen vorcanonischen Evangelienquelle zu constatieren ist.

1) Vgl. Resch, Der Quellenbericht über die *ἀνάληψις*. Zeitschr. f. k. Wissensch. und kirchl. Leben. 1889. II. Heft. S. 86. 87. Vgl. Justin. de resurr. c. 9. p. 594 E: *ἀνελήφθη βλεπόντων αὐτῶν εἰς τὸν οὐρανόν, ὡς ἦν ἐν τῇ σαρκί*. Pseudo-Ign. ad Smyrn. III. p. 244: *σὺν τῇ σαρκὶ βλεπόντων αὐτῶν ἀνελήφθη*. Epiph. Anac. p. 138 A: *ἀνελήφθη εἰς οὐρανοὺς ἐν αὐτῷ τῷ σώματι*.

Digitized by Google

Apokryphon 42.
(Lc. 24, 44—46.)

Evangelium Nicodemi c. 4. (Ed. Thilo p. 544.)

Μωσῆς καὶ οἱ προφῆται προεκήρυξαν περὶ τοῦ θανάτου μου καὶ τῆς ἀναστάσεως.

Sachlich ist vorstehendes Logion in Lc. 24, 44—46 enthalten: *εἶπεν δὲ πρὸς αὐτοὺς . . . ὅτι δεῖ πληρωθῆναι πάντα τὰ γεγραμμένα ἐν τῷ νόμῳ Μωϋσέως καὶ προφήταις καὶ ψαλμοῖς . . . ὅτι οὕτως γέγραπται παθεῖν τὸν Χριστὸν καὶ ἀναστῆναι ἐκ νεκρῶν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ.* Ähnlich auch bei Justin Dial. c. Tryph. c. 106. p. 333 C. Gleichwohl ist die Form des Logion in dem Ev. Nicod. secundär.

Apokryphon 43.
(Joh. 2, 16.)

Exc. Theod. ap. Clem. Al. Fragm. § 9. p. 969.

διό φησι· καὶ εἰ δυνατὸν τοὺς ἐκλεκτούς μου. πάλιν, ὅταν λέγῃ· ἐξέλθετε ἐκ τοῦ οἴκου τοῦ πατρός μου —, τοῖς κλητοῖς λέγει.

Man könnte versucht sein, in den Worten: *ἐξέλθετε ἐκ τοῦ οἴκου τοῦ πατρός μου* — einen aussercanonischen Paralleltext oder ein freies Citat von Joh. 2, 16: *ἄρατε ταῦτα ἐντεῦθεν, μὴ ποιεῖτε τὸν οἶκον τοῦ πατρός μου οἶκον ἐμπορίου* — zu finden. Aber der Zusatz: *τοῖς κλητοῖς λέγει* — macht diese Erklärung unwahrscheinlich, es müssten denn unter den *κλητοί* die Juden — im Unterschiede von den *ἐκλεκτοί* — zu verstehen sein.

Apokryphon 44.
(Joh. 3, 3. 5.)

a. Acta Philippi e cod. Oxon. c. 34. (Lipsius, die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden 1884. II, 2. p. 19.)

εἶπεν γάρ μοι ὁ κύριος· ἐὰν μὴ ποιήσητε ὑμῶν τὸ κάτω εἰς τὸ ἄνω καὶ τὸ ἄνω εἰς τὸ κάτω, καὶ δεξιὰ εἰς ἀριστερὰ καὶ τὰ ἀριστερὰ εἰς τὰ δεξιά, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν μου.

Digitized by Google

b. Pseudo-Linus de passione Petri et Pauli (Biblioth. Patr. max. Lugd. II, p. 70b).

Dominus in mysterio dixerat: si non feceritis dextram sicut sinistram et sinistram sicut dextram, et quae sursum sicut deorsum et quae ante sicut retro, non cognoscetis regnum Dei.

Aus den Schlussworten dieses merkwürdigen Logion ersieht man, dass es jedenfalls dem canonischen Herrenworte Joh. 3, 3. 5 nachgebildet ist. Vgl. non cognoscetis regnum Dei = *οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ* Joh. 3, 3, ferner: *οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν μου* = *οὐ δύναται εἰσελθεῖν* Joh. 3, 5 = *οὐ μὴ εἰσέλθητε* Hom. Clem. XI, 26. p. 117, 4. Diese Parallelen dürften dann vielleicht auch auf den Sinn dieses apokryphen Herrenwortes hinleiten, wonach in demselben eine Umschreibung des mit der Wiedergeburt verbundenen Seelenvorgangs gegeben werden sollte. Das *ἄνωθεν γεννηθῆναι* (Joh. 3, 3) mochte zur weiteren Ausmalung: *ποιήσητε ὑμῶν τὸ κάτω εἰς τὸ ἄνω καὶ τὸ ἄνω εἰς τὸ κάτω κτλ.* die Handhabe geboten haben. Ähnlich sagt man etwa auch bei uns zur Bezeichnung einer gründlichen Umgestaltung der Verhältnisse, dass das Unterste zu oberst gestürzt werde. Handelte also das Logion nach seinem ursprünglichen Sinn von der Wiedergeburt, so ist es in den Actis Philippi treuer erhalten; es ist dann das *ὑμῶν* in dem *ὑμῶν τὸ κάτω* unentbehrlich. Dieser Sinn ist durch Weglassung des *ὑμῶν* bei Pseudo-Linus verloren gegangen. In der sehr unterwerthigen Passio Petri et Pauli ist das Logion gänzlich veräusserlicht und demgemäss auf die dort berichtete verkehrte Kreuzigung des Petrus bezogen.

Apokryphon 45.

(Joh. 5, 46.)

Hom. Clem. III, 53. p. 51, 6.

ἔτι μὴν ἔλεγεν· ἐγώ εἰμι, περὶ οὗ Μωϋσῆς προεφήτευσεν εἰπών· προφήτην ἐγείρει ὑμῖν κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν ὥσπερ καὶ ἐμέ· αὐτοῦ ἀκούετε κατὰ πάντα. ὃς ἂν δὲ μὴ ἀκούσῃ τοῦ προφήτου ἐκείνου, ἀποθανεῖται.

Vorstehendes Logion aus den clementinischen Homilien möchte ich nicht ohne Weiteres unter die echten Agrapha stellen.

Digitized by Google

Sachlich ist zwar aus Joh. 5, 46: περὶ γὰρ ἐμοῦ ἐκεῖνος [sc. Μωϋσῆς] ἔγραψεν —, sowie aus Lc. 24, 27. 44 (vgl. auch Logion 42) das Dictum nicht zu bezweifeln. Aber die Form des Citates entspricht nicht den Herrenreden des Urevangeliums, in welchen Christus mehr noch, als es hier der Fall ist, über dem alttestamentlichen Texte steht. Bemerkenswerth ist die Verwandtschaft des Citates mit demselben Citate Act. 3, 22. 23 = Deut. 18, 15. 19.

Apokryphon 46.

(Joh. 8, 1—11.)

Hom. Clem. XIII, 14. p. 138, 11.

> καὶ γὰρ εἰ πάντα καλὰ διαπράξαιτό τις, μιᾷ τῇ πρὸς τὸ μοιχήσασθαι ἁμαρτίᾳ κολασθῆναι δεῖν, ὁ προφήτης ἔφη.

Ob hier ein Herrenwort überhaupt berichtet werden soll, ist immerhin fraglich. Denn bekanntlich ist ὁ προφήτης in den Clementinen ein Collektivbegriff. Und in den guten Evangeliencitaten dieser Schrift ist Christus gewöhnlich als ὁ ἀληθὴς προφήτης (Log. 11. 44c), ὁ τῆς ἀληθείας προφήτης (Log. 13), als ὁ διδάσκαλος ἡμῶν oder ὁ κύριος gekennzeichnet. Wenn aber in vorstehendem Citate unter ὁ προφήτης ebenfalls die historische Person Christi bezeichnet sein sollte, so würde hier der einzige Fall einer mit Bestimmtheit in den Clementinen zu recognoscierenden Fälschung vorliegen. Zwar hat der erste Theil des Logion: καὶ γὰρ εἰ πάντα καλὰ διαπράξαιτό τις — an Lc. 17, 10: ὅταν ποιήσητε πάντα τὰ διαταχθέντα ὑμῖν — eine canonische Parallele. Aber um so deutlicher trägt der zweite Theil des Logion in sprachlicher wie sachlicher Hinsicht den Stempel der Unechtheit. Sprachlich, namentlich stilistisch weichen die Worte: μιᾷ τῇ πρὸς τὸ μοιχήσασθαι ἁμαρτίᾳ κολασθῆναι δεῖν ebenso weit von dem Sprachcharakter der synoptischen Evangelien wie der clementinischen Evangeliencitate ab, als sie dem Stil entsprechen, in welchem die Clementinen selbst geschrieben sind. Inhaltlich aber widerspricht das Logion nicht nur auf das Schärfste dem Geiste Christi im Allgemeinen, sondern auch bestimmten Aussprüchen des Herrn (wie Mt. 21, 31. 32), namentlich auch dem persönlichen Verhalten Jesu gegen die Sünderinnen (vgl. Lc. 7, 36 ff.) und insbesondere gegen die Ehebrecherin (Joh. 8, 1 ff.). So gewiss die letztere Perikope echte, urevangelische Tradition repraesentiert, so gewiss athmet obiges

Digitized by Google

Logion, wonach ein Weib wegen einmaliger Ehebruchssünde (ewig) gestraft werden soll, unevangelischen, gesetzlichen, judaistischen Geist. Nach dem Sprachgebrauch der Clementinen muss man bei *κολασθῆναι* sich erinnern an Hom. VIII, 23. p. 92, 38: *ἐν δὲ τῷ ἐσομένῳ αἰῶνι ἀϊδίῳ κολασθήσεσθε πυρί.* Hom. VII, 7. p. 84, 8: *τῇ μεγίστῃ ἀποσβεσθήσονται κολάσει παντελῶς.* Ferner Hom. XI, 26. p. 117, 7. Hom. IX. 23. p. 100, 15. Im Übrigen kommt der Inhalt des obigen Dictum am meisten mit Lev. 20, 10 überein.

Apokryphon 47.

(Joh. 12, 26.)

Cod. Askew. p. 215. (Woide in Append. ad ed. N. T. e cod. MS. Alexandrino.)

ἔσονται μετ᾽ ἐμοῦ καὶ οἱ δώδεκα διάκονοί μου.

Aus der Vergleichung dieses Logion mit Joh. 12, 26: *ὅπου εἰμὶ ἐγώ, ἐκεῖ καὶ ὁ διάκονος ὁ ἐμὸς ἔσται* — erkennt man an dieser Stelle, wie die Herrenworte auch nach dem johanneischen Evangelium apokryphe Ranken getrieben haben.

Apokryphon 48.

(Joh. 17, 26.)

Codex Evangelii Joannei Parisiis in sacro Templariorum tabulario asservatus. (Thilo. Cod. apocr. N. T. p. 880.)

Joh. 17, 26. ad finem post *ἐν αὐτοῖς* haec addita leguntur:

ὑψώσας δὲ τὰς χεῖρας εἶπεν ὁ Ἰησοῦς εἰς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ· ἰδοὺ ὅτι ἡ ὥρα ἦλθε[1]) *τοῦ πιεῖν τὸ ποτήριον, ὃ δέδωκέ μοι ὁ πατὴρ πιεῖν*[2]). *ἀπέρχομαι*[3]) *πρὸς τὸν πατέρα μου*[4]) *τὸν πέμψαντά με*[5]), *καὶ λέγω ὑμῖν πάλιν· πέμπω ὑμᾶς*[6]), *τηρεῖτε τὰς ἐντολάς μου*[7]), *διδάξετε* (scr. *διδάξατε*) *ὃ ἐδίδαξα ὑμᾶς, ἵνα ὁ κόσμος γνώσῃ*[8]) *αὐτό· διὰ τοῦτο λάβετε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*[9]), *καὶ ἄν τινων ἀφῆτε τὰς ἁμαρτίας, ἀφίενται αὐτοῖς, ἄν τινων κρατῆτε, κεκράτην-*

1) Joh. 13, 1; 17, 1. 2) Joh. 18, 11. 3) Joh. 16, 7. 4) Joh. 14, 2. 5) Joh. 16, 5. 6) Joh. 20, 21. 7) Joh. 14, 15. 8) Joh. 17, 23. 9) Joh. 20, 22.

Digitized by Google

ται[10]). ἠκούσατε ὃ εἶπον[11]) ὑμῖν· οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου· ὁ παράκλητός ἐστιν ἐν ὑμῖν, διδάξετε (scr. διδάξατε) ἐν τῷ παρακλήτῳ[12]), καθὼς ὁ πατήρ μου ἀπέστειλέ με, οὕτως ἀποστέλλω ὑμᾶς[13])· ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου[14]). ἀλλ' Ἰωάννης ἔσεται ὁ πατὴρ ὑμῶν· ἕως ὅτου ἔλθῃ μετ' ἐμοῦ ἐν τῷ παραδείσῳ[15]). καὶ ἔχρισεν αὐτοὺς ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι[16]).

Es schien zweckmässig, aus dem Pariser Codex des von dem Templerorden gebrauchten Johannesevangeliums einige der von dem canonischen Texte am stärksten abweichenden Partien mitzutheilen, weil man daraus ersehen kann, dass auch eine viel spätere Compilation von der Mache des Hebräerevangeliums und von manchen Theilen des Didascalia-Evangeliums sich nicht wesentlich unterscheidet.

Apokryphon 49.

(Joh. 19, 26. 27.)

Codex Evangelii Joannei Parisinus. (Thilo. Cod. apocr. N.T. p. 882.)

λέγει τῇ μητρὶ αὐτοῦ[1])· οὐ κλαίεις[2])· ἐπιστρέφω πρὸς τὸν πατέρα[3]) μου καὶ εἰς ζωὴν αἰώνιον. ἰδοὺ ὁ υἱός σου[4])· οὗτος τηρήσει τόπον ἐμόν. εἶτα λέγει τῷ μαθητῇ[5])· ἰδοὺ ἡ μήτηρ σου[5]). εἶτα κύψας τὴν κεφαλὴν παρέδωκε τὸ πνεῦμα[6]).

Durch den Zusatz: οὗτος τηρήσει τόπον ἐμόν wird im Zusammenhalt mit dem Zusatz des vorigen Fragmentes: Ἰωάννης ἔσεται ὁ πατὴρ ὑμῶν — die Tendenz ersichtlich, dem im Templerorden hoch erhobenen Johannes eine ähnliche Stellung zuzuweisen, wie sie nach der römischen Tradition Petrus als Statthalter Christi (οὗτος τηρήσει τόπον ἐμόν) und der Papst (Ἰωάννης ἔσεται ὁ πατὴρ ὑμῶν) als Petri Nachfolger besitzt. Man hat also die antirömische Tendenz, welcher der Templerorden je länger je mehr sich ergab, in die evangelische Urkunde eingetragen, welche das Schibboleth des Templerordens bildete.

---

10) Joh. 20, 23. 11) Joh. 14, 28. 12) Joh. 14, 26. 13) Joh. 20, 21. 14) Joh. 17, 16. 15) (Joh. 21, 22. 23). 16) Joh. 20, 22.

1) Joh. 19, 26. 2) Lc. 7, 13. 3) Joh. 16, 28. 4) Joh. 19, 26. 5) Joh. 19, 27. 6) Joh. 19, 30.

Digitized by Google

Apokryphon 30.

(Joh. 20, 21 = 1. Cor. 15, 7.)

[Grabe I, 29. Fabricius I. p. 365. 593. Credner I. p. 406. 407. Hilgenfeld p. 17. 28. 29. Nicholson p. 62—68. Westcott p. 463. Handmann p. 77—83.]

a. Hieron. de vir. illustr. II. Opp. ed. Martianay. T. IV^{b}. p. 102.

Evangelium quoque, quod appellatur secundum Hebraeos, et a me nuper in Graecum Latinumque sermonem translatum est, quo et Origenes saepe utitur, post resurrectionem Salvatoris refert:

Dominus autem cum dedisset sindonem servo sacerdotis, ivit ad Jacobum et apparuit ei. Juraverat enim Jacobus se non comesturum panem ab illa hora, qua biberat calicem Domini donec videret eum resurgentem a dormientibus (mortuis).

Rursusque post paullulum: Afferte, ait Dominus, mensam et panem. Statimque additur: Tulit panem et benedixit ac fregit et dedit Jacobo Justo, et dixit ei: Frater mi, comede panem tuum, quia resurrexit Filius hominis a dormientibus (mortuis).

Vetus Interpretatio.

καὶ τὸ εὐαγγέλιον δὲ τὸ ἐπιγραφὲν καθ' Ἑβραίους, ὅπερ ὑπ' ἐμοῦ νῦν εἰς τὴν Ἑλληνικὴν καὶ Ῥωμαϊκὴν γλῶτταν μετεβλήθη, ᾧ καὶ Ὠριγένης πολλάκις κέχρηται, μετὰ τὴν ἀνάστασιν τοῦ Σωτῆρος λέγει·

ὁ δὲ κύριος δεδωκὼς σινδόνα τῷ δούλῳ τοῦ ἱερέως ἀπελθὼν πρὸς Ἰάκωβον ἤνοιξεν αὐτῷ. Ὠμωμόκει γὰρ Ἰάκωβος μὴ γεύσασθαι ἄρτου ἐξ ἐκείνης τῆς ὥρας, ἀφ' ἧς πεπώκει τὸ ποτήριον κύριος, ἕως οὗ ἴδῃ αὐτὸν ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν.

Αὖθις δὲ μικρὸν ὕστερον· δότε, φησὶν ὁ κύριος, τράπεζαν καὶ ἄρτον. Εὐθὺς δὲ προστίθεται· λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασε καὶ δεδωκὼς Ἰακώβῳ τῷ δικαίῳ λέγει αὐτῷ· ἀδελφέ μου, ἔσθιε τὸν ἄρτον τὸν σόν· ἠγέρθη γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐκ νεκρῶν.

b. Pseudo-Abdias. Hist. apost. VI, 1.

Quorum minor natu Jacobus Christo Salvatori in primis

semper dilectus tanto rursus desiderio in magistrum flagrabat, ut crucifixo eo cibum capere noluerit, priusquam a mortuis resurgentem videret, quod meminerit sibi et fratribus a Christo agente in vivis fuisse praedictum. Quare ei primum omnium ut et Mariae Magdalenae et Petro apparere voluit, ut discipulum in fide confirmaret, et ne diurnum jejunium toleraret, favo mellis oblato ad comedendum insuper Jacobum invitavit.

c. Gregorius Turonensis. (Hist. Franc. I, 21.)

Fertur Jacobus apostolus, cum dominum jam mortuum vidisset in cruce, detestatum esse atque jurasse, nunquam se comesturum panem, nisi dominum cerneret resurgentem. Tertia demum die rediens dominus, spoliato Tartaro cum triumpho, Jacobo se ostendens ait: Surge, Jacobe, comede, quia jam a mortuis surrexi.

d. Jacobus de Voragine. Legenda aurea LXVII.

In Parasceue autem, mortuo domino, sicut dicit Josephus et Hieronymus in libro de viris illustribus, Jacobus votum vovit, se non comesturum, donec videret dominum a mortuis surrexisse. In ipsa autem die resurrectionis, cum usque in diem illam Jacobus non gustasset cibum, eidem dominus apparuit, ac eis, qui cum eo erant, dixit: Ponite mensam et panem; deinde panem accipiens benedixit et dedit Jacobo Iusto dicens: Surge, frater mi, comede; quia filius hominis a mortuis resurrexit.

e. Sedulius Scotus ad 1. Cor. 15, 7.

Alphaei filio, qui se testatus est a coena Domini non comesturum panem, usque quo videret Christum resurgentem, sicut in evangelio secundum Hebraeos legitur.

Auch in diesem Abschnitte wird ein Zusammenhang des Hebräerevangeliums mit dem — schon von Paulus benützten — Urevangelium offenbar durch die seit Sedulius oft wieder hervorgehobene Beziehung dieses Abschnittes auf die paulinische Nachricht 1. Cor. 15, 7: ἔπειτα ὤφθη Ἰακώβῳ = ivit ad Jacobum et apparuit ei (Hebräerevangelium). Denn dass das paulinische Referat über die Christophanien des Erstandenen 1. Cor. 15, 3-7 mit seinen praecisen Zeitangaben: τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ (v. 4), ἔπειτα (v. 5), ἔπειτα (v. 6), ἔπειτα (v. 7[a]), ἔπειτα (v. 7[b]) ein Excerpt aus einer schriftlichen, und zwar

Digitized by Google

aus der vorcanonischen, Evangelienquelle sein müsse, ist nach den Ergebnissen der in § 10. 11 angestellten Untersuchungen und nach den zahlreichen Beweisen einer immer wiederkehrenden Abhängigkeit des Apostels von jener Quelle eines weiteren Beweises kaum mehr bedürftig. Nach den bis jetzt viel zu wenig beachteten Texten des Origenes war Simon Petrus der Genosse des Kleopas auf dem Wege nach Emmaus. Hiermit erledigt sich die erste Christophanie: *ὤφθη Κηφᾷ* 1. Cor. 15, 5a [1]). Die zweite Christuserscheinung: *ἔπειτα τοῖς*

---

1) Ich gebe hier die bezüglichen Texte des Origenes. In Ioann. I, 7. Opp. IV, 8: *ἀλλὰ καὶ Σίμων καὶ Κλεόπας ὁμιλοῦντες πρὸς ἀλλήλους περὶ πάντων τῶν συμβεβηκότων κτλ.* Contra Cels. II, 62. Opp. I, 434: *καὶ ἐν τῷ κατὰ Λουκᾶν δὲ εὐαγγελίῳ, ὁμιλούντων πρὸς ἀλλήλους Σίμωνος καὶ Κλεόπα περὶ πάντων συμβεβηκότων αὐτοῖς, ὁ Ἰησοῦς ἐπιστὰς αὐτοῖς συνεπορεύετο μετ' αὐτοῖς.* Contra Cels. II, 68. Opp. I, 438: *γέγραπται δὲ ἐν τῷ κατὰ Λουκᾶν, ὅτι μετὰ τὴν ἀνάστασιν λαβὼν ἄρτον ὁ Ἰησοῦς εὐλόγησεν καὶ κλάσας ἐπεδίδου τῷ Σίμωνι καὶ τῷ Κλεόπᾳ. λαβόντων δ' αὐτῶν τὸν ἄρτον διηνοίχθησαν αὐτῶν οἱ ὀφθαλμοί.* In Ioann. I, 10. Opp. IV, 11: *ταύτῃ τῇ δυνάμει μαρτυροῦντες ὁ Σίμων καὶ ὁ Κλεόπας φασίν· οὐχὶ ἡ καρδία ἡμῶν καιομένη ἦν ἐν τῇ ὁδῷ ὡς διήνοιγεν ἡμῖν τὰς γραφάς;* In Ierem. Hom. XIX, 8. Opp. III, 274: *ὥσπερ ὁμολογοῦσι Σίμων καὶ Κλεώπας λέγοντες ἐπὶ τοῖς λόγοις αὐτοῦ· οὐχ ἡ καρδία ἡμῶν καιομένη ἦν ἐν τῇ ὁδῷ, ὡς διήνοιγεν ἡμῖν τὰς γραφάς; ἐνθάδε ἡ καρδία καίεται πυρὶ καὶ Σίμωνος καὶ Κλεώπα.* In Ierem. Hom. XIX, 9. Opp. III, 275: *τὸ πῦρ — — τὸ ἐπὶ Σίμωνα καὶ Κλεώπα ἐληλυθός.* Man erwäge hierbei Folgendes:

1. Origenes ist in seinen Lesarten stets ein zuverlässiger Zeuge, ein sorgfältiger Handschriftenkenner.
2. Er bleibt sich in seinen Aussagen bezüglich der Theilnahme des Simon an der Wanderung nach Emmaus gleich, obwohl diese Aussagen in sehr verschiedenen Origenes-Schriften sich finden. (Vgl. das sechste Holtzmannsche Kriterium oben S. 16. 19.)
3. Zweimal versichert er ausdrücklich, in seinen Handschriften gerade des Lucasevangeliums den Namen des Simon gefunden zu haben.
4. Dabei erwähnt er den Namen des Simon nicht blos zweimal zu Lc. 24, 14, sondern auch einmal zu Lc. 24, 30 und dreimal zu Lc. 24, 32, also für den ganzen Tenor der Erzählung.
5. Die von Origenes benützten Lucas-Handschriften boten in Übereinstimmung mit Lc. 24, 34 den Namen „*Σίμων*", nicht etwa *Πέτρος* oder *Κηφᾶς*.
6. Die Lesart des Origenes harmoniert auf das Vollständigste in geradezu überraschender Weise mit der Variante des Cod. Cantabr.: *λέγοντες* anstatt des stilistisch harten *λέγοντας* Lc. 24, 34.

Digitized by Google

δώδεκα 1. Cor. 15, 5b ist Lc. 24, 36—43 und in der aussercanonischen Parallele des Hebräerevangeliums (vgl. Apokryphon 41), sowie in dem johanneischen Berichte Joh. 20, 19—23 geschildert. Die dritte Erscheinung des Auferstandenen geschah zweifelsohne in Bethanien, wo noch an dem Osterabend die jerusalemische Jüngerschaft und die in Dörfern auf dem Oelberge zur Festzeit einquartierte auswärtige Anhängerschaft Jesu rasch zusammenströmen konnte. Daher ist Lc. 24, 50. 51 jedenfalls identisch mit 1. Cor. 15, 6: ἔπειτα ὤφθη ἐπάνω πεντακοσίοις ἐφάπαξ. Die vierte Christophanie nun (ἔπειτα ὤφθη Ἰακώβῳ 1. Cor. 15, 7a) hat ihre canonische Parallele in dem johanneischen Berichte Joh. 20, 24—29. Genaue Untersuchung des Apostelverzeichnisses mit Hilfe der aussercanonischen Nachrichten ergibt nämlich, dass Jacobus Alphaei und Judas Jacobi Zwillinge waren und dass beide den Beinamen Θωμᾶς = Δίδυμος führten[1], so dass die dem Thomas zu Theil gewordene Christophanie identisch ist mit der paulinischen Nachricht: ἔπειτα ὤφθη Ἰακώβῳ 1. Cor. 15, 7a, wie denn auch beide Berichte, der johanneische und der kürzere paulinische, in der chronologischen Reihenfolge der Thatsachen aufs Beste harmonieren. Der Bericht des Hebräerevangeliums nun stellt die apokryphische Ausgestaltung des in seinem Wortlaute verlorenen, nur durch das paulinische Excerpt uns bekannten urevangelischen Berichtes über die dem Zwillingsbruder des Judas Jacobi, dem Thomas = Jacobus, zu Theil gewordene Erscheinung des Auferstandenen dar.

Und zwar bilden die Worte: et apparuit ei sc. Jacobo den Kern der evangelischen Überlieferung sowohl nach dem Texte des Hebräerevangeliums als nach dem paulinischen Citate aus dem Urevangelium: εἶτα ὤφθη Ἰακώβῳ 1. Cor. 15, 7. Der urevangelische Typus dieser Worte wird gewährleistet durch die Parallelen: ὄντως ἠγέρθη ὁ κύριος

7. Ebenso stimmt dieser Sachverhalt mit der Darstellung Mc. 16, 12. 13, sowie auch mit der Lc. 24, 36 folgenden Erzählung, wonach die versammelten Jünger anfänglich nicht glaubten.

8. Origenes bleibt seiner Lesart treu, auch da, wo er den Text nicht citiert, sondern seine Epexegese (ἐνθάδε ἡ καρδία καίεται πυρὶ καὶ Σίμωνος καὶ Κλεώπα) dazu gibt. Vgl. das dritte Holtzmannsche Kriterium oben S. 16.

1) Vgl. Resch, Das Apostelverzeichniss. Zeitschrift f. kirchl. Wissensch. und kirchl. Leben. 1888. II. S. 84—91. Vgl. dazu, was du Cange am Ende des Chronicon Paschale p. 437, Cotelerius zu Const. II, 62 und Fabricius Cod. Apocr. N. T. III. p. 591 aus einer alten Pariser Handschrift mittheilen: Θωμᾶς καὶ Ἰούδας δίδυμοι.

Digitized by Google

καὶ ὤφθη Σίμωνι Lc. 24, 34 = καὶ ὅτι ὤφθη Κηφᾷ 1. Cor. 15, 5. Auch die Lesart der alten griechischen Übersetzung: ἤνοιξεν, aus dem Schreibfehler aperuit des lateinischen Originals entstanden, bestätigt indirekt das apparuit = ὤφθη. Was nun freilich um diesen Kern sich angesetzt hat, ist grösstentheils legendenhafte und tendenziöse Dichtung, und es ist sehr schwer, noch weiterhin das herauszuschälen, worin eine gute Tradition erhalten sein könnte. Unecht ist jedenfalls Alles, was im direkten Widerspruch mit Paulus die dem Jacobus zu Theil gewordene Christophanie als die erste Erscheinung des Auferstandenen kenntlich machen soll, so das: dedisset sindonem (aus dem σινδών Mt. 27, 59 = Mc. 15, 46 = Lc. 23, 53), so der servus sacerdotis (ὁ δοῦλος τοῦ ἀρχιερέως Mt. 26, 51 = Mc. 14, 47 = Lc. 22, 50 = Joh. 18, 10), sowie das: ivit ad Jacobum. Secundär ist sicherlich auch der Ausdruck: ab illa hora, qua biberat calicem domini oder dominus. Denn wenn man liest domini und demgemäss unter der hora illa die Stunde der Abendmahlseinsetzung versteht, so widerspricht ein solcher Eidschwur, wie er dem Jacobus in jener Stunde zugeschrieben wird, durchaus der historischen Situation und der psychologischen Stimmung der Jünger nach aller echten Überlieferung. Liest man aber mit Lightfoot (vgl. Nicholson p. 66) und der alten griechischen Übersetzung: dominus (κύριος) — welche Lesart als die bessere erscheint —, so haben wir zwar die Anlehnung an Mt. 20, 22. 23 = Mc. 10, 38: πιεῖν τὸ ποτήριον und Joh. 18, 11: τὸ ποτήριον, ὃ δέδωκέν μοι ὁ πατήρ, οὐ μὴ πίω αὐτό; — als Umschreibung des Todesleidens Jesu, aber auch die Gewissheit, dass eine solche in des Herrn Mund tiefsinnige metaphorische Ausdrucksweise in dem referierenden Texte des Urevangeliums, und noch dazu in einem Zwischensatze, welcher eine Zeitbestimmung angeben soll, nicht zu lesen gewesen ist. Secundär ist ferner die auf eine spätere Tradition hinweisende Benennung: Jacobus Justus. Vgl. Eus. H. E. II, 23, 4. p. 67, 30 f. Epiph. Haer. LXXVIII, 7. p. 1039 B. Der Eidschwur aber: se non comesturum panem — vgl. den Eidschwur der jüdischen Paulusfeinde Act. 23, 12: μήτε φαγεῖν μήτε πιεῖν, ἕως κτλ. — hat einen stark judaistischen Beigeschmack. Es bleibt also ausser jenem echten Kern kaum ein Zug übrig, der den Stempel unbedingter Echtheit trüge. Vielmehr kann man deutlich die Tendenz erkennen, das Haupt des strengen Judenchristenthums, Jacobus den Gerechten, als denjenigen unter den Aposteln zu verherrlichen, welcher vor allen Aposteln, auch früher als Petrus, einer Erscheinung des Auferstandenen ge-

Digitized by Google

würdigt worden sei. Diese Beobachtung stimmt mit der Thatsache überein, dass der Name des Petrus als das Schibboleth des milderen, universalistisch gesinnten und später katholisch gewordenen Judenchristenthums galt (vgl. Mt. 16, 18. 19), während das in seiner Isolierung verbliebene engherzige Judenchristenthum der Nazaräer an dem Nasiräat Jacobus des Gerechten (vgl. Hegesippus bei Eus. H. E. II, 23) sein bleibendes Vorbild besass. Es wäre also immerhin möglich, dass das Hebräerevangelium auch in diesem Falle nicht direkt aus dem Urevangelium geschöpft, sondern seine Darstellung über die dem Jacobus zu Theil gewordene Christophanie an die paulinische Nachricht 1. Cor. 15, 7a angeknüpft und die übrigen Züge compilatorisch aus den canonischen Evangelien, bezw. aus späterer Tradition entlehnt hätte.

Apokryphon 51.

(Act. 1, 4.)

a. Apollonius ap. Euseb. H. E. V, 18, 14. p. 186. 187.

ἔτι δὲ ὡς ἐκ παραδόσεως τὸν σωτῆρά φησι προστεταχέναι τοῖς αὐτοῦ ἀποστόλοις, ἐπὶ δώδεκα ἔτεσι μὴ χωρισθῆναι τῆς Ἱερουσαλήμ.

b. Clem. Al. Strom. VI, 5, 43. p. 762.

διὰ τοῦτό φησιν ὁ Πέτρος εἰρηκέναι τὸν κύριον τοῖς ἀποστόλοις· ἐὰν μὲν οὖν τις θελήσῃ τοῦ Ἰσραὴλ μετανοῆσαι διὰ τοῦ ὀνόματός μου πιστεύειν ἐπὶ τὸν θεόν, ἀφεθήσονται αὐτῷ αἱ ἁμαρτίαι μετὰ δώδεκα ἔτη. ἐξέλθετε εἰς τὸν κόσμον μή τις εἴπῃ· οὐκ ἠκούσαμεν.

c. Cod. Askew. Woide in Append. ad edit. cod. Al. p. 1.

Jesum post ascensionem suam in coelum iterum in terram descendisse et undecim annis discipulos suos in variis mysteriis erudivisse atque — Philippo, Thomae et Matthaeo eum mandasse, ut dicta et facta sua hoc intervallo temporis audita et visa scriptis connotarent.

Das zwölfte, bezw. das elfte Jahr nach der *ἀνάληψις* des Herrn hat in der altkirchlichen Tradition jedenfalls einen wichtigen Wendepunkt gebildet. Der Befehl des Herrn Act. 1, 4: *παρήγγειλεν αὐτοῖς ἀπὸ Ἱεροσολύμων μὴ χωρίζεσθαι, ἀλλὰ περιμένειν τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ*

πατρός — ist hier bis auf das zwölfte Jahr ausgedehnt: *ἐπὶ δώδεκα ἔτεσι μὴ χωρισθῆναι τῆς Ἱερουσαλήμ.* Damit hängt zusammen die Angabe bei Hippol. Theban. (Basnage, Thesaur. monum. III, 1, 27. 29. 35. vgl. Zahn, Acta Joannis p. LIX), dass Maria nach Jesu Tod noch elf Jahre gelebt habe. Erst nach ihrem Tode, also im zwölften Jahre, gingen die Apostel in die Welt. Darauf bezieht Zahn die allgemeine Zeitangabe im Eingang zu den Johannes-Akten nach Prochorus p. 3: *ἐγένετο μετὰ χρόνον τινὰ μετὰ τὸ ἀναληφθῆναι τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν εἰς τοὺς οὐρανούς, συνήχθησαν πάντες οἱ ἀπόστολοι*, sowie die darauf folgende Rede der Apostel p. 4, nämlich dass sie nun, nachdem Maria heimgegangen sei (*καὶ μάλιστα ὅτι καὶ ἡ μήτηρ ἡμῶν πάντων μετῆλθεν τοῦ βίου τούτου*) durch Nichts mehr verhindert seien, den Befehl ihres Herrn (*τὸ κελευσθὲν ἡμῖν ὑπὸ τοῦ διδασκάλου*) auszuführen und in alle Welt auszugehen. Nach dem Cod. Askew wäre sogar der Herr selbst wieder auf die Erde herabgekommen und hätte elf Jahre lang seine Jünger in die Geheimnisse des Himmelreichs eingeweiht, auch Philippus, Thomas und Matthäus mit der Verabfassung evangelischer Schriften betraut. Zu vergleichen ist damit der andere Termin der kirchlichen Tradition (siehe oben § 6. S. 45. No. 21. 24), dass Matthäus acht Jahre nach der *ἀνάληψις* Jesu seine hebräische Evangelienschrift verabfasst habe, und zwar sei dies nach Eus. H. E. III, 24, 6. p. 98 (siehe oben S. 43. No. 5) geschehen, als er im Begriffe stand, zu andern Völkern zu gehen: *ὡς ἤμελλεν καὶ ἐφ' ἑτέρους ἰέναι.* Von besonderem Gewichte würde die Angabe des Nicephorus Callisti sein, wenn dieselbe als zuverlässig anzusehen sein sollte: *Εὐώδιος, τῶν ἱερῶν δώδεκα ἀποστόλων καὶ αὐτὸς διάδοχος, ἐν τοῖς αὐτοῦ συγγράμμασι, μάλιστα δὲ ἐν τῇ ἐπιστολῇ, ἣν „φῶς" ἐπέγραφε, καὶ ταῦτα προστίθησιν· ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος ἕως τοῦ πάθους Χριστοῦ ἔτη διελθεῖν τρία· ἀπὸ δὲ τοῦ πάθους καὶ τῆς ἀναστάσεως καὶ ἀναλήψεως εἰς οὐρανοὺς μέχρι τῆς λιθοβολίας Στεφάνου ἔτη εἶναι ἑπτά.* Niceph. Call. H. E. II, 3. p. 134. Jedenfalls ist unter dem Verfasser der verloren gegangenen Schrift: *Φῶς* der erste Bischof von Antiochien, der Vorgänger des Ignatius zu verstehen, da ihn Nicephorus einen *διάδοχος* der Urapostel nennt. Es schien zweckmässig, diese allerdings völlig isoliert auftretende Nachricht des Nicephorus nicht in Vergessenheit zu begraben [1]).

1) Über die Persönlichkeit des **Evodius** kommen folgende patristischen Nachrichten in Betracht. **Euseb.** H. E. III, 22. p. 94. 7: *Ἀλλὰ καὶ*

Digitized by Google

Apokryphon 52.
(Röm. 13, 14.)

Catena in Matthaeum T. I. p. 214, ex Theodoto Monacho. Ap. Fabricium. Cod. Apocr. N. T. III. p. 522.

ἓν δὲ καὶ τοῦτο τῶν τοῦ Χριστοῦ παραδόσεων, τὸ ὡς ἔτυχε πράττειν πρὸς τὴν χρείαν τοῦ σώματος, καὶ μηδενὸς ἐπιμελεῖσθαι πλὴν ἀρετῆς.

Als eine Paradosis Christi wird hier die Sorge für den Leib und die noch höhere Pflicht des Strebens nach der *ἀρετή* bezeichnet. Man erinnert sich dabei an Röm. 13, 14: *καὶ τῆς σαρκὸς πρόνοιαν μὴ ποιεῖσθε εἰς ἐπιθυμίαν* —, auch an Phil. 4, 8: *εἴ τις ἀρετὴ καὶ εἴ τις ἔπαινος, ταῦτα λογίζεσθε.* Inhaltlich ist also gegen diese *παράδοσις* Christi Nichts einzuwenden. Doch gestattet die sprachliche Form der Überlieferung kein sicheres Urtheil.

τῶν ἐπ' Ἀντιοχείας Εὐοδίου πρώτου καταστάντος, δεύτερος ἐν τοῖς δηλουμένοις Ἰγνάτιος ἐγνωρίζετο. Martyr. Ignatii II, 1. p. 307, 8: [*Ἰγνάτιος*] *Εὐόδιον διεδέξατο.* Martyr. Ignatii III, 1. p. 316, 20: *Πέτρον μὲν γὰρ τὸν μέγαν Εὔοδος* (sic!) *διαδέχεται, Εὐόδον δὲ Ἰγνάτιος κτλ.* Der Redaktor der Constitutionen und Pseudo-Ignatianen erwähnt den Evodius dreimal in folgender Weise. Const. VII, 46. p. 228, 13: *Ἀντιοχείας δὲ Εὐόδιος μὲν ὑπ' ἐμοῦ Πέτρου, Ἰγνάτιος δὲ ὑπὸ Παύλου — — κεχειροτόνηται.* Philadelph. IV. p. 234, 3: *ὡς τοῦ βαπτιστοῦ Ἰωάννου, ὡς τοῦ ἠγαπημένου μαθητοῦ, ὡς Τιμοθέου, ὡς Τίτου, ὡς Εὐοδίου, ὡς Κλήμεντος, τῶν ἐν ἁγνείᾳ ἐξελθόντων τὸν βίον.* Antioch. VII. p. 260, 32: *μνημονεύσατε Εὐοδίου τοῦ ἀξιομακαρίστου ποιμένος ὑμῶν, ὃς πρῶτος ἐνεχειρίσθη παρὰ τῶν ἀποστόλων τὴν ὑμετέραν προστασίαν· μὴ καταισχύνωμεν τὸν πατέρα.* Endlich kommt noch Joh. Chrysostomus in Betracht in der Homilia de pseudoproph. (Montfaucon VIII, 2, 79): *Ποῦ Εὐόδιος, ἡ εὐωδία τῆς ἐκκλησίας καὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων διάδοχος καὶ μιμητής; ποῦ Ἰγνάτιος κτλ.* Mit der Ausdrucksweise des Chrysostomus berührt sich die Nachricht des Nicephorus Callisti unmittelbar. Und wenn der Letztere, wo er mit seinen Nachrichten allein steht, auch ein weniger glaubwürdiger Zeuge ist, so sieht man doch nicht ab, warum Evodius Antiochenus nicht ebenso gut wie sein Zeitgenosse Clemens Romanus einen Brief hinterlassen und warum dieser Brief nicht den Titel: *Φῶς* geführt haben könnte. Jedenfalls bergen die von Nicephorus daraus geschöpften Angaben Nichts in sich, was eines *διάδοχος τῶν ἁγίων ἀποστόλων* unwerth wäre, sondern haben vielmehr den Stempel grösster innerer Wahrscheinlichkeit für sich.

Digitized by Google

Apokryphon 53.
(1. Cor. 7, 32—40.)

Clem. Al. Strom. III, 15, 97. p. 555.

πάλιν ὁ κύριός φησιν· ὁ γήμας μὴ ἐκβαλλέτω καὶ ὁ μὴ γαμήσας μὴ γαμείτω· ὁ κατὰ πρόθεσιν εὐνουχίας ὁμολογήσας μὴ γῆμαι ἄγαμος διαμενέτω.

Dieses Apokryphon ist sprachlich den paulinischen Worten 1. Cor. 7, 32 ff. nachgebildet. Vgl. v. 32: *ὁ ἄγαμος* —, v. 33: *ὁ γαμήσας* —, v. 34: *ὁ ἄγαμος* —, v. 36: *γαμείτωσαν* —, v. 11: *μενέτω ἄγαμος*. Aber inhaltlich geht es weit über Paulus hinaus und gehört ganz in den Ideenkreis des Ägypterevangeliums. Tritt doch hier schon das Gelübde des Coelibats (*πρόθεσιν εὐνουχίας ὁμολογήσας*) auf. Vielleicht stammt das Apokryphon in der That aus dem Ägypterevangelium, welches Clemens ja wiederholt, und zwar gerade im III. Buche der Stromata (zuletzt Strom. III, 13, 92. 93. p. 553, also nur zwei Seiten vor dem obigen Logion), citiert. Vgl. Apokryphon 16.

Apokryphon 54.
(2. Cor. 5, 1. 4.)

Hippolyt. Philosophumena V, 7. p. 98.

εἶναι δέ φασι τὴν ψυχὴν δυσεύρετον πάνυ καὶ δυσκατανόητον· οὐ γὰρ μένει ἐπὶ σχήματος οὐδὲ μορφῆς τῆς αὐτῆς πάντοτε οὐδὲ πάθους ἑνός, ἵνα τις αὐτὴν ἢ τύπῳ εἴπῃ ἢ οὐσίᾳ καταλήψηται· τὰς δὲ ἐξαλλαγὰς ταύτας τὰς ποικίλας ἐν τῷ ἐπιφερομένῳ κατ' Αἰγυπτίους εὐαγγελίῳ κειμένας ἔχουσιν.

Hier wird als eine Lehre des Ägypterevangeliums ein Philosophem über das Wesen der menschlichen Seele vorgetragen, welches an die Lehre von der Seelenwanderung zu streifen scheint, was auch Hippolyt durch den Ausdruck: *ἐξαλλαγή* andeutet. Im Übrigen sind die einleitenden Bemerkungen über das Ägypterevangelium (S. 317 ff.) zu vergleichen.

Digitized by Google

Apokryphon 55.

(Ebr. 6, 6.)

[Hilgenfeld p. 69. 70.]

Orig. in Joann. Tom. XX, 12. Opp. IV, 332.

εἴ τῳ δὲ φίλον παραδέξασθαι τὸ ἐν ταῖς Παύλου πράξεσιν ἀναγεγραμμένον ὡς ὑπὸ τοῦ σωτῆρος εἰρημένον· ἄνωθεν μέλλω σταυρωθῆναι.

Dieses Logion erinnert an den Hebräerbrief und zwar an Hebr. 6, 6: ἀνασταυροῦντας ἑαυτοῖς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ. Der Wechsel von ἄνωθεν σταυρωθῆναι und ἀνασταυροῦν ist ganz analog einem ähnlichen Wechsel Joh. 3, 3: γεννηθῆναι ἄνωθεν = Hom. Clem. XI, 26: ἀναγεννηθῆναι. Obwohl in einer apokryphischen apostolischen Schrift citiert, wird es doch ausdrücklich als Herrenwort bezeichnet, daher es unter die Rubrik der apokryphischen Evangelienfragmente aufgenommen ist. Im Übrigen bietet Origenes aus den Actis Pauli, welche Eusebius H. E. III, 25, 4. p. 100, 14 an erster Stelle unter den νόθοις aufführt, auch noch ein zweites Citat. Vgl. Apokryphon 67. Sehr interessant ist das Zusammentreffen mit dem Texte der Passio Petri et Pauli von Pseudo-Linus sowohl nach dem lateinischen als nach dem griechischen Texte. Man vgl.: et adorans eum ait: Domine: quo vadis? Respondit ei Christus. Rhomam venio iterum crucifigi. Et ait ad eum Petrus. Domine: iterum crucifigeris? Et dixit ad eum dominus. Etiam: iterum crucifigar. Petrus autem dixit. Domine revertar: et sequar te. (Epistolae divi Pauli apostoli. cum commentariis Jacobi Fabri Stapulensis. Paris, 1512. fol. 264r.) Ferner: καὶ ἰδὼν αὐτὸν εἶπεν· Κύριε, ποῦ ὁδεύεις; Καὶ ὁ κύριος αὐτῷ εἶπεν· Εἰσέρχομαι εἰς τὴν Ῥώμην σταυρωθῆναι. Καὶ ὁ Πέτρος εἶπεν αὐτῷ· Κύριε, πάλιν σταυροῦσαι; Εἶπεν αὐτῷ; Ναί, Πέτρε, πάλιν σταυροῦμαι. (Nach Lipsius in den Jahrbb. f. prot. Theol. 12. 1886. S. 90 ff.

Apokryphon 56.

(1. Petr. 1, 9.)

Epiph. Haer. XXVI, 13. p. 95 B.

προσφέρουσι δὲ εἰς ὄνομα Φιλίππου τοῦ ἁγίου μαθητοῦ εὐαγγέλιον πεπλασμένον. ὅ τι φησίν· ἀπεκάλυψέ μοι ὁ

Digitized by Google

κύριος, τί τὴν ψυχὴν δεῖ λέγειν ἐν τῷ ἀνιέναι εἰς τὸν οὐρανόν, καὶ πῶς ἑκάστῃ τῶν ἄνω δυνάμεων ἀποκρίνεσθαι. ὅτι ἐπέγνων ἐμαυτήν, φησί, καὶ συνέλεξα ἐμαυτὴν ἐκ πανταχόθεν, καὶ οὐκ ἔσπειρα τέκνα τῷ ἄρχοντι, ἀλλὰ ἐξεῤῥίζωσα τὰς ῥίζας αὐτοῦ καὶ συνέλεξα τὰ μέλη τὰ διεσκορπισμένα, καὶ οἶδά σε, τίς εἶ. ἐγὼ γάρ, φησί, τῶν ἄνωθέν εἰμι.

Es ist eine gnostische, enkratitisch-pantheistische, Seelenlehre (*οὐκ ἔσπειρα τέκνα* vgl. unmittelbar zuvor: *οὐ μίσγονται γυναιξίν*), welche hier aus dem gnostischen Evangelium des Philippus abgeleitet wird.

Apokryphon 57.

(1. Joh. 3, 18.)

Doctrina Addaei ed. Phillips. p. 41, 4.

So befahl uns der Herr, dass wir das, was wir mit Worten vor dem Volk predigen, mit der That ins Werk setzen vor Jedermann.

Inhaltlich wäre gegen dieses Logion als Herrenwort Nichts einzuwenden. Man vgl. das Herrenwort von den *καλὰ ἔργα* Mt. 5, 16, ferner Joh. 13, 17: *εἰ ταῦτα οἴδατε, μακάριοί ἐστε, ἐὰν ποιῆτε αὐτά.* Dazu die epistolischen Parallelen Jac. 1, 25: *ποιητὴς ἔργου, οὗτος μακάριος ἐν τῇ ποιήσει αὐτοῦ ἔσται* —, sowie 1. Joh. 3, 18: *τεκνία, μὴ ἀγαπῶμεν λόγῳ μηδὲ τῇ γλώσσῃ, ἀλλὰ ἐν ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ.* Als Gegensatz dient, was der Herr von den *γραμματεῖς καὶ φαρισαῖοι* sagt Mt. 23, 3: *πάντα ὅσα ἐὰν εἴπωσιν ὑμῖν ποιήσατε καὶ τηρεῖτε, κατὰ δὲ τὰ ἔργα αὐτῶν μὴ ποιεῖτε· λέγουσιν γὰρ καὶ οὐ ποιοῦσιν.* Ausserdem vgl. man Hom. Clem. XVII. 7. p. 161, 32: *πανταχόθεν γὰρ ἀκούει, νοεῖ, κινεῖ, ἐνεργεῖ, ποιεῖ.*

Apokryphon 58.

(Apoc. 3, 7.)

Cod. Askew. p. 297. (Woide in Appendice ad ed. N. T. e cod. MS. Alexandrino.)

Discipuli Jesum sic alloquuntur: *ὅτι σὺ εἶ κλεὶς ἀνθρώπῳ παντὶ καὶ κλείων ἀνθρώπῳ παντί.*

Digitized by Google

Dieses Apokryphon erinnert lebhaft an Apoc. 3, 7: ὁ ἔχων τὴν κλεῖν τοῦ Δαυείδ, ὁ ἀνοίγων καὶ οὐδεὶς κλείσει, καὶ κλείων καὶ οὐδεὶς ἀνοίξει.

B. Apostolische Apokrypha.

Vorbemerkung.

Im Nachstehenden ist von den im vollständigen Zusammenhang oder doch in grösseren Fragmenten erhaltenen apokryphen Apostelgeschichten und Apostelreden, welche Tischendorf herausgegeben und Lipsius in so vorzüglicher Weise untersucht hat, abgesehen. Auch die ziemlich zahlreichen Fragmente des *Κήρυγμα Πέτρου*, gesammelt und besprochen von Hilgenfeld (N. T. extra canonem receptum IV. p. 51—65), sind ausser Ansatz gelassen, da sie in ihrem weitschweifigen rhetorischen Stile des Logia-Charakters gänzlich entbehren. Es beschränkt sich daher die nachstehende Sammlung apostolischer Apokrypha auf folgende Elemente:

1. Die Makarismen aus den Actis Pauli et Theclae	Apokryphon	59.
2. Ein paulinisches Logion aus den Actis Pauli	„	67.
3. Zwei petrinische Apokrypha mit Logia-Charakter	„	68. 70.
4. Drei Citate aus den *παραδόσεις Ματθίου*	„	61. 65. 69.
5. Zwei dem Barnabas zugeschriebene Dicta	„	63. 71.
6. Ein Dictum des Bartholomäus . . .	„	64.
7. Ein anonymes Apostelwort	„	60.
8. Eine *διάταξις τῶν ἀποστόλων* . . .	„	66.
9. Eine Papias-Tradition über das Ende des Judas	„	62.
	Apokrypha	13.

Apokryphon 59.
(Mt. 5, 8.)

Acta Pauli et Theclae (Tischendorf, Acta apostol. apocr. p. 42.)

a. *Μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται* [1]).

[1]) Mt. 5, 8: μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται. Hom. Clem. XVII, 7. p. 161, 33: ἵνα οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ αὐτὸν ἰδεῖν δυνηθῶσιν. 1. Joh. 3, 2: ὀψόμεθα αὐτὸν καθώς ἐστιν. Ebr. 12, 14: τὸν ἁγιασμόν, οὗ χωρὶς οὐδεὶς ὄψεται τὸν κύριον.

b. *Μακάριοι οἱ ἁγνὴν τὴν σάρκα τηρήσαντες* [1]), *ὅτι αὐτοὶ ναοὶ θεοῦ γενήσονται* [2]).

[1]) Herm. IV, 4, 3. p. 84, 9: τήρει οὖν τὴν ἁγνείαν καὶ τὴν σεμνότητα. Clem. Rom. II, 8, 4. p. 122, 10: τὴν σάρκα ἁγνὴν τηρήσαντες. Clem. Rom. II, 8, 6. p. 122, 6: ἄρα οὖν τοῦτο λέγει· τηρήσατε τὴν σάρκα ἁγνήν. 1. Tim. 5, 22: σεαυτὸν ἁγνὸν τήρει. Vgl. § 10. Logion 46. S. 243. [2]) 1. Cor. 3, 16: οὐκ οἴδατε, ὅτι ναὸς θεοῦ ἐστὲ κτλ. Ign. ad Philad. VII, 2. p. 76, 16: τὴν σάρκα ὑμῶν ὡς ναὸν θεοῦ τηρεῖτε. Vgl. Apokryphon 88.

c. *Μακάριοι οἱ ἐγκρατεῖς, ὅτι αὐτοῖς λαλήσει ὁ θεός.*

d. *Μακάριοι οἱ ἀποταξάμενοι* [1]) *τῷ κόσμῳ τούτῳ* [2]), *ὅτι αὐτοὶ εὐαρεστήσουσι τῷ θεῷ.*

[1]) Lc. 14, 33: οὕτως οὖν πᾶς ἐξ ὑμῶν, ὃς οὐκ ἀποτάσσεται πᾶσιν κτλ. [2]) Herm. Vis. IV, 3, 4. p. 64, 23: τὸ δὲ χρυσοῦν μέρος ὑμεῖς ἐστὲ οἱ ἐκφυγόντες τὸν κόσμον τοῦτον.

e. *Μακάριοι οἱ ἔχοντες γυναῖκας ὡς μὴ ἔχοντες* [1]), *ὅτι αὐτοὶ ἄγγελοι θεοῦ* [2]) *γενήσονται.*

[1]) 1. Cor. 7, 29: τὸ λοιπὸν ἵνα καὶ οἱ ἔχοντες γυναῖκας ὡς μὴ ἔχοντες ὦσιν. [2]) Mt. 22, 30: ὡς ἄγγελοι θεοῦ ἐν τῷ οὐρανῷ εἰσίν.

f. *Μακάριοι οἱ τρέμοντες τὰ λόγια τοῦ θεοῦ* [1]), *ὅτι αὐτοὶ παρακληθήσονται* [2]).

[1]) Barn. XIX, 4. p. 74, 16: ἔσῃ τρέμων τοὺς λόγους οὓς ἤκουσας. [2]) Mt. 5, 5: ὅτι αὐτοὶ παρακληθήσονται.

Digitized by Google

g. *Μακάριοι οἱ τὸ βάπτισμα καθαρὸν τηρήσαντες*[1], *ὅτι αὐτοὶ ἀναπαύσονται*[2] *πρὸς τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα*[3].

[1]) Clem. Rom. II, 6, 9. p. 120, 3: τηρήσωμεν τὸ βάπτισμα ἁγνὸν καὶ ἀμίαντον. II, 7, 6. p. 120, 17: τηρησάντων τὴν σφραγῖδα. [2]) Clem. Rom. II, 6, 7. p. 118, 23: εὑρήσομεν ἀνάπαυσιν. [3]) Mt. 28, 19.

h. *Μακάριοι οἱ σοφίαν λαβόντες Ἰησοῦ Χριστοῦ*[1], *ὅτι αὐτοὶ υἱοὶ ὑψίστου*[2] *κληθήσονται*[3].

[1]) 1. Cor. 1, 24: Χριστὸν — θεοῦ σοφίαν. [2]) Lc. 6, 35: ἔσεσθε υἱοὶ ὑψίστου. [3]) Lc. 1, 32: υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται.

i. *Μακάριοι οἱ σύνεσιν*[1] *Ἰησοῦ Χριστοῦ τηρήσαντες*[2], *ὅτι αὐτοὶ ἐν φωτὶ*[3] *γενήσονται.*

[1]) Herm. Sim. V, 4, 3. p. 148, 25: ὃς ἂν, φησί, δοῦλος ᾖ τοῦ θεοῦ καὶ ἔχῃ τὸν κύριον ἑαυτοῦ ἐν τῇ καρδίᾳ, αἰτεῖται παρ᾽ αὐτοῦ σύνεσιν καὶ λαμβάνει. Sim. V, 4, 4. p. 150, 3: διατί οὐκ αἰτῇ παρὰ τοῦ κυρίου σύνεσιν καὶ λαμβάνεις παρ᾽ αὐτοῦ; [2]) Herm. Sim. V, 3, 9. p. 148, 10: τηρήσας δὲ αὐτὰ μακάριος ἔσῃ. [3]) 1. Joh. 1, 7: ἐὰν δὲ ἐν τῷ φωτὶ περιπατῶμεν ὡς αὐτός ἐστιν ἐν τῷ φωτί.

k. *Μακάριοι οἱ δι᾽ ἀγάπην Χριστοῦ*[1] *ἐξελθόντες*[2] *τοῦ σχήματος τοῦ κόσμου*[3], *ὅτι αὐτοὶ ἀγγέλους κρινοῦσιν*[4] *καὶ ἐν δεξιᾷ τοῦ Χριστοῦ σταθήσονται*[5] *καὶ οὐκ ὄψονται ἡμέραν κρίσεως*[6] *πικράν.*

[1]) 2. Cor. 5, 14: ἡ γὰρ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ συνέχει ἡμᾶς. [2]) 2. Cor. 6, 17: διὸ ἐξέλθατε ἐκ μέσου αὐτῶν. 1. Cor. 5, 10: ἐκ τοῦ κόσμου ἐξελθεῖν. [3]) 1. Cor. 7, 31: παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου. [4]) 1. Cor. 6, 3: οὐκ οἴδατε ὅτι ἀγγέλους κρινοῦμεν; [5]) Mt. 25, 33: καὶ στήσει τὰ μὲν πρόβατα ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ. [6]) Joh. 3, 18: ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν οὐ κρίνεται. 1. Cor. 11, 31: εἰ δὲ ἑαυτοὺς διεκρίνομεν, οὐκ ἂν ἐκρινόμεθα.

l. *Μακάρια τὰ σώματα τῶν παρθένων*[1] *καὶ τὰ πνεύματα, ὅτι αὐτοὶ εὐαρεστήσουσι τῷ θεῷ καὶ οὐκ ἀπολέσουσιν τὸν μισθὸν αὐτῶν*[2] *τῆς ἁγνείας*[3], *ὅτι ὁ λόγος τοῦ πατρὸς*[4] *ἔργον αὐτοῖς γενήσεται σωτηρίας*[5] *εἰς ἡμέραν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*[6] *καὶ ἀνάπαυσιν ἕξουσιν*[7] *εἰς αἰῶνα αἰῶνος.*

Digitized by Google

[1]) Apoc. 14, 4: *οὗτοί εἰσιν, οἳ μετὰ γυναικῶν οὐκ ἐμολύνθησαν· παρθένοι γάρ εἰσιν.* [2]) Mc. 9, 41: *οὐ μὴ ἀπολέσῃ τὸν μισθὸν αὐτοῦ* = Mt. 10, 42. [3]) Herm. Vis. V, 6, 7. p. 158, 5: *πᾶσα γὰρ σὰρξ ἀπολήψεται μισθὸν ἡ εὑρεθεῖσα ἀμίαντος καὶ ἄσπιλος.* [4]) Joh. 14, 24: *ὁ λόγος, ὃν ἀκούετε, οὐκ ἔστιν ἐμὸς ἀλλὰ τοῦ πέμψαντός με πατρός.* [5]) Phil. 2, 12: *τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν κατεργάζεσθε.* [6]) Lc. 17, 24: *οὕτως ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ ἡμέρᾳ αὐτοῦ.* [7]) Apoc. 14, 11: *οὐκ ἔχουσιν ἀνάπαυσιν ἡμέρας καὶ νυκτός.* Apoc. 14, 13: *ἀναπαήσονται ἐκ τῶν κόπων αὐτῶν.*

Die dem Paulus in den Mund gelegten Makarismen bilden eine nicht ungeschickte Compilation vorzugsweise paulinischer Aussprüche im Dienste der durch die Acta Pauli et Theclae so stark vertretenen enkratitischen Tendenz. Besonders geschickt ist die Verwerthung des paulinischen Wortes: *οἱ ἔχοντες γυναῖκας ὡς μὴ ἔχοντες* 1. Cor. 7, 29 im Sinne einer vollständigen *ἐγκράτεια* im Bezug auf die geschlechtliche Ehegemeinschaft. Herrenworte sind im Verhältnisse zum Umfang dieser Makarismen nur sparsam verwendet; es handelte sich eben mehr um paulinische Dicta. Ausserdem sind die Berührungen mit Hermas und namentlich mit dem zweiten Clemensbriefe besonders charakteristisch.

Apokryphon 60.
(Mt. 6, 16. 18.)

[Lardner II, 2. p. 310.]

Orig. in Leviticum Hom. X, 2. Opp. II, p. 241.

Invenimus enim in quodam libello ab apostolis dictum: Beatus est, qui etiam jejunat, pro eo, ut alat pauperem.

Dass Origenes selbst dieses Dictum für apokryph gehalten hat, zeigt der vorausgegangene Context. Denn in der citierten Stelle entwickelt er auf Grund der canonischen Citate Mt. 6, 17; Ps 141, 5; Col. 3, 1; Mt. 9, 15 die biblische Lehre über das Fasten Und dann fährt er also fort: haec ergo Christianis jejunandi ratio est. sed est et alia adhuc religiosa, cujus laus quorundam apostolorum literis praedicatur. invenimus enim etc.

Digitized by Google

Apokryphon 61.
(Lc. 17, 3.)

Clem. Al. Strom. VII, 13, 82. p. 882.

λέγουσι δὲ ἐν ταῖς παραδόσεσι Ματθίαν τὸν ἀπόστολον παρ' ἕκαστα εἰρηκέναι, ὅτι ἐὰν ἐκλεκτοῦ γείτων ἁμαρτήσῃ, ἥμαρτεν ὁ ἐκλεκτός· εἰ γὰρ οὕτως ἑαυτὸν ἦγεν ὡς ὁ λόγος ὑπαγορεύει, κατῃδέσθη ἂν αὐτοῦ τὸν βίον καὶ ὁ γείτων εἰς τὸ μὴ ἁμαρτεῖν.

Clemens benützt die *παραδόσεις Ματθίου* auch anderwärts. Vgl. Apokryphon 65. 69. Zu dem Inhalt dieses Logion bietet ein anonymes Citat aus der pseudocyprianischen Schrift de aleatoribus eine Parallele. Vgl. Apokryphon 85.

Apokryphon 62.
(Act. 1, 16—19.)

[Grabe II. p. 34. 231. Anger p. 233.]

Oecum. in Acta c. 2.

ὁ Ἰούδας οὐκ ἐναπέθανε τῇ ἀγχόνῃ, ἀλλ' ἐπεβίω, κατενεχθεὶς πρὸ τοῦ ἀποπνιγῆναι. καὶ τοῦτο δηλοῦσιν αἱ τῶν ἀποστόλων πράξεις, ὅτι πρηνὴς γενόμενος ἐλάκησε μέσος· τοῦτο δὲ σαφέστερον ἱστορεῖ Παπίας ὁ Ἰωάννου τοῦ ἀποστόλου μαθητής, λέγων· μέγα ἀσεβείας ὑπόδειγμα ἐν τούτῳ τῷ κόσμῳ περιεπάτησεν Ἰούδας. πρησθεὶς γὰρ ἐπὶ τοσοῦτον τὴν σάρκα, ὥστε μὴ δύνασθαι διελθεῖν ἁμάξης ῥᾳδίως διερχομένης, ὑπὸ τῆς ἁμάξης ἐπιέσθη ὥστε τὰ ἔγκατα αὐτοῦ ἐκκενωθῆναι. Ἄλλως· ἐπρήσθη γὰρ ἐπὶ τοσοῦτον τὴν σάρκα, ὥστε μηδὲ ὁπόθεν ἅμαξα ῥᾳδίως διέρχεται, ἐκεῖνον δύνασθαι διελθεῖν, ἀλλὰ μηδὲ αὐτὸν μόνον τὸν τῆς κεφαλῆς ὄγκον αὐτοῦ. τὰ μὲν γὰρ βλέφαρα τῶν ὀφθαλμῶν αὐτοῦ φασὶ τοσοῦτον ἐξοιδῆσαι, ὡς αὐτὸν μὲν καθόλου τὸ φῶς μὴ βλέπειν, τοὺς ὀφθαλμοὺς δὲ αὐτοῦ μηδὲ ὑπὸ ἰατροῦ διόπτρας ὀφθῆναι δύνασθαι· τοσοῦτον βάθος εἶχον ἀπὸ τῆς ἔξωθεν ἐπιφανείας. τὸ δὲ αἰδοῖον αὐτοῦ πάσης μὲν ἀσχημοσύνης ἀηδέστερον καὶ μεῖζον φαίνεσθαι· φέρεσθαι

Digitized by Google

δὲ δι' αὐτοῦ τοὺς ἐξ ἅπαντος τοῦ σώματος συρρέοντας ἰχῶράς τε καὶ σκώληκας εἰς ὕβριν δι' αὐτῶν μόνον τῶν ἀναγκαίων. μετὰ πολλὰς δὲ βασάνους καὶ τιμωρίας ἐν ἰδίῳ φασὶ χωρίῳ τελευτήσαντα, καὶ τοῖς ἐπὶ τῆς ὁδοῦ ἔρημον καὶ ἀοίκητον τὸ χωρίον μέχρι τῆς νῦν γενέσθαι· ἀλλ' οὐδὲ μέχρι τῆς σήμερον δύνασθαί τινα ἐκεῖνον τὸν τόπον παρελθεῖν, ἐὰν μὴ τὰς ῥῖνας ταῖς χερσὶν ἐπιφράξῃ.

Wenngleich auf Papias zurückgeführt, so hinterlässt doch diese Tradition über das Ende des Judas Ischarioth den Eindruck stark auftragender apokrypher Sagenbildung.

Apokryphon 63.
(Röm. 12, 21.)

Cod. Barocc. Biblioth. Bodl. (Grabe, Spicilegium I. Edit. 2. p. 302 sq.)

Βαρνάβας ὁ ἀπόστολος ἔφη· ἐν ἁμίλλαις πονηραῖς ἀθλιώτερος ὁ νικήσας, διότι ἀπέρχεται πλέον ἔχων τῆς ἁμαρτίας.

In schlechtem Wettkampf ist unglücklicher (als der Besiegte) der Sieger; denn er geht davon mit grösserer Sünde beladen — das ist der Sinn dieses dem Barnabas zugeschriebenen Dictum.

Apokryphon 64.
(Eph. 3, 18.)

a. Dionysius Areopagita. Lib. de mystica Theologia c. 1.

οὕτω γοῦν ὁ θεῖος Βαρθολομαῖος φησί, καὶ πολλὴν τὴν θεολογίαν εἶναι καὶ ἐλαχίστην, καὶ τὸ εὐαγγέλιον πλατὺ καὶ μέγα καὶ αὖθις συντετμημένον.

b. Joannes Gerson in prooemio Harmoniae Evangelicae.

Evangelium latum esse et magnum, et rursus concisum, divinus Bartholomaeus dixit.

Fabricius (III. p. 329) erwähnt noch zwei Schriftsteller, welche den Ausspruch des Bartholomäus citiert haben, nämlich Nicolaus Cusanus Lib. I. de docta ignorantia cap. 16 und Joannes Cyparissiota

Digitized by Google

Decade VI. c. 10. Die Berührung des πλατὺ καὶ μέγα mit dem paulinischen πλάτος καὶ μῆκος (Eph. 3, 18) und μέγεθος (Eph. 1, 19) liegt nahe.

Apokryphon 65.

(2. Thess. 1, 10.)

Clem. Al. Str. II, 9, 45. p. 452. 453.

καὶ Ματθίας ἐν ταῖς παραδόσεσι παραινῶν· θαύμασον τὰ παρόντα, βαθμὸν τοῦτον πρῶτον τῆς ἐπέκεινα γνώσεως ὑποτιθέμενος.

Dieses den παραδόσεις des Matthias entnommene Dictum klingt wie eine elementare Regel heidnisch philosophischer Erkenntnisslehre, wie denn auch Clemens Al. unmittelbar vor diesem Citate auf den platonischen Satz (Theaet. p. 74): οὐκ ἄλλην ἀρχὴν φιλοσοφίας εἶναι ἢ τὸ θαυμάζειν hinweist. In der canonischen Literatur findet sich nichts Ähnliches; dagegen citiert unmittelbar darauf Clemens selbst einen verwandten Ausspruch des apokryphen Hebräerevangeliums: ἢ κἂν τῷ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίῳ· ὁ θαυμάσας βασιλεύσει, γέγραπται, καὶ ὁ βασιλεύσας ἀναπαήσεται. Ein wunderliches Kleeblatt: Plato, die παραδόσεις τοῦ Ματθίου und das εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους, um das θαυμάζειν als den prinzipiellen Anfang der transscendentalen Erkenntniss (τῆς ἐπέκεινα γνώσεως) zu erhärten! (Vgl. übrigens Apokryphon 11, desgl. Hilgenfeld p. 22.)

Apokryphon 66.

(1. Tim. 3, 8. 9.)

a. Ignat. Trall. c. VII, 2. p. 50, 3.

ὁ ἐντὸς τοῦ θυσιαστηρίου καθαρός ἐστιν, τουτέστιν ὁ χωρὶς ἐπισκόπου καὶ πρεσβυτερίου καὶ διακόνου πράσσων τι, οὗτος οὐ καθαρός ἐστιν τῇ συνειδήσει.

b. Pseudo-Ignat. Trall. VII. p. 186, 35.

αἰδεῖσθε δὲ καὶ τὸν ἐπίσκοπον ὑμῶν ὡς Χριστόν, καθὰ ὑμῖν οἱ μακάριοι διετάξαντο ἀπόστολοι. ὁ ἐντὸς τοῦ θυσιαστηρίου ὢν καθαρός ἐστιν· διὸ καὶ ὑπακούει τῷ ἐπισκόπῳ καὶ τοῖς πρεσβυτέροις· ὁ δὲ ἐκτὸς ὤν, οὗτός ἐστιν

Digitized by Google

ὁ χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου καὶ τῶν πρεσβυτέρων καὶ τῶν διακόνων τι πράσσων· ὁ τοιοῦτος μεμίανται τῇ συνειδήσει καὶ ἔστιν ἀπίστου χείρων.

Dass hier eine Citation stattfindet, wird klar sowohl aus dem **τουτέστιν**, womit in den Ignatianen die Exegese des citierten Textes beginnt, als aus den Worten: *καθὰ ὑμῖν οἱ μακάριοι διετάξαντο ἀπόστολοι* in den Pseudo-Ignatianen. Wahrscheinlich ist eine der apostolischen Kirchenordnungen es gewesen, woraus schon die Ignatianen schöpften; in denselben werden die vorgetragenen Lehren und Mahnungen gewöhnlich den einzelnen, nach einander redend auftretenden, Aposteln in den Mund gelegt. Die Verwandtschaft obigen Citates mit Apokryphon 84 einerseits und mit Apokryphon 88 andrerseits ist evident.

Apokryphon 67.

(Ebr. 4, 12.)

Orig. de Princip. I, 2, 3. Opp. I. p. 54.

unde et recte mihi dictus videtur sermo ille, qui in actibus Pauli scriptus est, quia hic est verbum animal vivens.

Dieses Apokryphon erscheint wie ein Reflex von Hebr. 4, 12: *ζῶν γὰρ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ*. Vgl. ferner Joh. 6, 63: *τὰ ῥήματα, ἃ ἐγὼ λελάληκα, πνεῦμά ἐστιν καὶ ζωή*. Vgl. das andere Origenes-Citat aus den *πράξεις Παύλου* in Apokryphon 55.

Apokryphon 68.

(Ebr. 12, 3.)

[Hilgenfeld p. 57. 63. Zahn. Ignatii Ep. ad. Smyrn. p. 87.

Gregor. Nazianzenus. Ep. 16. (al. 20) ad Caesarium fratrem. Opp. ed. Colon. 1690. T. I. p. 778 C. ed. Paris. 1840. Vol. II. p. 19 D.

κάμνουσα ψυχὴ ἐγγύς ἐστι θεοῦ, φησί που θαυμασιώτατα λέγων ὁ Πέτρος.

Mit Wahrscheinlichkeit lässt Cureton und ebenso Hilgenfeld dieses Petruswort aus dem *Κήρυγμα Πέτρου* geschöpft sein. Doch wäre es immerhin möglich, dass hier noch eine andre apokryphe

Quelle flösse. Parallelen sind Herm. Mand. VIII, 10. p. 100, 10: *κάμνοντας τῇ ψυχῇ παρακαλεῖν* —, Hebr. 12, 3: *ἵνα μὴ κάμητε ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν ἐκλυόμενοι* —, Hiob 10, 1: *κάμνων τῇ ψυχῇ μου* (נָקְטָה נַפְשִׁי) —, Ps. 34, 18 (19): *ἐγγὺς κύριος τοῖς συντετριμμένοις τῇ καρδίᾳ.*

Apokryphon 69.

(1. Petr. 2, 11.)

Clem. Al. Strom. III, 4, 26. p. 523.

λέγουσι γοῦν καὶ τὸν Ματθίαν οὕτως διδάξαι· σαρκὶ μὲν μάχεσθαι καὶ παραχρῆσθαι, μηδὲν αὐτῇ πρὸς ἡδονὴν ἀκόλαστον ἐνδιδόντα, ψυχὴν δὲ αὔξειν διὰ πίστεως καὶ γνώσεως.

Hier wird der fleischliche Libertinismus, in welchen enkratitische Sektenbildungen so leicht umschlagen, mit dem Stichwort: *ὅτι παραχρήσασθαι τῇ σαρκὶ δεῖ* — auf ein Wort des Matthias, wahrscheinlich aus den von Clemens Al. auch anderwärts benützten *παραδόσεις Ματθίου* (vgl. Logion 53. 56), zurückgeführt. Vgl. dagegen 1. P. 2, 11: *ἀπέχεσθαι τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν, αἵτινες στρατεύονται κατὰ τῆς ψυχῆς.*

Apokryphon 70.

(Jac. 5, 7.)

[Hilgenfeld p. 57. 63.]

Oecumenius. Comment. ad Jac. V, 16. Opp. II. p. 478.

καὶ γίνεται ἐν ἡμῖν τὸ τοῦ μακαρίου Πέτρου· εἷς ὁ οἰκοδομῶν καὶ εἷς ὁ καθαιρῶν οὐδὲν ὠφέλησεν ἢ κόπους.

Auch dieses Logion reiht Hilgenfeld unter die Fragmente des *Κήρυγμα Πέτρου* ein. Es soll damit doch nur die mühevolle Arbeit des menschlichen Lebens ausgedrückt werden, möge Jemand bauen oder niederreissen und zerstören.

Apokryphon 71.

(Jud. 18.)

Gregor. Nazianz. Orat. 43. c. 32.

γίνεται (sc. *ὁ Βασίλειος*) *τοῖς μὲν τεῖχος ὀχυρὸν καὶ χαράκωμα, τοῖς δὲ πέλεκυς κόπτων πέτραν ἢ πῦρ ἐν ἀκάνθαις,*

Digitized by Google

ὅ φησιν ἡ θεία γραφή, ῥᾳδίως ἀναλίσκον τοὺς φρυγανώδεις καὶ ὑβριστὰς τῆς θεότητος. Εἰ δέ τι καὶ Βαρνάβας ὁ ταῦτα λέγων καὶ γράφων Παύλῳ συνηγωνίσατο κτλ.

Im Anschluss an Jerem. 23, 29: οὐκ ἰδοὺ οἱ λόγοι μου ὥσπερ πῦρ, λέγει κύριος, καὶ ὡς πέλυξ κόπτων πέτραν, wie auch vorher an Jerem. 1, 18: τέθεικά σε — ὡς πόλιν ὀχυρὰν καὶ ὡς τεῖχος χαλκοῦν — ist hier ein angebliches Logion des Barnabas citiert, dessen Wortlaut, auf die Spötter bezüglich, schwerlich herauszuschälen ist.

C. Apokrypha didaktischen und apokalyptischen Charakters.

Vorbemerkung.

Es folgt eine Sammlung solcher Agrapha, welche, soweit ersichtlich, weder aus alttestamentlichen und jüdischen, bezw. judenchristlichen, Apokryphen, noch aus apokryphischen Evangelien und apokryphischen Apostellegenden abstammen. Es kommt hier auch die von Celsus citierte und dem entsprechend von Origenes erwähnte verloren gegangene Schrift: οὐράνιος διάλογος mit vier Citaten (nachstehend unter Apokryphon 75. 79. 80. 81) in Betracht. Origenes thut dieser Schrift in folgenden Worten Erwähnung: μετὰ ταῦτά φησιν ὁ Κέλσος· ὅτι δὲ οὐκ ἀπὸ σκοποῦ ταῦτα δοξάζω, αὐτῶν ἐκείνων (nämlich der Ophiten) φωναῖς χρήσομαι· ἐν γάρ που τῷ οὐρανίῳ διαλόγῳ τῇδέ που λέγουσι, τοῖσδε τοῖς ῥήμασι. Und nun folgen die erwähnten vier Citate. Orig. c. Cels. VIII, 15.

Den Schluss dieses Abschnittes bilden einige apokalyptische, bezw. chiliastische Apokrypha, welche den Stempel des Judaismus an der Stirne tragen.

Apokryphon 72.
(Mt. 5, 23. 24.)

Aphraates (Aphrahats des persischen Weisen Homilien, übersetzt von Bert. Texte und Untersuchungen III, 3. 4. S. 66).

Wie geschrieben steht: Erst muss der Betende, der sein Ge-

Digitized by Google

bet darbringt, seine Gabe wohl untersuchen, ob an ihr kein Flecken gefunden werde, und alsdann soll er es darbringen, dass sein Opfer nicht auf der Erde bleibe.

Es ist doch wohl nur eine Nachbildung von Mt. 5, 23. 24, die wir hier vor uns haben. Man vgl. namentlich das dreimalige δῶρον = „Gabe" in der canonischen Parallele, und die Übereinstimmung in den Worten: *καὶ τότε ἐλθὼν πρόσφερε τὸ δῶρόν σου* = und alsdann soll er es darbringen.

Apokryphon 73.

(Mt. 5, 28.)

Tertull. de idolol. c. 23.

Si, inquit, concupiscentia vel malitia in cor hominis ascenderit, pro facto teneri.

Das nach seinem Ursprung unbekannte Logion ist zwar mit Mt. 5, 28: *πᾶς ὁ βλέπων γυναῖκα πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι ἤδη ἐμοίχευσεν αὐτὴν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ* — nahe verwandt, aber der vorliegenden Form nach wohl kaum für ein Herrenwort zu erachten.

Apokryphon 74.

(Mt. 27, 4. 5.)

Salvian. de gubernio VII, 14.

exceptis perpaucis ferme sanctis atque insignibus viris, qui, ut quidam de numero ipsorum ait:

. . . . sparsis redemerunt crimina nummis

Dieser Torso eines Hexameters weist auf einen altchristlichen Dichter (etwa wie Juvencus † 330; vgl. oben ein Fragment aus Juvencus S. 271) zurück.

Apokryphon 75.

(Lc. 3, 16.)

Orig. c. Cels. VIII, 15. Opp. I. p. 387.

εἰ ἰσχυρότερός ἐστι θεοῦ υἱός, καὶ κύριος αὐτοῦ ἐστιν ὁ

Digitized by Google

υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου· καὶ τίς ἄλλος κυριεύσει τοῦ κρατοῦντος θεοῦ.

Aus der oben S. 441 erwähnten verloren gegangenen altchristlichen Schrift mit dem Titel: *οὐράνιος διάλογος*, welche Celsus benützt hat, sind durch Origenes vier Dicta erhalten. Das obige ist das erste, die anderen drei sind als Apokrypha 79—81 aufgeführt. Den Eindruck von Herrenworten machen diese kurzen Ausdrücke namentlich nicht in sprachlicher Hinsicht, obwohl es an einigen Anklängen nicht fehlt. In Betreff des in diesem Logion enthaltenen Theologumenon vgl. § 11. Nachtrag 9 zu Logion 15. S. 280. Ein ähnliches Theologumenon, dass der Sohn grösser sei als der Vater, hatte die basilidianische Gnosis erzeugt, indem sowohl der Sohn des grossen Archon (*ἀρρητῶν ἀρρητότερος*) den Vater an Weisheit und Einsicht übertraf, als auch der Sohn des niederen Archon (*ἄρρητος*) seinen Erzeuger an Kraftwirkung überragte. Es würde also hier eine Verwandtschaft der Ophiten, aus deren Kreisen der *διάλογος οὐράνιος* stammte, mit der basilidianischen Gnosis zu Tage treten.

Apokryphon 76.

(Lc. 5, 31.)

Ephraem Syr. Evangelii concordantis expositio. Ed. Mösinger. c. 17. p. 200.

Sed ubi dolores sunt, ait, illic festinat medicus.

Mir ist der Ursprung dieses Citats, welches ganz den abgerundeten Logia-Charakter besitzt, unbekannt. Die canonische Parallele: *οὐ χρείαν ἔχουσιν οἱ ἰσχύοντες ἰατροῦ, ἀλλ' οἱ κακῶς ἔχοντες* (Mc. 2, 17 = Mt. 9, 12 = Lc. 5, 31) liegt nahe.

Apokryphon 77.

(Lc. 11, 2.)

Agathangelus c. 73 ed. de Lagarde p. 37.

καὶ πάλιν ὅτι τὸ ὄνομά μου ἁγιάσεται ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν καὶ ἔδωκας λόγον ἐν τῷ στόματι ἡμῶν αἰτήσασθαι καὶ λέγειν· ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου, νῦν τοῦτο αἰτούμεθα παρὰ σοῦ.

Digitized by Google

Es liegt hier die unmittelbare Fortsetzung vor des aus Agathangelus unter Apokryphon 91 gegebenen Contextes. In ein grösseres Dankgebet sind zwei Citate eingewoben, das erste, in welchem Gott redend eingeführt ist: *τὸ ὄνομά μου ἐπικέκληται ἐφ' ὑμᾶς κτλ.*, und das andere, oben ersichtliche, welches nach Agathangelus selbst eine freie Abwandelung von der ersten Bitte des Herrengebetes darstellt.

Apokryphon 78.
(Lc. 11, 49.)

Tertull. Scorp. c. 7.

Sophia, inquit, jugulavit filios suos.

Wie das Citat vorliegt, giebt es keinen Sinn. Wahrscheinlich aber ist das „jugulavit" nur die Übersetzung eines verderbten hebräischen Quellentextes (טָבַח = שָׁלַח) und mithin das ganze Citat eine Parallele zu dem Logion 4 (vgl. § 9. S. 97; § 10. S. 141. 142. § 11. S. 273—278). Es müsste also in richtiger Übersetzung lauten: Sophia misit filios suos = *ἡ σοφία ἀποστέλλει τὰ τέκνα αὐτῆς*. Vgl. eine ähnliche unverständliche Übersetzung in dem *φθόνος* des Logion 54. S. 256.

Apokryphon 79.
(Lc. 14, 5.)

a. Orig. c. Cels. VIII, 16. Opp. I. p. 388.

εἶτ', οἶμαι, πάλιν φύρων τὰ πράγματα, ἀπὸ ἄλλης αἱρέσεως φέρει τό· πῶς πολλοὶ περὶ τὸ φρέαρ, καὶ οὐδεὶς εἰς τὸ φρέαρ;

b. Orig. c. Cels. VIII, 15. Opp. I. p. 387.

πῶς πολλοὶ περὶ τὸ φρέαρ, καὶ οὐδεὶς εἰς τὸ φρέαρ;

Kurz nach einander citiert Origenes in seiner Schrift gegen Celsus aus dem *οὐράνιος διάλογος* dieses und die Apokrypha 80. 81 zweimal, während das Apokryphon 75 nur einmal citiert ist. Es handelt sich hier wie in Apokryphon 80 um eine Rüge der Muthlosigkeit. Viele sind um den Brunnen her, aber Niemand will hineinsteigen, um den Verunglückten zu retten.

Digitized by Google

Apokryphon 80.
(Lc. 14, 31. 32.)

a. Orig. c. Cels. VIII, 15. Opp. I. p. 387.
διὰ τί τοσαύτην ἀνύων ὁδὸν ἄτολμος εἶ;

b. Orig. c. Cels. VIII, 16. Opp. I. p. 388.
καὶ τό· διὰ τί τοσαύτην ἀνύων ὁδὸν ἄτολμος εἶ;

Hierzu ist das zu Apokryphon 79 Gesagte zu vergleichen. Auch hier, wie in dem vorausgegangenen Dictum, soll die Muthlosigkeit gestraft werden: Warum bist du so muthlos, einen so grossen Weg zu vollenden?

Apokryphon 81.
(Lc. 22, 38.)

a. Orig. c. Cels. VIII, 16. Opp. I. p. 388.
λανθάνει σε καὶ τό· πάρεστι γάρ μοι θάρσος καὶ μάχαιρα.

b. Orig. c. Cels. VIII, 15. Opp. I. p. 387.
λανθάνει σε· πάρεστι γάρ μοι θάρσος καὶ μάχαιρα.

Im Unterschiede von den Sprüchen 79. 80, welche einen Tadel der Muthlosigkeit enthalten, ist dieses Dictum ein Selbstzeugniss des Muthes, erinnernd an das petrinische Wort: *κύριε, ἰδοὺ μάχαιραι ὧδε δύο.* Lc. 22, 38. Ursprung, Zweck und Zusammenhang dieser Logia bleibt bei der aphoristischen Citationsweise durchaus dunkel.

Apokryphon 82.
(Röm. 12, 9.)

a. Pseudo-Ign. ad Trall. VI. p. 186, 15.
παραινεῖ τις τῶν παλαιῶν· μηδεὶς ἀγαθὸς λεγέσθω, κακῷ τὸ ἀγαθὸν κεραννύς.

b. Vet. Lat. Interpret. (de Lagarde, Die lateinischen Übersetzungen des Ignatius p. 9, 41).
monet autem quidam antiquorum, ut nemo bonus dicatur, qui malum bono admiscuerit.

Digitized by Google

Zu diesem Apokryphon vergleiche man: *ἀποστυγοῦντες τὸ πονηρόν, κολλώμενοι τῷ ἀγαθῷ* — als canonische Parallele Röm. 12, 9. Eine starke Sinnparallele bietet das Apokryphon 93: fel cum melle misceri non congruit.

Apokryphon 83.

(1. Cor. 3, 9.)

Ephraem Syr. Evangelii concordantis expositio. Ed. Mösinger p. 280.
tu enim gustum salutaris tuae misericordiae nobis dedisti dicens: Mundus per gratiam aedificabitur.

Irgendwelche zutreffende Parallele zu diesem an sich schönen Worte habe ich bis jetzt nicht auffinden können.

Apokryphon 84.

(1. Cor. 9, 13.)

a. Ignat. ad Ephes. V, 2. p. 8, 16.
μηδεὶς πλανάσθω· ἐὰν μή τις ᾖ ἐντὸς τοῦ θυσιαστηρίου, ὑστερεῖται τοῦ ἄρτου τοῦ θεοῦ.

b. Pseudo-Ignat. ad Ephes. V, p. 274, 33.
μηδεὶς πλανάσθω· ἐὰν μή τις ἐντὸς ᾖ τοῦ θυσιαστηρίου, ὑστερεῖται τοῦ ἄρτου τοῦ θεοῦ.

Nach Prof. Harnacks Vermuthung ist es nicht unwahrscheinlich, dass hier ein Citat vorliegt. Verwandt ist 1. Cor. 9, 13: *οὐκ οἴδατε, ὅτι οἱ τὰ ἱερὰ ἐργαζόμενοι τὰ ἐκ τοῦ ἱεροῦ ἐσθίουσιν; οἱ τῷ θυσιαστηρίῳ παρεδρεύοντες τῷ θυσιαστηρίῳ συμμερίζονται;* 1. Cor. 10, 18: *οὐχ οἱ ἐσθίοντες τὰς θυσίας κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου εἰσίν;* Verwandt ist die Stelle ferner mit Ign. ad Trall. VII (vgl. Apokryphon 66). Die Qualität eines Herrenwortes aber möchte der Stelle schon deshalb nicht zukommen, weil eine allegorische Anwendung alttestamentlicher Einrichtungen auf die neutestamentliche Gemeinde, wie sie doch hier vorliegt, aus den sonstigen zuverlässigen Herrenworten nicht nachgewiesen werden kann. Eher dürfte in Anbetracht der ebenerwähnten Verwandtschaft mit Trall. VII und mit Bezug auf das zu Apokryphon 66 Gesagte die Vermuthung berechtigt sein, dass wir es hier mit einem apostolischen Apokryphon zu thun haben.

Digitized by Google

Apokryphon 85.
(Eph. 5, 11.)

[Harnack. Der pseudocyprianische Traktat de aleatoribus 1888. Texte und Untersuchungen V, 1. p. 69.]

Pseudo-Cyprian. De aleatoribus c. IV.

et in alio loco: quicumque frater more alienigenarum vivit et admittit res similes factis eorum, desine in convivium ejus esse: quod nisi feceris, et tu particeps ejus eris.

Dieses anonyme Logion hätte vielleicht auch unter die alttestamentlichen Agrapha gesetzt werden können. Doch erinnert der Schluss an Eph. 5, 11: *μὴ συνκοινωνεῖτε τοῖς ἔργοις ἀκάρποις* — und v. 7: *μὴ οὖν γίνεσθε συμμέτοχοι αὐτῶν.* Ausserdem ist es nahe verwandt mit dem Logion aus den *παραδόσεις Ματθίου· ἐὰν ἐκλεκτοῦ γείτων ἁμαρτήσῃ, ἥμαρτεν ὁ ἐκλεκτός.* Vgl. Apokryphon 61.

Apokryphon 86.
(1. Thess. 3, 11.)

Pseudo-Cyprian. de singularitate clericorum. c. 43.

multo magis perperam erogat fortitudinem, qui sine armis doctrinae magistri spiritus praesumpserit triumphare, cum dicat: vae qui per praesumtionem suam aliquid faciunt, non per deum.

Verwandt ist dieses *ἄγραφον* mit 1. Thess. 3, 11: *ἀκούομεν γάρ τινας περιπατοῦντας ἐν ὑμῖν ἀτάκτως μηδὲν ἐργαζομένους, ἀλλὰ περιεργαζομένους.* Ebenso Sir. 3, 23: *ἐν τοῖς περισσοῖς τῶν ἔργων σου μὴ περιεργάζου.*

Apokryphon 87.
(1. Tim. 1, 9.)

Priscill. Tractat. VII. (ed. Schepss p. 82.)

sicut scriptum est: quis enim vocat per se vocitum? et alibi: justo lex posita non est [1]).

1) 1. Tim. 1, 9.

Digitized by Google

Gleichwerthig mit dem canonischen Citate aus 1. Tim. 1, 9: δικαίῳ νόμος οὐ κεῖται — ist hier ein Apokryphon gegeben, dessen Context völlig dunkel scheint.

Apokryphon 88.

(1. Tim. 5, 17.)

a. Ign. ad Philad. VII, 1. 2. p. 76, 11.

ἐκραύγασα, μεταξὺ ὢν ἐλάλουν, μεγάλῃ φωνῇ, θεοῦ φωνῇ· τῷ ἐπισκόπῳ προσέχετε καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ καὶ διακόνοις. — τὸ δὲ πνεῦμα ἐκήρυσσεν, λέγον τάδε· χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου μηδὲν ποιεῖτε· τὴν σάρκα ὑμῶν ὡς ναὸν θεοῦ τηρεῖτε· τὴν ἕνωσιν ἀγαπᾶτε, τοὺς μερισμοὺς φεύγετε· μιμηταὶ γίνεσθε Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὡς καὶ αὐτὸς τοῦ πατρὸς αὐτοῦ.

b. Pseudo-Ign. ad Philad. VII. p. 238, 19.

ἐκραύγασα μεταξὺ ὢν ἐλάλουν, μεγάλῃ φωνῇ — οὐκ ἐμὸς ὁ λόγος, ἀλλὰ θεοῦ —· τῷ ἐπισκόπῳ προσέχετε καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ καὶ τοῖς διακόνοις. — — τὸ δὲ πνεῦμα ἐκήρυξέ μοι λέγον τάδε· χωρὶς ἐπισκόπου μηδὲν ποιεῖτε· τὴν σάρκα ὑμῶν ὡς ναὸν θεοῦ τηρεῖτε· τὴν ἕνωσιν ἀγαπᾶτε, τοὺς μερισμοὺς φεύγετε· μιμηταὶ γίνεσθε Παύλου καὶ τῶν ἄλλων ἀποστόλων, ὡς καὶ αὐτοὶ τοῦ Χριστοῦ.

Ob hier, wie de Lagarde (Die lateinischen Übersetzungen des Ignatius p. 64, 56) annimmt, das Citat einer verloren gegangenen Schrift vorliegt, ist doch sehr zweifelhaft. Die einleitenden Worte weichen von den gebräuchlichen Citationsformeln in erheblicher Weise ab und haben einen subjektiven Charakter. Es will vielmehr scheinen, als ob der Verfasser den Episcopat in Folge einer ihm gewordenen Inspiration auf den Leuchter stelle. So hat es doch wohl auch der Redaktor der Pseudo-Ignatianen aufgefasst, da er den Schluss sichtlich in schriftstellerischer Freiheit abändert, während er sonst wirkliche Citate seiner Quellenschriften entweder unverändert stehen lässt oder aus anderen Quellen ergänzt oder auch, wenn sie ihm unpassend erscheinen, streicht oder durch ihm besser dünkende ersetzt. Inhaltlich verwandt ist Didasc. II, 33. p. 263: ὑμεῖς δὲ τιμᾶτε τοὺς ἐπι-

Digitized by Google

σκόπους —, II, 34. p. 264: ὁ δὲ ἐπίσκοπος ψυχῆς καὶ σώματος βασιλεύει —, II, 28. p. 261: εἰ δέ τις θέλοι καὶ τοὺς πρεσβυτέρους τιμᾶν, διπλοῦν διδότω αὐτοῖς ὡς καὶ διακόνοις· τιμᾶσθαι γὰρ ὀφείλουσιν ὡς ἀπόστολοι καὶ ὡς σύμβουλοι τοῦ ἐπισκόπου καὶ τῆς ἐκκλησίας στέφανος. εἰσὶ γὰρ συνέδριον καὶ βουλὴ τῆς ἐκκλησίας. Hierzu ist noch zu vergleichen 1. Tim. 5, 17: οἱ καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι διπλῆς τιμῆς ἀξιούσθωσαν. Sollte das Citat einer verloren gegangenen Schrift an dieser Stelle den Ignatianen einverleibt sein, so wird es wohl eine alte apostolische Kirchenordnung gewesen sein, aus welchen Schriften der Redaktor der Pseudo-Ignatianen ja ohnehin viel Material geschöpft hat. Nach dem zu Apokryphon 66 Bemerkten, sowie im Hinblick auf vorstehende Parallelen ist es wahrscheinlich, dass auch schon der Verfasser der Ignatianen eine oder die andere apostolische Kirchenordnung benützt hat.

Zu den Worten: τὴν σάρκα ὑμῶν ὡς ναὸν τηρεῖτε — vergleiche man den Makarismus: μακάριοι οἱ ἁγνὴν τὴν σάρκα τηρήσαντες, ὅτι αὐτοὶ ναοὶ θεοῦ γενήσονται aus den Actis Pauli et Theclae. Apokryphon 59b.

Apokryphon 89.
(1. Tim. 6, 8.)

Tertull. de paenit. c. 11.

Hi sunt, de quibus scriptura commemorat: Vae illis, qui delicta sua velut procero fune nectunt.

Ein ähnliches Bild wie Prov. 5, 22. Vulg.: Iniquitates suae capiunt impium, et funibus peccatorum suorum constringitur.

Apokryphon 90.
(Hebr. 2, 18.)

Melito ap. Anastasium Sinait. Viae Dux. c. 12 p. 97. (Migne T. 89. p. 197.)

ὁ θεὸς πέπονθεν ὑπὸ δεξιᾶς Ἰσραηλίτιδος.

Der Zusammenhang bei Anastasius ist folgender. In c. 12 mit der Überschrift: περὶ τοῦ σωτηρίου πάθους Χριστοῦ, καὶ ὅτι θεοπασχῖταί εἰσιν οἱ λέγοντες τὸ Ἅγιος, ἀθάνατος, ὁ σταυρωθείς, καὶ παθὼν — giebt er verschiedene unverbundene, darauf bezügliche Aussprüche:

Digitized by Google

χρήσεις ἐκ πολλῶν ὀλίγαι, ἃς προφέρουσι Θεοδασιανοὶ καὶ Γαϊνῖται, ἀγωνιζόμενοι παθητὸν σὺν τῇ σαρκὶ δεῖξαι καὶ τὸν ἐν αὐτῇ Θεὸν λόγον. Nach vier Citaten aus Paulus (1. Cor. 2, 7. 8), Ignatius, Julius (Bischof von Rom), Gregorius Theologus heisst es weiter: *Μελίτωνος ἐπισκόπου Σάρδεων, ἐκ τοῦ λόγου, τοῦ εἰς τὸ πάθος· ὁ θεὸς πέπονθεν ὑπὸ δεξιᾶς Ἰσραηλίτιδος.* Der Sinn des aphoristischen Logion bleibt dunkel. In einer Parallele bei Tatian wird zwar zweifellos Christus unter der Bezeichnung des *πεπονθότος θεοῦ* eingeführt, indem das *πνεῦμα ἅγιον* als *διάκονος τοῦ πεπονθότος θεοῦ* erscheint. Vgl. Tatian c. 13. p. 153a: *αἱ μὲν πειθόμεναι σοφίᾳ (ψυχαὶ) σφισὶν αὐταῖς ἐφείλκοντο πνεῦμα συγγενές, αἱ δὲ μὴ πειθόμεναι καὶ τὸν διάκονον τοῦ πεπονθότος θεοῦ παραιτούμεναι θεομάχοι μᾶλλον ἤ περ θεοσεβεῖς ἀπεφαίνοντο.* Wer ist nun aber unter der *δεξιὰ Ἰσραηλῖτις* gemeint?

Apokryphon 91.

(Jac. 2, 7.)

Agathangelus c. 37. ed. de Lagarde p. 37.

ὁ διδάξας καὶ παιδεύσας καὶ δοὺς τοὺς λόγους σου ἐν τῷ στόματι ἡμῶν, ἵνα ἐν τούτοις δυνηθῶμεν σωθῆναι ἀπὸ τῆς παγίδος τοῦ ἐχθροῦ, καὶ εἰπὼν ὅτι τὸ ὄνομά μου ἐπικέκληται ἐφ' ὑμᾶς, καὶ ὑμεῖς ἐστὲ ναὸς τῆς θεότητός μου.

In dem Contexte eines grösseren Dankgebetes wird hier als ein Gotteswort ein Apokryphon eingeflochten, dessen erste Hälfte: *τὸ ὄνομά μου ἐπικέκληται ἐφ' ὑμᾶς* — an Jac 2, 7: *τὸ καλὸν ὄνομα τὸ ἐπικληθὲν ἐφ' ὑμᾶς* — erinnert, während die zweite Hälfte: *καὶ ὑμεῖς ἐστὲ ναὸς τῆς θεότητός μου* — wie ein Nachklang von 1. Cor. 3, 16: *ναὸς θεοῦ ἐστέ* — erscheint. — Die Erwähnung *τῆς παγίδος τοῦ ἐχθροῦ* berührt sich mit dem Logion 73. Vgl. S. 307 ff.

Apokryphon 92.

(Jac. 3, 1.)

Pseudo-Clemens. De virginitate I, 11.

neque alludunt ad id, quod dicit scriptura: ne multi inter vos sint doctores, fratres, neque omnes sitis prophetae. Qui in verbis suis non praevaricatur, hic homo perfectus est.

Digitized by Google

Hier ist zwischen Jac. 3, 1a: *μὴ πολλοὶ διδάσκαλοι γίνεσθε, ἀδελφοί μου,* — und Jac. 3, 2: *εἴ τις ἐν λόγῳ οὐ πταίει, οὗτος τέλειος ἀνήρ* — der Zwischensatz eingeschoben: neque omnes sitis prophetae. Man denkt dabei an 1. Cor. 12, 29: *μὴ πάντες ἀπόστολοι; μὴ πάντες προφῆται; μὴ πάντες διδάσκαλοι;* Im Übrigen bleibt die Entstehung dieses Zwischensatzes dunkel.

Apokryphon 93.
(Jac. 3, 11.)

a. Murator. Fragm. Lin. 67 sq.
fel enim cum melle misceri non congruit.

b. Iren. III, 17, 4.
sicut quidam dixit superior nobis de omnibus, qui quolibet modo depravant quae sunt dei et adulterant veritatem: In dei lacte gypsum male miscetur.

Im Bilde ist hier ausgesprochen, was das Apokryphon 82: nemo bonus dicatur, qui malum bono admiscuerit — ohne Bild sagt.

Apokryphon 94.
(Apoc. 20, 4.)

Cod. Askew. p. 225. ap. Woide in Append. in ed. N. T. e cod. MS. Alex. p. 131.
ἔσομαι χίλια ἔτη, κατ' ἔτη τοῦ φωτός.

Wie in dem Logion 47, so zeigt sich auch hier eine Verwandtschaft der von dem Cod. Askew. aufbewahrten Logia mit der Apocalypse. Vgl. Apoc. 20, 4: *καὶ ἐβασίλευσαν μετὰ τοῦ Χριστοῦ χίλια ἔτη.* Man sieht frühzeitig fremdartige rabbinische Stoffe in die Urkirche eindringen, welche die reine Lehre Christi zu verdunkeln drohen.

Apokryphon 95.
(Apoc. 22, 2.)

[Grabe II. p. 230. 231. Fabricius I. p. 333. 334. 350. Körner p. 18. Hofmann p. 323. 324. Westcott p. 457.]

Iren. V, 33.

Quemadmodum presbyteri meminerunt, qui Joannem discipulum Domini viderunt, audisse se ab eo, quemadmodum de temporibus illis docebat Dominus et dicebat: Venient dies, in quibus vineae nascentur singula dena millia palmitum habentes, et in uno palmite dena millia brachiorum, et in uno brachio palmitis dena millia flagellorum, et in unoquoque flagello dena millia botruum, et in unoquoque botro dena millia acinorum, et unumquodque acinum expressum dabit viginti quinque metretas vini. Et cum eorum apprehenderit aliquis sanctorum botrum, alius clamabit: Botrus ego melior sum, me sume, per me Dominum benedic. Similiter et granum tritici decem millia spicarum generaturum, et unumquodque granum quinque bilibras similae clarae mundae: et reliqua autem poma et semina et herbam secundum congruentiam iis consequentem: et omnia animalia iis cibis utentia, quae a terra accipiuntur pacifica et consentanea invicem fieri, subjecta hominibus cum omni subjectione. Haec autem et Papias, Joannis auditor, Polycarpi autem contubernalis, vetus homo per scripturam testimonium perhibet, in quarto librorum suorum: sunt enim illi quinque libri conscripti. Et adjecit dicens: Haec autem credibilia sunt credentibus. Et Juda, inquit, proditore non credente et interrogante: Quomodo ergo tales geniturae a Domino perficientur? dixisse Dominum: Videbunt, qui venient in illa.

b. Epiph. Haer. XXVI, 5. p. 86.

διὸ καὶ ἐν ἀποκρύφοις ἀναγινώσκοντες ὅτι· εἶδον δένδρον φέρον δώδεκα καρποὺς τοῦ ἐνιαυτοῦ, καὶ εἶπέν μοι· τοῦτό ἐστι τὸ ξύλον τῆς ζωῆς.

Zu dieser dem Herrn in den Mund gelegten chiliastischen Schilderung des tausendjährigen Reiches bemerkt Hofmann (Das Leben Jesu nach den Apokryphen 1851. S. 324) mit Recht, dass hier rabbinische Vorstellungen vom tausendjährigen Reiche vorgetragen sind, indem er verweist auf Schemoth rabba sect. 15. fol. 114, 4, Jalkud Schimoni fol. 7. col. 1, num. 1, Eisenmenger. Entdecktes Judenthum II. p. 309 sqq. Auch die muhammedanischen Vorstellungen können

Digitized by Google

kaum crassere Farben auftragen bei der Schilderung des Paradieses. Vgl. Koran. Sur. 18, 32; 37, 49; 38, 53. Jedenfalls bieten die echten Herrenreden nicht von ferne etwas dem Ähnliches. Unter den canonischen Lehrschriften zeigt nur die Apokalypse einige Verwandtschaft mit dieser von Papias überlieferten Eschatologie. Vgl. Apoc. 22, 2: *ξύλον ζωῆς ποιῶν καρποὺς δώδεκα, κατὰ μῆνα ἕκαστον ἀποδιδοὺς τὸν καρπὸν αὐτοῦ.* Aber wie weit bleibt auch dieses apokalyptische Bild hinter dem Chiliasmus des Papias zurück. Beachtenswerth ist das von Epiphanius beigebrachte Citat aus einem gnostisch-apokryphischen Buche wegen seiner nahen Verwandtschaft mit dem Texte der Apokalypse. Apoc. 22, 2.

D. Nachlese.

Vorbemerkung.

Wie zu § 9. 10, so haben sich auch zu § 12 während des Druckes noch manche Nachträge gefunden, welche der Vollständigkeit halber im Nachstehenden beigefügt werden.

Apokryphon 96.
(Mt. 27, 51.)

Arnob. I, 53. ed. Reifferscheid p. 36.

exutus at corpore, quod in exigua sui circumferebat parte, postquam videri se passus est, cujus esset aut magnitudinis sciri, novitate rerum exterrita universa mundi sunt elementa turbata, tellus mota contremuit, mare funditus remotum est, aer globis involutus est tenebrarum, igneus orbis solis tepefacto ardore deriguit.

Entweder haben wir es hier mit einer rhetorischen Übertreibung zu thun oder mit einigen apokryphen Zügen in der Schilderung der nach den canonischen Evangelien (Mt. 27, 51 ff. = Lc. 23, 45) mit dem Kreuzestod Christi verknüpften Naturereignisse. Ähnlich heisst es in der Doctrina Addaei ed. Phillips p. 9: the whole creation felt and suffered by His crucifixion.

Digitized by Google

Apokryphon 97.
(Mc. 16, 4.)

Cod. Bobbiensis ad Mc. 16, 4.

subito autem ad horam tertiam tenebrae diei factae sunt per totum orbem terrae, et descenderunt de caelis angeli, et surgent (surgentes?) in claritate vivi dei simul ascenderunt cum eo, et continuo lux facta est. tunc illae accesserunt ad monimentum et vident revolutum lapidem; fuit enim magnus nimis.

Einzelne Theile dieses aussercanonischen Zusatzes entsprechen folgenden canonischen Parallelen:

et continuo lux facta est = Mt. 28, 1: *τῇ ἐπιφωσκούσῃ* = Mc. 16, 2: *ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου.*

tunc illae accesserunt ad monimentum = Mc. 16, 2: *ἔρχονται ἐπὶ τὸ μνημεῖον* = Lc. 24, 1: *ἦλθον ἐπὶ τὸ μνῆμα.*

et vident revolutum lapidem = Mc. 16, 4: *καὶ ἀναβλέψασαι θεωροῦσιν, ὅτι ἀνακεκύλισται ὁ λίθος* = Lc. 24, 2: *εὗρον δὲ τὸν λίθον ἀποκεκυλισμένον* = Cod. D zu Mc. 16, 4: *καὶ εὑρίσκουσιν ἀποκεκυλισμένον τὸν λίθον.*

fuit enim magnus nimis = Mc. 16, 4: *ἦν γὰρ μέγας σφόδρα.*

et descenderunt de caelis angeli = Mt. 28, 2: *ἄγγελος γὰρ κυρίου καταβὰς ἐξ οὐρανοῦ* = Ital., Vulg.: angelus enim domini descendit de caelo.

et surgentes (so ist in jedem Falle zu lesen) in claritate vivi dei simul ascenderunt cum eo = Mt 27, 52. 53: *καὶ τὰ μνημεῖα ἀνεῴχθησαν καὶ πολλὰ σώματα τῶν κεκοιμημένων ἁγίων ἠγέρθησαν, καὶ ἐξελθόντες ἐκ τῶν μνημείων μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ εἰσῆλθον εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν καὶ ἐνεφανίσθησαν πολλοῖς.*

Im Bezug auf den letzteren — mit Mt. 27, 52. 53 correspondierenden — Bestandtheil und durch die aus Mt. 28, 53: *μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ* sich ergebende Gewissheit, dass diese zum Auferstehungsberichte gehörige Nachricht im ersten canonischen Evangelium an eine falsche Stelle gerathen ist, wird es klar, dass surgentes zu lesen ist und dass unter dem ascenderunt die Auferstehung der Heiligen aus den Gräbern gemeint sein soll. Der judenchristliche Charakter des Zusatzes Mt. 27, 52. 53 wird namentlich durch die judaisierende Benennung

Digitized by Google

Jerusalems als der *ἁγία πόλις* (vgl. Mt. 27, 53: *μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ εἰσῆλθον εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν*) offenbar — in Übereinstimmung mit der naheliegenden Annahme, dass diejenigen Stoffe des ersten canonischen Evangeliums, welche weder auf dem Marcusevangelium noch auf dem Urevangelium beruhen, vorzugsweise der jerusalemischen Tradition angehören. In dem früher mit den Actis Pilati zu dem Evangelium Nicodemi vereinigt gewesenen Descensus Christi ad inferos ist jene Nachricht von der Erscheinung solcher Frommen, welche zugleich mit der Auferstehung Christi das Todtenreich verlassen haben sollten, in dichterischer Darstellung weiter ausgebildet, indem zwei der Auferstandenen, Carinus und Leucius, Söhne des Symeon, vor dem Synedrium in Jerusalem protokollarischen Bericht erstatten über die Erscheinung Christi im Hades, am Schlusse der Dichtung aber erzählen, dass alle die auferstandenen Gerechten und Propheten des alten Bundes im Jordan getauft worden und dann (noch zum Schluss des Passahfestes) in Jerusalem erschienen seien. Eine ähnliche Tradition scheint in den Ignatianen vorausgesetzt zu sein, wenn es Ign. Magn. IX, 3. p. 38, 4 heisst: *οὗ καὶ οἱ προφῆται μαθηταὶ ὄντες τῷ πνεύματι, ὡς διδάσκαλον αὐτὸν προσεδόκων· καὶ διὰ τοῦτο, ὃν δικαίως ἀνέμενον, παρὼν ἤγειρεν αὐτοὺς ἐκ νεκρῶν.* Diese angeblich mit Christo auferstandenen Propheten und Gerechten des alten Bundes sind ohne Zweifel die „surgentes in claritate vivi dei" des aussercanonischen Zusatzes in dem Cod. Bobbiensis, von denen gesagt ist: simul ascenderunt cum eo. Es liegt auf der Hand, dass diese apokryphische Tradition durch die paulinischen Referate über Christi Auferstehung 1. Cor. 15, namentlich auch durch die paulinische Anschauung von Christo als der *ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων* 1. Cor. 15, 20 und dem *πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν* Col. 1, 18 nicht begünstigt, dass dadurch vielmehr die principielle Bedeutung der Auferstehung Christi im judaistischen Sinne abgeschwächt und die Grenze zwischen dem alten und dem neuen Testamente verwischt wird. Wie nun in dieser apokryphischen Nachricht von den surgentes eine Berührung des Cod. Bobbiensis mit dem ersten canonischen Evangelium (Mt. 27, 52. 53) sichtbar wird, so auch in dem anderen Zusatz: et descenderunt de caelis angeli. Denn unter den canonischen Evangelien ist es allein das erste, welches ausdrücklich das Herabsteigen eines Engels meldet. Vgl. Mt. 28, 2a: *ἄγγελος γὰρ κυρίου καταβὰς ἐξ οὐρανοῦ.* Die Abweichung des Cod. Bobbiensis besteht nur darin, dass derselbe eine Mehrzahl vielleicht nur eine Zweizahl, vgl. Lc. 24, 4: *δύο ἄνδρες*)

Digitized by Google

von Engeln voraussetzt. Es ist aber klar, dass dieses sichtbare Herabkommen der Engel im Vergleich zu der in den anderen canonischen Evangelien einfach schon vorausgesetzten Anwesenheit derselben den Charakter geringerer Ursprünglichkeit trägt. Am dunkelsten ist in dem apokryphischen Zusatz des Cod. Bobb. die Zeitbestimmung: subito autem ad horam tertiam tenebrae diei factae sunt per totum orbem terrae. Aber merkwürdiger Weise findet sich eine gleich dunkele Zeitbestimmung wiederum im ersten canonischen Evangelium Mt. 28, 1: *ὀψὲ δὲ σαββάτων, τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων.* Ein Analogon dazu bietet noch das Didascalia-Evangelium in Apokryphon 40: *καὶ πάλιν ἡ ἡμέρα τοῦ σαββάτου, καὶ ἔπειτα τρεῖς ὧραι τῆς νυκτὸς μετὰ τὸ σάββατον, αἷς ἐκάθευδεν ὁ κύριος.* Man vgl. auch die eigenthümliche Berechnung des Didascalia-Evangeliums in Betreff der drei Tage und drei Nächte in Apokryphon 38 und das auf Christi Auferstehung angewandte Psalmen-Citat: *ἰδοὺ ἐσμίκρυνας τὰς ἡμέρας* in Apokryphon 40 S. 411.

Aus alledem geht hervor, was auch in Apokryphon 50 seine Bestätigung findet, dass durch frühzeitiges Eindringen apokryphischer Zusätze die Einfachheit des urevangelischen Auferstehungsberichtes nur allzubald verloren gegangen ist, und dass auch der Zusatz des Cod. Bobbiensis durch solche apokryphische Elemente sich auszeichnet.

Apokryphon 98.

(Mc. 16, 14.)

Hieron. adv. Pelag. II, 15. Opp. ed. Martianay T. IV. p. 521.

Postea quum accubuissent undecim, apparuit eis Jesus: et exprobravit incredulitatem et duritiam cordis eorum, quia his qui viderant eum resurgentem, non crediderunt: et illi satisfaciebant dicentes: Saeculum istud iniquitatis et incredulitatis sub satana est, qui non sinit per immundos spiritus veram Dei apprehendi virtutem: idcirco jam nunc revela justitiam tuam.

Dieser Zusatz des nachcanonischen Marcus-Schlusses ist ein bei näherer Untersuchung höchst interessantes Stück der aussercanonischen Überlieferung. Die gewöhnliche Lesart: Saeculum istud iniquitatis et incredulitatis substantia est, quae — lässt den origi-

Digitized by Google

nalen Sinn des Wortes nicht erkennen. Nur Cod. Vatican. hat die richtige Lesart: sub satana est. Und schon Vallarsi (T. II. Veronae 1735, col. 745) macht dazu die Bemerkung: quam certe praeferrem lectionem, si qui deinde haberet pro quae. Aber dass der Cod. Vatican. trotz des vorausgegangenen sub satana mit quae fortfährt, darf die Wiederherstellung des richtigen Textes und die Ersetzung des quae durch qui nicht hindern, wie die nachfolgende Analyse des Textes und die Herbeiziehung canonischer und aussercanonischer Parallelen zeigen wird. Man vgl.

Saeculum istud iniquitatis et incredulitatis — Mt. 17, 17: *ὦ γενεὰ ἄπιστος καὶ διεστραμμένη* — Mt. 24, 12: *διὰ τὸ πληθυνθῆναι τὴν ἀνομίαν* — *Διδ.* XVI, 3: *αὐξανούσης γὰρ τῆς ἀνομίας.*

sub satana est — Lc. 4, 5. 6: *σοὶ δώσω τὴν ἐξουσίαν ταύτην ἅπασαν καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν, ὅτι ἐμοὶ παραδέδοται* — Hom. Clem. VIII, 21. p. 92, 3: *πᾶσαι αἱ τοῦ νῦν κόσμου βασιλεῖαι ὑπόκεινται ἐμοί* — 1. Joh. 5, 19: *ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται.*

qui non sinit per immundos spiritus veram Dei apprehendi virtutem — Eph. 2, 2: *κατὰ τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος, τοῦ πνεύματος τοῦ νῦν ἐνεργοῦντος ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας* — 2. Cor. 4, 4: *ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου ἐτύφλωσεν τὰ νοήματα τῶν ἀπίστων.*

veram Dei apprehendi virtutem — Mt. 22, 29: *πλανᾶσθε, μὴ εἰδότες τὰς γραφὰς μηδὲ τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ.*

ideirco jam nunc revela justitiam tuam — Joh. 7, 4: *φανέρωσον σεαυτὸν τῷ κόσμῳ* — Joh. 14, 22: *κύριε, καὶ τί γέγονεν, ὅτι ἡμῖν μέλλεις ἐμφανίζειν σεαυτὸν καὶ οὐχὶ τῷ κόσμῳ;*

Aus diesem Parallelen-Verzeichniss ergiebt sich die weite Verzweigung des von Hieronymus zu Mc. 16, 14 aufbewahrten aussercanonischen Textes, zugleich aber auch die Gewissheit, dass zu lesen ist: sub satana est, qui etc., und endlich die Möglichkeit, dass hier ein guter Quellentext erhalten ist.

Apokryphon 99.
(Act. 1, 8.)

[Baronius. Annal. eccl. ad ann. 34. No. 112. — Fabricius. Cod. pseudepigr. Vet. Test. I. p. 35. — Tobler. Golgatha p. 326 ff. —

Conrady. Vier rheinische Palaestina-Pilgerschriften. Wiesbaden 1882. p. 140 f.]

a. Philippi descriptio Terrae Sanctae. Herausgegeben und erläutert von W. Neumann in der Oesterreich. Vierteljahrsschrift für kathol. Theologie 1872. p. 37.

Est etiam ibi alius locus, qui dicitur medium mundi, ubi Dominus posuit digitum suum dicens: Hic est medium mundi.

b. Marinus Sanutus. Secreta fidelium crucis. (In Bongars' Gesta Dei per Francos Lib. III. Pars XIV. cap. VIII. p. 254.)

Ostenditur locus, ubi Joseph ab Arimathia et Nicodemus laverunt Jesum, quando deposuerunt eum de cruce, quem ajunt Dominum Jesum ostendendo dixisse, ibi esse medium mundi, et est in medio chori.

c. Odoricus de Foro Julii (In Laurent. Quattuor peregrinatores 1873. p. 143).

In medio chori est locus, qui dicitur medium mundi. Ubi Christus digitum suum imposuit dicens: Hic est medium mundi.

d. Amadeo Crivellucci. I codici della libreria raccolta da S. Giacomo della Marca nel convento di S. Maria delle Grazie presso Monteprandone. Livorno 1889. p. 63.

Ordo peregrinationum in Iherusalem est talis . . . . Locus . . . qui dicitur medium mundi, ubi dominus noster digitum suum posuit dicens: hic est medium mundi.

e. Hans Porner. Meerfahrt in der Zeitschr. d. histor. Vereins für Niedersachsen 1875 p. 141 (innerhalb des Textes eines aus dem Ende des XIV. saecul. stammenden Pilgerführers, deutsch übersetzt).

So gheyt me in der kerken up dor den kor. beneden in dem kore lyt eyn verkant steyn dar sprak Kristus: Dat is dat middel der werlde.

f. Lochner in Geisheim. Die Hohenzollern am heil. Grabe zu Jerusalem. Berlin 1858. p. 238.

Item in den Kohr sahen wir einen pflasterstein, darinnen ist ein vierecket loch, so stund unser lieber Herr und sprach: hic est medium mundi, „hier ist es mitten in der Welt!"

Digitized by Google

Dieses Apokryphon, dessen Belegstellen ich Prof. v. Gebhardt und durch dessen Vermittelung ausserdem Prof. Reinhold Röhricht verdanke, repraesentiert eine Lokalsage (vgl. die Lokalsage in Betreff des Tabor in Apokryphon 14), aber aus sehr später Zeit, wie folgende chronologische Vergleichung ergiebt:

a. Philippus (c. 1289);
b. Marinus Sanutus (c. 1310);
c. Odoricus (c. 1320);
d. Cod. in Monteprandone (aus dem Ende des 14. oder dem Anfang des 15. Jahrh.);
e. Hans Porner (1419);
f. Lochner in Geisheim (1436).

Prof. Röhricht bemerkt dazu, dass seit Mitte des 15. Jahrh. diese Angaben sich sehr oft wiederholen. Die Übereinstimmung der Nachrichten sowohl im Wortlaute als in den Einleitungen weist auf eine gemeinsame Quelle hin und lässt den Tonfall der Pilgerführer (auch der in der Bibliothek zu Monteprandone aufbewahrte Codex ist ein solcher Pilgerführer) deutlich erkennen.

Das canonische Jesuswort Act. 1, 8. wonach Jerusalem als der Ausgangspunkt für die Entwickelung des Reiches Christi bezeichnet wird, hat sich hier zu einer Lokalsage verdichtet, welche in Jerusalem wiederum einen bestimmten Punkt als medium mundi bezeichnet. Vgl. den Schluss in Philippi descriptio Terrae Sanctae (l. l. p. 77): Terra Ierosolimitana in centro mundi posita est. Vgl. ferner eine ebenda von Neumann excerpierte Handschrift (No. 352) der kaiserl. Hofbibliothek zu Wien (13. Jh.), wo es l. l. p. 9. 10 heisst: inter locum Calvariae et Sepulchri in medio est locus et lapis, super quem positus fuit Christus post receptionem de cruce etc. — sub loco Calvarie est capella ubi inventum fuit caput Ade, sequitur extra ecclesiam prope est locus et lapis marmoreus in modum crucis, ubi Christus sub cruce cecidit exanimis factus dicens: „Jam sum in medio regni patris mei“. Vgl. das Testamentum Adami (Fabricius. Cod. Pseudep. V. T. p. 35 = Eutychius T. I. p. 19): Quisquis autem ex filiis vestris tunc superstes fuerit, cum egressi fueritis vicinia Paradisi, accipiat secum corpus meum illudque collocet in meditullio terrae. Inde enim erit salus mea salusque omnium meorum posterorum.

Digitized by Google

Apokryphon 100.

(Act. 1, 9.)

Ἐκ τῶν ἀποστολικῶν διδαγμάτων. Coteler. Patr. app. I. 197 e libro ms. num. 1789 thesauri regii = Grabe, Spicileg. I. 54 = Hilgenfeld, N. T. extr. can. rec. IV. 81.

ἀνέστη δὲ ἐν τριημερῷ Φαρμουθὶ α΄ ἡμέρᾳ πρώτῃ ὥρᾳ ἕκτῃ τῆς νυκτός· καὶ ὤφθη πᾶσιν ἡμῖν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ καὶ ἐφανέρωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ δι' ἡμερῶν τεσσαράκοντα διδάσκων ἡμᾶς κηρύσσειν ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ μετάνοιαν καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. ἀνελήφθη δὲ Παχὼν ι΄ ὥρᾳ θ΄ τῆς ἡμέρας.

In diesem Fragmente ist eine sehr späte und selbstverständlich in Betreff der Zeitbestimmungen werthlose Relation über Christi Auferstehung und Himmelfahrt erhalten. In Betreff guter aussercanonischer Paralleltexte zu Act. 1, 9—11 vgl. Resch. Der Quellenbericht über die *ἀνάληψις* des Herrn. Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben. 1889, II. S. 75—93.

Apokryphon 101.

(Act. 2, 1—4.)

a. The doctrine of the Apostles. Ancient Syriac Documents ed. Cureton and Wright. London 1864. p. 24.

In the three hundred and thirty-ninth year of the kingdom of the Greeks, in the month Heziran, on the fourth day of the same, which is the first day of the week, and the completion of Pentecost, on this same day the Disciples came from Nazareth of Galilee, from the place where the conception of our Lord was announced, to the mountain which is called Beth Zaithe, our Lord being with them, but not being visible to them. And at the time of the great morning our Lord lifted up his hands, and laid them upon the heads of the Eleven Disciples, and gave to them the gift of the Priesthood; and suddenly a bright cloud received him as he went up to heaven. And he sat down on the right hand of his Father.

Digitized by Google

b. Bar Hebraeus. Nomocanon. Ex didascalia Addaei apostoli unius e 70. (Ancient Syriac Documents ed. Cureton and Wright. p. 167.)

Anno 339 Graecorum, die 4 Junii in complemento Pentecostes, cum glorificarent Apostoli Deum in coenaculo, ubi fecerant Pascha, descendit super eos Spiritus Sanctus, et docuit eos ordines et leges, et ipsi imposuerunt eas illis, qui consenserunt praedicationi ipsorum.

Ähnliche werthlose Zeitangaben wie in Apokryphon 100 finden sich auch hier. Dabei ist eine Vermischung der — durch die aussercanonischen Zeugnisse aufs Beste beglaubigten — *τεσσαράκοντα ἡμέραι* vor der *ἀνάληψις* mit der *πεντεκοστή* eingetreten. Ähnlich in derselben Doctrina Apostolorum p. 27. Lehrsatz IX: Again the Apostles appointed: At the completion of the fifty days after his resurrection, make the commemoration of the ascension to his glorious Father. Im Übrigen ist das ganze Apokryphon 101a eine Compilation aus folgenden Elementen: Act. 2, 1 (the completion of Pentecost = *ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὴν ἡμέραν τῆς πεντεκοστῆς*), Act. 1, 12 (the mountain which is called Beth Zaithe = *ὄρους τοῦ καλουμένου ἐλαιῶνος*), Lc. 24, 50 (our Lord lifted up his hands, and laid them upon the heads of the Eleven Disciples = *ἐπάρας τὰς χεῖρας αὐτοῦ εὐλόγησεν αὐτούς*), Joh. 20, 21—23 (and gave to them the gift of the Priesthood), Act. 1, 9 (and suddenly a bright cloud received him = *καὶ νεφέλη ὑπέλαβεν αὐτὸν κτλ.*), Mc. 16, 19b (and he sat down on the right hand of his Father = *καὶ ἐκάθισεν ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ*).

In dem durch Bar Hebraeus aufbewahrten Fragmente ist zwar dieselbe Zeitbestimmung für Pfingsten, nicht aber eine Vermischung der *ἀνάληψις* mit der *πεντεκοστή* gegeben.

Apokryphon 102.

(Act. 2, 8. 11.)

Arnob. I, 46. ed. Reifferscheid p. 30.

unus fuit e nobis, qui cum unam emitteret vocem, ab diversis populis et dissona oratione loquentibus familiaribus verborum sonis et suo cuique utens existamabatur eloquio.

Digitized by Google

In seinem ersten Buche von c. 43 an giebt Arnobius eine rhetorische Aufzählung der Wunderthaten Jesu, durch eine ganze lange Reihe von Sätzen hindurch mit der immer wiederkehrenden Anapher: unus fuit e nobis — Christum bezeichnend. Gegen Ende dieser Aufzählung kommt der oben wiedergegebene Satz vor, in welchem das Pfingstwunder auf Christum übertragen ist. Die Erscheinungen des Auferstandenen werden dann mit folgenden Worten erwähnt: unus fuit e nobis, qui deposito corpore innumeris se hominum prompta in luce detexit, qui sermonem dedit atque accepit, docuit, castigavit, admonuit etc.

Apokryphon 103.
(1. Petr. 1, 8.)

a. The Doctrine of Addai ed. Phillips p. 4.
Blessed art Thou, who, although thou hast not seen Me, believest in Me, for it is written of Me, Those who see Me will not believe in Me, and those who see Me not, will believe in Me.

b. Euseb. H. E. I, 13, 10. p. 36, 11 ff. *Τὰ ἀντιγραφέντα ὑπὸ Ἰησοῦ διὰ Ἀνανία ταχυδρόμου τοπάρχῃ Ἀβγάρῳ.*
Μακάριος εἶ πιστεύσας ἐν ἐμοί, μὴ ἑωρακώς με. Γέγραπται γὰρ περὶ ἐμοῦ, τοὺς ἑωρακότας με μὴ πιστεύσειν μοι, καὶ ἵνα οἱ μὴ ἑωρακότες αὐτοὶ πιστεύσωσι καὶ ζήσωνται.

Hier liegt in dem bekannten apokryphischen Briefwechsel zwischen Jesus und dem Könige Abgar von Edessa ein interessantes Evangeliencitat vor. Der Wortlaut des Briefes, womit Abgar die Hilfe Jesu nachsuchte, bei Euseb. H. E. I, 13, 6—8. p. 35, 20 ff., stimmt wesentlich mit dem in der Doctrina Addaei (p. 4) enthaltenen Briefe überein. Dagegen lässt nach der Doctrina Addaei Jesus durch Hannan, „the keeper of the archives", seine Antwort an König Abgar mündlich sagen, während nach Eusebius l. c. der Inhalt dieser Antwort in brieflicher Form wiedergegeben ist. Um so wichtiger ist die Identität des Citates, das in beiden Relationen enthalten ist. Die Eingangsworte bei Eusebius: *μακάριος εἶ πιστεύσας ἐν ἐμοί, μὴ ἑωρακώς με* —, in der Doctrina Addaei: Go and say to thy lord, who hat sent thee to Me, "Blessed art Thou, who, although thou hast not seen Me, believest in Me" — schliessen sich unleugbar an Joh. 20, 29

Digitized by Google

an: *μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες*. Um so stärker aber geht das mit der Formel: *γέγραπται γὰρ περὶ ἐμοῦ* = for it is written for Me — angeknüpfte Citat namentlich in seiner ersten Hälfte: *τοὺς ἑωρακότας με μὴ πιστεύσειν μοι* — über die johanneische Parallele hinaus. Aber auch in der futurischen Form: *μὴ πιστεύσειν* = will not believe und *πιστεύσωσι καὶ ζήσωνται* = will believe in me — weicht dieses Logion in charakteristischer Weise von Joh. 20, 29 ab. Denn es enthält sonach eine Weissagung über das Verhalten der Juden und der Heiden zur Person Jesu. Im Gegensatz zu den Juden, die Jesum gesehen haben und nicht an ihn glaubten, werden die Heiden, die ihn nicht gesehen haben, als solche bezeichnet, die an ihn glauben und dadurch das Leben empfangen werden — das ist der Inhalt des Logion, welches auch mit der zwischen Jesus und Abgar vorausgesetzten Situation zusammentrifft. Vgl. in dem Briefe des heidnischen Königs Abgar am Schluss: *καὶ γὰρ ἤκουσα, ὅτι οἱ Ἰουδαῖοι καταγογγύζουσί σου καὶ βούλονται κακῶσαί σε*. Eus. H. E. III, 13, 8. p. 36, 4. Von dieser Situation aber ist Joh. 20, 29 nichts zu spüren, obwohl diese antijüdische Tendenz im Übrigen sehr wohl in das johanneische Evangelium sich einfügen würde. Je weniger also mit dem *γέγραπται γὰρ περὶ ἐμοῦ* die johanneische Stelle gemeint sein kann, um so merkwürdiger ist die Berührung des Citates mit der petrinischen Stelle: *ὃν οὐκ εἰδότες ἀγαπᾶτε, εἰς ὃν ἄρτι μὴ ὁρῶντες, πιστεύοντες κτλ.* 1. Petr. 1, 8. Denn hier sind ehemals heidnische Leser, die an Jesum gläubig geworden sind, an denen sich also jene Weissagung erfüllt hat, angeredet. Sonach ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass hier ein echtes Citat aus der vorcanonischen — im ersten Petrusbriefe so reichlich fliessenden — Evangelienschrift erhalten sein könnte. Es ist jedenfalls sehr beachtenswerth, dass hier dem Herrn eine Selbstcitation in den Mund gelegt wird, welche Form der Citation auch bei anderen fingierten Herrenreden in apokryphischen Schriften vorkommt, indem damit die eingestreuten echten Herrenworte von dem Contexte der fingierten Reden, die dem Herrn angedichtet sind, auch äusserlich unterschieden werden sollen. Man vgl. die in der *Πίστις Σοφία* übliche Formel der Citation echter Herrenworte: dixi vobis olim (§ 9. Logion 43, 15a und 15b), sowie die Selbstcitation Jesu in der Didascalia: *διὰ τοῦτο καὶ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ προείρηκα* (Apokryphon 22).

Digitized by Google

Nachtrag
zu **Logion 35** (Eph. 4, 28).
Vgl. § 9. S. 111. § 10. S. 212—215. § 11. S. 288. 289.

Zu dem *Διδαχή*-Citate: *ἱδρωσάτω ἡ ἐλεημοσύνη σου κτλ.* *Διδ.* I, 6 = Desudet eleemosyna in manu tua bei Cassiodor wurde mir durch Prof. Harnack noch folgende interessante Notiz zu Theil. Nach Schaff. The Teaching of the 12 Apostles. 3. Aufl. p. 320 habe Prof. Skeat in seiner Ausgabe des englischen Mystikers Piers the Plowman (um d. J. 1362) auf folgende merkwürdige Parallele aufmerksam gemacht.

B. Passus VII, 73—75.

Catoun kenneth men thus· and the clerke of the stories,
Cui des videto· is Catounes techynge,
And in the stories he techeth· to bistowe thyn almes:
Sit elemosina tua in manu tua, donec studes cui des.

(The vision of William concerning Piers the Plowman in three parallel texts ed. Skeat, Oxford 1886. Vol. I. p. 232.)

Dazu habe Taylor die Vermuthung ausgesprochen, dass statt „Sit" zu lesen sei „Sudet". Wie aber der Spruch Cato beigelegt werden konnte, sei dunkel. Die nähere Untersuchung des Sachverhalts hat nun Folgendes ergeben. Piers the Plowman citiert nicht selten die nachchristliche pseudonyme Schrift: Dionysii Catonis Disticha de moribus ad filium, welche zuletzt von Hauthal (Berlin 1869) herausgegeben worden ist. Dieser Schrift ist auch das Citat: Cui des, videto — entnommen, welches in den den Distichen vorangehenden 56 Sentenzen die 17. Sentenz bildet. Das Citat: Sit elemosina tua etc. findet sich dagegen bei Dionysius Cato nicht. Prof. Skeat in seiner Ausgabe von Piers the Plowman (Vol. II. p. 121) identificiert auch gar nicht, wie es Prof. Schaff gethan zu haben scheint, den clerke of the stories mit obengedachtem Dionysius Cato; er führt keineswegs beide Citate auf denselben Schriftsteller zurück. Vielmehr vermuthet er nach Dr. Wrights Vorgang hinter der Bezeichnung: the clerke of the stories — den Verfasser der mittelalterlichen Historia scholastica, Petrus Comestor († 1178), welcher von verschiedenen englischen Schriftstellern, wie Lydgate, Pecock, mit dem Titel:

Digitized by

„maister of storyes" belegt werde. Wenn nun aber Prof. Skeat, welcher mit dem entsprechenden *Διδαχή*-Citate und dem Parallelcitate bei Cassiodor nicht bekannt zu sein scheint, das Citat bei Piers the Plowman auf denjenigen Abschnitt der Historia scholastica zurückführt, in welchem Petrus Comestor die Historia Tobiae behandelt und in Cap. 1 die Stelle aus Tob. 4, 7—11 mit folgenden Worten wiedergiebt: „De substantia tua fac elemosinas, quia elemosina ab omni peccato liberat et magnam praestat fiduciam coram deo omnibus facientibus eam" —: so ist es für jeden, der das Citat in der *Διδαχή* kennt, vollkommen klar, dass hier die wirkliche Quelle für die Citation bei Piers the Plowman noch nicht gefunden. Weitere Nachforschungen haben aber zu der interessanten Entdeckung geführt, dass Petrus Comestor an einer ganz anderen Stelle, nämlich in der Historia Deuteronomii, unter seinen allenthalben eingestreuten patristischen Citaten in der That auch den Wortlaut des *Διδαχή*-Citats wiedergiebt. Vgl. Historia Deuteronomii Cap. CV. dictum est: Desudet elemosina in manu tua donec invenias cui des.

Hierdurch ist Taylors Vermuthung, dass ursprünglich „Sudet" anstatt „Sit" zu lesen sei, im wesentlichen bestätigt, indem sogar das aus Cassiodor bekannte „Desudet" hervortritt. Im Übrigen aber schliesst sich Petrus Comestor genauer als Cassiodor an den Text der *Διδαχή* an, insofern das in dem Citate Cassiodors auftretende Stichwort: „justum" bei Petrus Comestor ebenso fehlt wie in der *Διδαχή*[1]). Es bleibt also immer wieder die neue Frage offen, woraus Petrus Comestor sein Citat geschöpft habe.

Nachtrag
zu § 12. Apokryphon 4. (Mt. 3, 17 = Lc. 3, 22.)

In der Historia evangelica, einer Art evangelischer Synopsis, dem neutestamentlichen Haupttheile seiner Historia scholastica, bringt Petrus Comestor auch eine Auseinandersetzung über Jesu Taufe (Cap. CXXXIII, De jesu Baptizato), welche sich mehrfach

1) Ich citiere nach einem alten Strassburger Druck aus dem J. 1483. Bei Migne Patrolog. Lat. Tom. 198 p. 1251 lautet die Stelle freilich folgendermassen: Desudet eleemosina in manu tua, donec invenias justum, cui des (Cassiod.: tradas).

Digitized by Google

mit der severianischen Taufliturgie berührt. So sagt er: „Tres fuerunt causae praecipuae cur baptizatus est jesus a johanne. Ut baptismum johannis approbaret. Ut omnem humilitatem impleret et implendam doceret. Ut tactu sui corporis vim regenerativam conferret aquis". Ferner: „Sic enim decet nos implere omnem justitiam et superabundantem humilitatem. Est enim debita humilitas subdere se majori propter deum. abundans (sc. humilitas) subdere se pari. superabundans subdere se minori. Quasi diceret: Ideo modo subdo me tibi minori, ne redignentur majores a minoribus baptizari et regi. Quod intelligens johannes consensit. Baptizatus est hiesus tertio lapide a jericho. Endlich Cap. CXXXIV. De spiritu sancto et voce patris. Factum est autem cum baptizaretur fere omnis populus terrae illius et jesu baptizato rogante pro baptizandis, ut acciperent spiritum sanctum, confestim ascendit jesus de aqua. Et ecce aperti sunt coeli, id est inaestimabilis splendor factus est circa eum, acsi coelo aereo et sydereo reseratis. Et spiritus sanctus in corporali specie columbae venit, et sedit super caput ejus. — — Et ecce vox prius audita est de sublimi: Tu es filius meus dilectus, in te complacuit mihi. Usque post vocem hanc creditur durasse splendor. Vgl. hierzu oben S. 357—372.

Prof. Harnack macht mich noch aufmerksam, dass auch die Testamenta XII patriarch. eine Schilderung der Taufe Jesu geben. Es heisst nämlich Levi 18: *οἱ οὐρανοὶ ἀγαλλιάσονται ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτοῦ, καὶ ἡ γῆ χαρίσεται, καὶ αἱ νεφέλαι εὐφρανθήσονται, καὶ ἡ γνῶσις κυρίου [ἐκ]χυθήσεται ἐπὶ τῆς γῆς ὡς ὕδωρ θαλασσῶν· καὶ οἱ ἄγγελοι τῆς δόξης [καὶ] τοῦ προσώπου κυρίου χαρήσονται ἐν αὐτῷ· οἱ οὐρανοὶ ἀνοιγήσονται, καὶ ἐκ τοῦ ναοῦ τῆς δόξης ἥξει ἐπ' αὐτὸν ἁγίασμα μετὰ φωνῆς πατρικῆς ὡς ἀπὸ Ἀβραὰμ πατρὸς Ἰσαάκ. καὶ δόξα ὑψίστου ἐπ' αὐτὸν ῥηθήσεται, καὶ πνεῦμα συνέσεως καὶ ἁγιασμοῦ καταπαύσει ἐπ' αὐτὸν ἐν τῷ ὕδατι.* In dieser poetischen Ausschmückung des Taufberichtes sind einige Elemente der Evangelienquelle deutlich erkennbar. Von besonderem Interesse ist dabei das indirekte Zeugniss, welches die Testam. XII patr. für die canonische Fassung der Himmelsstimme: *οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός* — ablegen. Denn der Ausdruck: *μετὰ φωνῆς πατρικῆς ὡς ἀπὸ Ἀβραὰμ πατρὸς Ἰσαάκ* — weist ja unverkennbar

Digitized by Google

auf den oben S. 355 aus Gen. 22, 2: אֶת־בִּנְךָ אֶת־יְחִידְךָ אֲשֶׁר אָהַבְתָּ = LXX: *τὸν υἱόν σου τὸν ἀγαπητόν, ὃν ἠγάπησας* — citierten Text hin, während von der aus Ps. 2, 7 entnommenen Fassung der Himmelsstimme hier keine Spur sich findet.

Nachtrag
zu § 12. **Apokryphon 19.** (Mt. 28, 19.)

Prof. Harnack macht noch aufmerksam auf den von Hilgenfeld (Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1889. III. S. 384) gegebenen Nachweis, dass Priscillian wahrscheinlich den Taufbefehl in der sabellianischen Färbung des Ägypterevangeliums benützt habe. Vgl. Priscill. Tract. 3. p. 49: „Christus apostolis suis symbolum tradens, quod fuit, est et futurum erat, in se et in symbolo suo monstrans nomen patris. filium itemque filii patrem, ne Biniotarum (l. Ebiniotarum) error valeret, edocuit; nam qui requirentibus apostolis omne id quod nominabatur se esse monstravit, unum se credi voluit non divisum, dicente propheta: hic est deus noster nec reputabitur alius absque eum, qui ostendit viam etc." Dieser Hinweis kommt der von mir oben S. 315—319 gegebenen Ausführung über den häretischen Charakter des Ägypterevangeliums in ganz besonderer Weise zu gute. Denn sowohl ein äusserer als ein innerer Zusammenhang zwischen der priscillianischen Härese und den ägyptischen Enkratiten, in deren Kreisen das Ägypterevangelium entstanden war, ist leicht nachweisbar. Nach der Mittheilung des Sulpicius Severus (H. E. II, 46—51) brachte ein Ägypter Namens Markus die Keime der priscillianischen Härese nach Spanien. Nun berühren sich aber die Lehren der spanischen Priscillianisten auf das Engste mit den Lehren des Ägypterevangeliums (zu dem Monarchianismus der Priscillianisten vgl. Apokryphon 19, zu ihrer Seelenwanderungslehre [1]) vgl. Apokryphon 54, zu ihrem Coelibat vgl. Apokryphon 16 und 53, zu ihrem Vegetarianismus vgl. Apokryphon 16e), so dass die

1) Auch die von Neander (KGesch. II, S. 1000. Anm. 3) bemerkte Verwandtschaft zwischen der Seelenwanderungslehre der Priscillianisten und derjenigen der Ophiten findet durch die Thatsache Bestätigung, dass nach Hippolyt (vgl. oben S. 318. 429) die mit den Ophiten eng verwandten Naassener das Ägypterevangelium gleichfalls gebrauchten.

Digitized by Google

Abhängigkeit der Priscillianisten von den ägyptischen Enkratiten zur Erklärung über den geschichtlichen Ursprung jener spanischen Härese mehr beitragen dürfte als der übliche Hinweis auf den Zusammenhang der Priscillianisten mit dem Manichäismus, andrerseits aber auch die priscillianische Lehre rückwärts auf den Charakter des Ägypterevangeliums und der ägyptischen Enkratiten Licht wirft. Dabei ist es jedoch immerhin fraglich, ob jener Markus, der eigentliche Stifter des Priscillianismus, das enkratitische Ägypterevangelium aus seinem Vaterlande nach Spanien mitgebracht habe und ob Priscillian also in der Lage gewesen sei, jenes Evangelium aus eigener Augenzeugenschaft zu citieren. Der häretische Charakter aber des Ägypterevangeliums wird durch diese Nachweise aufs Neue bestätigt und beleuchtet.

Nachtrag
zu § 12. Apokryphon 96. (Mt. 27, 51.)

Zu der von Arnobius gegebenen Schilderung der bei dem Tode Jesu berichteten Naturereignisse weist Prof. Harnack noch auf folgende Parallelen hin. Pseudo-Cypr. de montibus Sina et Sion c. 8: alii vero Judaei inridentes de harundine caput ei quassabant, blasphemantes et dicentes: ave rex Judaeorum, ubi est pater tuus? veniat et eliberet te de cruce. exinde exacerbatus pater fecit caelum patefactum, et tonitrua facta sunt [et tenebrae] insustenibiles, terra commota est, patefacta sunt sepulcra et corpora foras a se misit, velum templi scissum est, et a tanto fragore caeli et terrae motu omnes qui stabant ante lignum alii dolentes alii vero blasphemantes inludentes prostrati in faciem jacuerunt trementes tamquam mortui. tunc Judaei intellexerunt se offendisse deum et in luctum conversi sunt, et fuit exacerbatio. eo enim tempore, quo in ligno confixus pependit, dies fuit azimorum, qui sunt dies festi Judaeorum. eo die metuentes factum esse terrae motum et caeli fragorem, prostrati facie in terra plangentes in luctum conversi sunt, et in ipsam suam passionem inplevit propheticum dictum: „et convertam dies festos eorum in luctum et cantica eorum in lamentationem“ [1]). Während hier im judenchristlichen Sinne die Natur-

1) Amos 8, 10.

Digitized by Google

ereignisse benützt sind, um eine Art Bekehrung Israels zu construieren, wozu man Apokryphon 39 und Ephraem im Commentar zu dem Diatessaron ed. Mösinger p. 246 vergleiche, wo es heisst: cum autem eis sol naturalis defecisset, tunc per istas tenebras eis lucidum fiebat, excidium urbis suae advenisse. venerunt, ait, judicia dirutionis Hierosolymorum —, ist in der, noch der voreusebianischen Zeit angehörigen, Schrift Pseudo-Cyprians adv. Judaeos die fortdauernde Verhärtung Israels trotz dieser gewaltigen Naturvorgänge betont. Vgl. Pseudo-Cypr. adv. Jud. c. 4: o novam crudelitatem! commota est omnis nativitas in domini passione, populus mansit immobilis sine trepidatione: angelus in paenitentiam conscisso velamine refugit, plebs sine pavore integra veste permansit, conversa sunt elementa et confusa, Israel securus duravit. Ferner ist interessant, was c. 3 geschildert ist: filius in suo tempore coactus est indignatione scribere novum testamentum adhibitis caelo et terra et angelo de templo adsistente Moyse et Helia, hos enim testes adhibuit, cum pateretur in Israel. Prof. Harnack weist ferner hin auf Tatians Diatessaron (bei Zahn S. 214), sodann auf ein Fragment des Melito und endlich auf die Testamenta XII patr. Vgl. Melito (Fragm. XIII. ed. Otto p. 419, übersetzt aus dem Syrischen): Terra tremuit, et fundamenta ejus conversa sunt, et dies immutatus est, non enim potuerunt ferre dominum suum pendere a ligno. Et horruit creatura, stupescens ac dicens: Quidnam est hoc novum mysterium! Zu vgl. auch Fragm. XVI. ed. Otto p. 421 sq. Endlich Testam. XII. patr. Levi 4: *νῦν οὖν γινώσκετε, ὅτι ποιήσει κύριος κρίσιν ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων, ὅτι τῶν πετρῶν σχιζομένων καὶ τοῦ ἡλίου σβεννυμένου καὶ τῶν ὑδάτων ξηραινομένων καὶ τοῦ πυρὸς καταπτήσσοντος καὶ πάσης κτίσεως κλονουμένης καὶ τῶν ἀοράτων πνευμάτων τηκομένων [καὶ] τοῦ ᾅδου σκυλευομένου ἐπὶ τῷ πάθει τοῦ ὑψίστου, οἱ ἄνθρωποι ἀπιστοῦντες ἐπιμένουσιν ἐν ταῖς ἀδικίαις. διὰ τοῦτο ἐν κολάσει κριθήσονται.* Die mannigfach wechselnden Ausdrücke in diesen theils poetisch, theils rhetorisch ausschmückenden Schilderungen der Vorgänge lassen die vollständige Abwesenheit irgend eines Quellentextes deutlich erkennbar werden.

Digitized by Google

Nachtrag
zu Mc. 15, 27.

Cod. Colbertinus ed. Belsheim 1888 ad Mc. 15, 27.

Et crucifixerunt cum eo duos latrones, unum a dextris nomine Zoathan, et alium a sinistris nomine Chammatha.

Die Werthlosigkeit dieser Namen, welche derselbe Codex zu Mt. 27, 38 in der Form Zoatham et Camma aufführt, zeigt sich in der apokryphischen Tradition der Acta Pilati, in welchen die Namen der beiden Schächer *Γεστᾶς* und *Δυσμᾶς* (*Δημᾶς*) lauten. Vgl. Tischendorf, Acta Pil. A. p. 231 sq., B. p. 264 sqq.

Nachtrag,
aussercanonische Züge bei Justin betreffend.

In Folge einer Anregung von Seiten des Prof. Harnack gebe ich im Nachstehenden der Vollständigkeit halber noch die bekannten aussercanonischen Kleinigkeiten, die ausser den in § 9. 10 behandelten echten Herrensprüchen in den Schriften Justins sich vorfinden.

a. Dial. c. Tryph. 78. p. 304 A: *γεννηθέντος δὲ τότε τοῦ παιδίου ἐν Βηθλεέμ, ἐπειδὴ Ἰωσὴφ οὐκ εἶχεν ἐν τῇ κώμῃ ἐκείνῃ ποῦ καταλῦσαι, ἐν σπηλαίῳ τινὶ σύνεγγυς τῆς κώμης κατέλυσε.*

Epiph. Haer. LI, 9. p. 431 A: *ὁ μὲν γὰρ Λουκᾶς λέγει ἐσπαργανῶσθαι τὸν παῖδα εὐθὺς γεγεννημένον καὶ κεῖσθαι ἐν φάτνῃ καὶ σπηλαίῳ.* Vgl. ferner Protevang. Jac. cap. 18. 19. 21, Evang. infantiae cap. 2, Orig. c. Cels. I, 51. Opp. I, p. 367: *δείκνυται τὸ ἐν Βηθλεὲμ σπήλαιον, ἔνθα ἐγεννήθη, καὶ ἐν τῷ σπηλαίῳ φάτνη, ἔνθα ἐσπαργανώθη.* Bei dem zweifellosen Vorhandengewesensein der Geburtsgeschichte in einer vorcanonischen Textgestalt wäre es wohl möglich, dass diese vorcanonische Quelle die Notiz wegen des *σπήλαιον* enthalten und dass der kürzende Lucas dieselbe im canonischen Texte weggelassen hätte. Vielleicht aber ist die Nachricht aus einer frühzeitigen Lokalsage in die apokryphische Evangelienliteratur eingedrungen.

Digitized by Google

b. Dial. c. Tryph. c. 77. p. 303 A: *ἅμα γὰρ τῷ γεννηθῆναι αὐτὸν μάγοι ἀπὸ Ἀρραβίας παραγενόμενοι προσεκύνησαν αὐτῷ* —. Dial. c. Tryph. c. 78. p. 304 A: *ἐλθόντες οἱ ἀπὸ Ἀρραβίας μάγοι εὗρον αὐτόν*. Dial. c. Tryph. c. 88. p. 315 BC: *μαρτύριον δὲ καὶ τοῦτο ἔστω ὑμῖν ὃ ἔφην πρὸς ὑμᾶς γεγονέναι ὑπὸ τῶν Ἀρραβίας μάγων*. Dial. c. Tryph. c. 102. p. 328 D: *ἅμα γὰρ τῷ γεννηθῆναι αὐτὸν ἐν Βηθλεέμ, ὡς προέφην, παρὰ τῶν ἀπὸ Ἀρραβίας μάγων Ἡρώδης κτλ.*

Dass der Ausdruck: *ἀπὸ Ἀρραβίας* (= Mt. 2, 1: *ἀπὸ ἀνατολῶν*) der von Justin benützten Quelle angehört, zeigt die sich gleichbleibende Wiederholung. Vgl. noch Dial. c. Tr. c. 78. p. 303 B: *τότε ἐλθόντων πρὸς αὐτὸν τῶν ἀπὸ Ἀρραβίας μάγων* —, p. 303 C: *τῶν ἀπὸ Ἀρραβίας οὖν μάγων ἐλθόντων* —, p. 304 B: *μὴ ἐπανελθόντων πρὸς αὐτὸν τῶν ἀπὸ Ἀρραβίας μάγων*. Für die gleichwerthigen Varianten *ἀπὸ Ἀρραβίας* = *ἀπὸ ἀνατολῶν* ist nun sicherlich מִקֶּדֶם als Quellentext vorauszusetzen. Vgl. die בְּנֵי קֶדֶם Jes. 11, 14; Jerem. 49, 28; Ezech. 25, 4; Jud. 6, 3 ff. zur Bezeichnung der im wüsten Arabien wohnenden Beduinen und das arabische Gebirge unter dem Namen: הַר הַקֶּדֶם 1. Mos. 10, 30.

c. Dial. c. Tr. c. 88. p. 316 C: *ταῦτα γὰρ τὰ τεκτονικὰ ἔργα εἰργάζετο ἐν ἀνθρώποις ὤν, ἄροτρα καὶ ζυγά, διὰ τούτων καὶ τὰ τῆς δικαιοσύνης σύμβολα διδάσκων καὶ ἐνεργῆ βίον.*

Hierzu ist zu vgl. Ev. Thomae cap. 13: *ὁ δὲ πατὴρ αὐτοῦ τέκτων ἦν [καὶ] ἐποίει ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ ἄροτρα καὶ ζυγούς . . . . ἔστη δὲ ὁ Ἰησοῦς ἐκ τοῦ ἑτέρου μέρους καὶ ἐκράτησε τὸ κολοβώτερον ξύλον κτλ.*

d. Dial. c. Tryph. c. 69. p. 296 A: *οἱ δὲ καὶ ταῦτα ὁρῶντες γινόμενα φαντασίαν μαγικὴν γίνεσθαι ἔλεγον· καὶ γὰρ μάγον εἶναι αὐτὸν ἐτόλμων λέγειν καὶ λαοπλάνον.*

Vgl. Joh. 7, 12: *ἄλλοι ἔλεγον· οὔ, ἀλλὰ πλανᾷ τὸν ὄχλον.* Mt. 27, 63: *ἐκεῖνος ὁ πλάνος κτλ.* Vgl. ferner Apol. I, 30. p. 72 A: *μαγικῇ τέχνῃ ἃς λέγομεν δυνάμεις πεποιηκέναι.* Ep. I. Pilati ad Tiberium (Fabric. Cod. pseudepigr. N. T. I. p. 300): Principes Judaeorum . . eum mihi . . tradiderunt . . . asserentes istum Magum esse. Recogn. Clem.

Digitized by Google

I, 58: Signa et prodigia quae fecit, ut magus, non ut propheta fecit — Belegstellen, welche sich noch weiter vermehren liessen.

e. Apol. I, 32. p. 73 D: πῶλος γάρ τις ὄνου εἱστήκει ἔν τινι εἰσόδῳ κώμης πρὸς ἄμπελον δεδεμένος κτλ.

Der Ausdruck: εἴσοδος, welcher auch in der Parallele Dial. c. Tr. 53. p. 272 D wiederkehrt, weist im Zusammenhalt mit dem parallelen Ausdruck: ἄμφοδος Mc. 11, 4 auf ein gemeinsames Quellenwort מְבוֹא hin, während das πρὸς ἄμπελον δεδεμένος dem canonischen δεδεμένον πρὸς τὴν θύραν ἔξω ἐπὶ τοῦ ἀμφόδου (Mc. 11, 4) direkt widerspricht. Dieser apokryphische Zug scheint nur der alttestamentlichen Stelle Gen. 49, 11: δεσμεύων πρὸς ἄμπελον τὸν πῶλον αὐτοῦ, welche Stelle Justin im 32. Cap. der Apologie bespricht, nachgebildet zu sein.

f. Dial. c. Tryph. c. 103. p. 331 A: Ἡρώδου δέ, τὸν Ἀρχέλαον διαδεξαμένου, λαβόντος τὴν ἐξουσίαν τὴν ἀπονεμηθεῖσαν αὐτῷ, ᾧ καὶ Πιλᾶτος χαριζόμενος δεδεμένον τὸν Ἰησοῦν ἔπεμψε.

Das δεδεμένον Justins geht über den lucanischen Text Lc. 23, 6. 7 hinaus. Dagegen berührt sich Justin sowohl mit dem Evangelium als mit den Acta des Lucas Apol. I, 40. p. 78 E: τὴν γεγενημένην Ἡρώδου τοῦ βασιλέως Ἰουδαίων καὶ αὐτῶν Ἰουδαίων καὶ Πιλάτου τοῦ ὑμετέρου παρ' αὐτοῖς γενομένου ἐπιτρόπου σὺν τοῖς αὐτοῦ στρατιώταις κατὰ τοῦ Χριστοῦ συνέλευσιν. Vgl. Act. 4, 27: συνήχθησαν γὰρ ἐπ' ἀληθείας ἐν τῇ πόλει ταύτῃ ἐπὶ τὸν ἅγιον παῖδά σου Ἰησοῦν, ὃν ἔχρισας, Ἡρώδης τε καὶ Πόντιος Πειλᾶτος σὺν ἔθνεσιν καὶ λαοῖς Ἰσραήλ. Lc. 23, 11: ὁ Ἡρώδης σὺν τοῖς στρατεύμασιν αὐτοῦ. Lc. 23, 12: ἐγένοντο δὲ φίλοι ὅ τε Ἡρώδης καὶ ὁ Πειλᾶτος ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ μετ' ἀλλήλων.

g. Apol. I, 35. p. 76 B: καὶ γάρ, ὡς εἶπεν ὁ προφήτης, διασύροντες αὐτὸν ἐκάθισαν ἐπὶ βήματος καὶ εἶπον· κρῖνον ἡμῖν.

Dieser Zug ist sichtlich der Prophetenstelle Jes. 58, 2:

Digitized by Google

αἰτοῦσί με νῦν κρίσιν δικαίαν, auf welche der Context zurückweist, nachgebildet.

h. Dial. c. Tryph. c. 101. p. 328B: *οἱ γὰρ θεωροῦντες αὐτὸν ἐσταυρωμένον καὶ κεφαλὰς ἕκαστος ἐκίνουν καὶ τὰ χείλη διέστρεφον, καὶ τοῖς μυξωτῆρσιν ἐν ἀλλήλοις διερινοῦντες ἔλεγον εἰρωνευόμενοι κτλ.*

Diese Schilderung, welche vielleicht nicht wörtlich auf eine Evangelienquelle zurückzuführen ist, enthält in den unterstrichenen Worten aussercanonische Elemente, welche aber möglicher Weise eben nur auf Justins Rechnung zu setzen sind. Vgl. noch Apol. I, 38. p. 77D: *ἐξέστρεφον τὰ χείλη.*

i. Apol. I, 50. p. 86A: *μετὰ οὖν τὸ σταυρωθῆναι αὐτὸν καὶ οἱ γνώριμοι αὐτοῦ πάντες ἀπέστησαν, ἀρνησάμενοι αὐτόν.*

Gewöhnlich wird dieser Zug der Justinschen Evangelienquelle als aussercanonisch betrachtet. Aber Lc. 23, 49 steht wesentlich dasselbe geschrieben: *εἱστήκεισαν δὲ πάντες οἱ γνωστοὶ αὐτῷ ἀπὸ μακρόθεν.* Und auch Mc. 14, 50: *καὶ ἀφέντες αὐτὸν πάντες ἔφυγον* = Mt. 26, 56: *τότε οἱ μαθηταὶ πάντες ἀφέντες αὐτὸν ἔφυγον.* Der Unterschied besteht nur darin, dass der nicht streng chronologisch schreibende, sondern seine Stoffe hie und da umschaltende Marcus und ihm nach der erste Evangelist die Flucht sämmtlicher Jünger schon mit der Gefangennehmung verknüpft hat, während bei Lucas und in der Quelle Justins diese Notiz mit der Kreuzigung verbunden erscheint. Im Übrigen sind folgende Übersetzungsparallelen erkennbar:

μαθηταί (Mc., Mt.) = *γνώριμοι* (bei Justin, Clemens Al. und anderen patristischen Autoren nicht selten die Bezeichnung der Jünger) = *γνωστοί* (Lc.).

ἀφιέναι (Mc., Mt.) = *ἀποστῆναι* (Justin) = *ἑστηκέναι ἀπὸ μακρόθεν* (Lc.).

Man vgl. zu *ἀφιέναι* und *ἀποστῆναι* Mt. 4, 11: *τότε ἀφίησιν αὐτὸν ὁ διάβολος* = Lc. 4, 13: *ὁ διάβολος ἀπέστη ἀπ' αὐτοῦ.* Vgl. ferner oben S. 61 Übersetzungsvariante 39 und das auf S. 309 Bemerkte.

Digitized by Google

Wesentlich dasselbe übrigens sagt Justin unter Bezugnahme auf Ps. 22, 11: *οὐκ ἔστιν ὁ βοηθῶν* — Dial. c. Tr. c. 103. p. 330 C: *καὶ τὸ εἰπεῖν· ὅτι οὐκ ἔστιν ὁ βοηθῶν, δηλωτικὸν καὶ αὐτὸ τοῦ γενομένου. οὐδεὶς γὰρ οὐδὲ μέχρις ἑνὸς ἀνθρώπου βοηθεῖν αὐτῷ ὡς ἀναμαρτήτῳ βοηθὸς ὑπῆρχε*, was doch mehr dogmatisch gefärbt, als streng historisch gemeint ist.

k. Dial. c. Tryph. c. 106. p. 333 C: *οἵτινες μετὰ τὸ ἀναστῆναι αὐτὸν ἐκ νεκρῶν καὶ πεισθῆναι ὑπ' αὐτοῦ, ὅτι καὶ πρὸ τοῦ παθεῖν ἔλεγεν αὐτοῖς, ὅτι ταῦτα αὐτὸν δεῖ παθεῖν καὶ ὑπὸ τῶν προφητῶν ὅτι προεκεκήρυκτο ταῦτα, μετενόησαν ἐπὶ τῷ ἀφίστασθαι αὐτοῦ ὅτε ἐσταυρώθη, καὶ μετ' αὐτῶν διάγων ὕμνησε τὸν θεόν, ὡς καὶ ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι τῶν ἀποστόλων δηλοῦται γεγενημένον.*

Gewöhnlich wird das *μετενόησαν ἐπὶ τῷ ἀφίστασθαι αὐτοῦ ὅτε ἐσταυρώθη* als eine aussercanonische Relation betrachtet. Möglicher Weise aber ist dieser Ausdruck nur eine freie Zusammenfassung des aus der Perikope Lc. 24, 13—35 geflossenen Eindrucks, sei es nach dem canonischen oder nach einem vorcanonischen Texte. Vgl. S. 423. Anm. 1. Dass hier nämlich zu Lc. 24, 25 die auch von Marcion und dem Verfasser des Dial. de recta fide vertretene Lesart: *ἃ ἐλάλησα ὑμῖν* — vorausgesetzt ist, wurde schon oben S. 20 bemerkt. Hingegen wirklich aussercanonisch und völlig singulär ist es, wenn das aus dem Abendmahlsberichte bekannte *ὑμνήσαντες* (Mt. 26, 30 = Mc. 14, 26) von dem Auferstandenen berichtet wird. Denn anders als von dem Auferstandenen kann das *μετ' αὐτῶν διάγων ὕμνησε τὸν θεόν* doch wohl nicht verstanden werden.

l. Dial. c. Tryph. c. 51. p. 271 A: *καὶ αὐτὸς λέγων — — ὅτι δεῖ αὐτὸν πολλὰ παθεῖν ἀπὸ τῶν γραμματέων καὶ φαρισαίων καὶ σταυρωθῆναι καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστῆναι καὶ πάλιν παραγενήσεσθαι ἐν Ἱερουσαλὴμ καὶ τότε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ συμπιεῖν πάλιν καὶ συμφαγεῖν, καὶ ἐν τῷ μεταξὺ τῆς παρουσίας αὐτοῦ χρόνῳ, ὡς προέφην, γενήσεσθαι*

Digitized by Google

ἱερεῖς (l. *φθορεῖς*) *καὶ ψευδοπροφήτας ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ προεμήνυσε.*

In dem schon oben S. 176 besprochenen Contexte tritt als Herrenwort die Vorhersagung auf: *πάλιν παραγενήσεσθαι ἐν Ἱερουσαλὴμ κτλ.*, welche Vorhersagung von manchen Seiten auf die von Justin bekanntlich vertretene Erwartung von der Wiederkunft Christi zur Aufrichtung des tausendjährigen Reiches bezogen wird: *καὶ τότε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ συμπιεῖν πάλιν καὶ συμφαγεῖν.* Es würde dann zu vergleichen sein das canonische Wort: *ἵνα ἔσθητε καὶ πίνητε ἐπὶ τῆς τραπέζης μου ἐν τῇ βασιλείᾳ μου* (Lc. 22, 30) vgl. *καὶ δειπνήσω μετ᾽ αὐτοῦ καὶ αὐτὸς μετ᾽ ἐμοῦ* (Apoc. 3, 20). Aber der Context ist dieser Auffassung und der Beziehung auf die Endzeit keineswegs günstig. Denn die von Justin gemeinte Wiedererscheinung Jesu (*πάλιν παραγενήσεσθαι*) in Jerusalem schliesst sich unmittelbar an die Auferstehung (*τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστῆναι*) an und geht dem von Jesu geweissagten Auftreten der Häresen und Pseudopropheten voran. Diese letzteren aber werden ausdrücklich in die Zwischenzeit vor der Parusie Jesu (*ἐν τῷ μεταξὺ τῆς παρουσίας αὐτοῦ χρόνῳ*) verlegt, wie es auch nicht anders sein kann. Es scheint also das *πάλιν παραγενήσεσθαι ἐν Ἱερουσαλὴμ* sich vielmehr auf die Erscheinungen des Auferstandenen zu beziehen, welcher *ἔξω τῆς πύλης* (Hebr. 13, 12) gestorben und begraben war und dann *μετὰ τὸ ἀναστῆναι* wieder in Jerusalem selbst erschien. Dafür spricht auch der Ausdruck *συμπιεῖν καὶ συμφαγεῖν*, welcher nicht blos Act. 10, 41, sondern auch in der patristischen Literatur vielfach gebraucht wird, um das Zusammenleben des Auferstandenen mit seinen Jüngern zu charakterisieren. Vgl. Act. 10, 41: *οἵτινες συνεφάγομεν καὶ συνεπίομεν αὐτῷ μετὰ τὸ ἀναστῆναι αὐτὸν ἐκ νεκρῶν.* Ferner Ign. Smyrn. III, 3. p. 86, 3: *μετὰ δὲ τὴν ἀνάστασιν συνέφαγεν αὐτοῖς καὶ συνέπιεν ὡς σαρκικός.* Const. V, 7. p. 137, 18: *ἡμεῖς οἱ συμφαγόντες αὐτῷ καὶ συμπιόντες.* Const. VI, 30. p. 196, 14: *καὶ εἰς οὐρανοὺς ἀναληφθέντι διὰ τῆς δυνάμεως τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς αὐτοῦ ἐπ᾽ ὄψεσιν ἡμετέραις τοῖς συμφαγοῦσιν αὐτῷ*

Digitized by Google

καὶ συμπιοῦσιν ἐπὶ ἡμέρας τεσσαράκοντα μετὰ τὸ ἀναστῆναι αὐτὸν ἐκ νεκρῶν. Pseudo-Ignat. Smyrn. c. III. p. 244, 24: *μετὰ τὸ ἐπιδεῖξαι ἑαυτὸν αὐτοῖς, ὅτι ἀληθῶς ἀλλ' οὐ τῷ δοκεῖν ἐγήγερται, καὶ συνέφαγεν αὐτοῖς καὶ συνέπιεν ἄχρις ἡμερῶν ὅλων τεσσαράκοντα.* Es ist um so natürlicher, dass Justin und der Redaktor der Constitutionen und Pseudo-Ignatianen in diesem Falle zusammentreffen, da auch sonst die von beiden Schriftstellern benützten aussercanonischen Evangelienquellen gerade bezüglich der *ἀνάστασις* und *ἀνάληψις* des Herrn verwandte Züge hervortreten lassen. Vgl. Resch. Der Quellenbericht über die *ἀνάληψις* des Herrn. Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben. 1889. II. S. 75ff., namentlich S. 91. 92. Auch noch andere patristische Zeugnisse weisen auf das Zusammenleben Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung in derselben Weise hin, wie es Justin als *συμφαγεῖν* und *συμπιεῖν* bezeichnet. Vgl. Epiph. *Κατὰ Αἱρέσεων Γ. Περὶ Πίστεως* 18. p. 1100A: *καὶ τοῖς ἀποστόλοις συνέφαγε καὶ συνέπιε καὶ συνηυλίσθη μετ' αὐτῶν τεσσαράκοντα ἡμέρας καὶ τεσσαράκοντα νύκτας.* Theophyl. Comm. ad Act. I, 4: *ἐν τεσσαράκοντα ἡμέραις αὐτοῖς συνηλίζετο, τουτέστι κοινωνῶν ἁλῶν καὶ κοινωνῶν τραπέζης.* Oecumenius c. 3. *συνεσθίων καὶ πίνων, κοινωνῶν ἁλῶν, κοινωνῶν τραπέζης.* Diese patristischen Nachrichten hängen z. Th. eng zusammen mit der aussercanonischen Lesart zu Act. 1, 4: *συναυλιζόμενος* (anstatt des canonischen *συναλιζόμενος*), welche Lesart von nahezu 40 Minuskel-Codices, von Eusebius, Didymus, Beda, aber auch von einer Anzahl alter Versionen, der sahidischen, koptischen, äthiopischen, armenischen, mehreren syrischen, der Vulgata (convescens), vertreten wird, oder mit der Ableitung des *συναλιζόμενος* nicht von *ἁλίζειν* = versammeln, sondern von *ἁλίζειν* = salzen, Salz zu essen geben. Vgl. die syrische Version ex ed. White: salem sumens, und den Ausdruck *κοινωνῶν ἁλῶν* bei Theophylact und Oecumenius. Ferner Tischendorf, Ed. VIII. crit. maj. N. T. II. p. 3.

Digitized by Google

Verzeichniss der bei der Überlieferung der Apokrypha betheiligten Autoren.

(Vgl. das Verzeichniss in § 7. S. 77—80.)

Nr.	Namen der Autoren	Zeitangabe	Nummern der Citate in § 12	Zahl der Apokrypha	Zahl der Citate
	A. Codices, Versiones, Scholia, Catenae.				
1.	Codex Cantabrigiensis		4 b.	1	1
2.	„ Parisiensis L		20.	1	1
3.	„ Tischendorf		Var. 2. 5. 8; Apokr. 30 b.	4	4
4.	„ Templariorum		48. 49.	2	2
5.	Versio Syriaca Curetonii		39 a.	1	1
6.	Itala-Codex Bobbiensis		97.	1	1
7.	„ Colbertinus Paris.		41.	} 1	1
8.	„ Corbejensis		41.		
9.	„ Rhedig. Vratisl.		41.		
10.	„ Vercellensis		41.		
11.	„ Veronensis		41.		
12.	„ Vercellensis		5 c.	1	1
13.	„ Sangermanensis [1]		5 d; 39 b.	2	2
14.	Scholion vetus		Var. 7 b.	1	1
15.	Catena in Matthaeum		52.	1	1
	B. Patristische und überhaupt kirchliche Autoren.				
16.	Clemens Romanus	93— 95	—	—	—
17.	Barnabas	96—125	—	—	—
18.	Papias	ca. 125	62. 95 a.	2	2
19.	*Διδαχή*	120—150	—	—	—
20.	Hermas	130—160	—	—	—
21.	Zweiter Clemensbrief	140—160	10. 28.	2	2
22.	Ignatius	ca. 150	41 b. 66 a. 84 a. 88 a.	4	4
23.	Apollonius	ca. 150	51 a.	1	1
24.	Muratorisches Fragment	ca. 150	93 a.	1	1
25.	Justinus	ca. 165	4 c. d. 5 b.	2	3
26.	Polycarpus	† 166?	—	—	—
27.	Clementinische Homilien	160—170	45. 46.	2	2
28.	Melito	ca. 170	90.	1	1
29.	Athenagoras	177	9.	1	1
30.	Diognetum, ep. ad	ca. 180	4 e.	1	1

Digitized by Google

Nr.	Namen der Autoren	Zeitangabe	Nummern der Citate in § 12	Zahl der Apokrypha	Zahl der Citate
31.	Irenaeus	seit 178	(95[a]. Papias) (93[b]. Superior) (25. Marcosii)	3	3
32.	Theodotus	ca. 190	43. (16[c] Ägypterevang.)	2	2
33.	Clemens Al.	† ca. 220	4[f]. 53. (16[a. b. d. e. f.] Ägypterevang.) (11. Hebräerevang.) (21[c]. 51[b]. Praedic. Petri) (61. 65. 69. *Παραδόσεις Ματθίου*)	13	13
34.	Hippolytus	ca.220–230	(15. Thomasevangelium) (54. Ägypterevangelium)	2	2
35.	Tertullianus	† nach 220	73. 78. 89.	3	3
36.	Origenes	185—254	4[m]. 60. (14[a. b]. 17. Hebräerev.) (41[f]. Praedic. Petri) (55. 67. Acta Pauli.) (75. 79[a. b]. *Διάλογος*} (80[a. b]. 81[a. b]. *οὐράνιος*}	11	15
37.	Pseudo-Clemens de virginitate	?	92.	1	1
38.	Pseudo-Cyprianus de aleatoribus	ca. 199	85.	1	1
	de rebaptismate	?	2[b]. 5[i].} Praedic. Petri.	2	2
	de singularitate clericorum	?	86.	1	1
39.	Didascalia	250—300	4[h]. 22. 32. 35. 36.37[a. b]. 38. 40.	8	9
40.	Apostolische Kirchenordnung	ca. 300	34.	1	1
41.	Arnobius	ca. 300	96. 102.	2	2
42.	Methodius	† ca. 310	4[g].	1	1
43.	Marcellus	ca. 325	4[x].	1	1
44.	Lactantius	† ca. 330	4[n].	1	1
45.	Juvencus	ca. 330	4[o].	1	1

Digitized by Google

Nr.	Namen der Autoren	Zeitangabe	Nummern der Citate in § 12	Zahl der Apokrypha	Zahl der Citate
46.	Eusebius	† 340	(51[a]. Apollonius). (41[e]. Ignatius). (Var. 11. / Apokr. 18. 21.) Hebräer-evang. (103[b]. Abgar).	6	6
47.	Aphraates	336—345	13. 72.	2	2
48.	Agathangelus	ca. 350	31. 77. 91.	3	3
49.	Redactor der Constitutionen und Pseudo-Ignatianen	ca. 350	4[i]. 41[d]. 66[b]. 82[a. b]. 84[b]. 88[b].	6	7
50.	Hilarius	† 366	4[p. q. r. s].	1	4
51.	Ephraem Syrus	† 378	5[e. f. g]. 24. 27[a]. 29. 76. 83.	6	8
52.	Priscillianus	† 385	87.	1	1
53.	Gregorius Nazianzenus	† 390	71. (68. Praed. Petri)	2	2
54.	Gregorius Nyssenus	371—394	26[a].	1	1
55.	Epiphanius	† 403	95[b]. (Var. 4. Apokr. 1[a. b. c]. / (3. 4. 5[a]. 6. 21[a]. 33.) Hebräer-evang. (19. Ägypterevangelium). (23. Evangelium der Eva). (56. Ev. des Philippus).	11	14
56.	Hieronymus	† 420	98. (41[c]. Ignatius). (Var. 1. 3. 6. 7[a]. 9. 10[a. b]. / Apokr. 2[a]. 4[z]. 7. 8. 12. 14[c. d. e]. 30[a]. 41[a]. 50[a].) Hebräer-evang.	11	20
57.	Augustinus	354—430	4[u. v]. (4[t] Faustus.)	1	3
58.	Quaestiones V. et N. T.	?	4[w].	1	1
59.	Salvianus	451—455	74.	1	1
60.	Severus	512—519	5[h].	1	1

Digitized by Google

Nr.	Namen der Autoren	Zeitangabe	Nummern der Citate in § 12	Zahl der Apokrypha	Zahl der Citate
61.	Dionysius Areopagita	ca. 532	64a.	1	1
62.	Gregorius Turonensis	595	50c.	1	1
63.	Maximus	† 662	26b.	1	1
64.	Sedulius Scotus	(8. Jahrh.)	50e.	1	1
65.	Oecumenius	ca. 990	(62 Papias). (70 Praed. Petri.)	2	2
66.	Philippus	1289	99a.	1	1
67.	Jacobus de Voragine	† 1298	50d.	1	1
68.	Marinus Sanutus	1310	99b.	1	1
69.	Odoricus de Foro Julii	1320	99c.	1	1
70.	Ordo peregrinationum in Jerusalem	ca. 1400	99d.	1	1
71.	Hans Porner	1419	99e.	1	1
72.	Johannes Gerson	† 1429	64b.	1	1
73.	Lochner in Geisheim	1436	99f.	1	1
74.	Cölner Missale	1543	4y.	1	1
	C. Apokryphische Literatur.				
75.	Acta Pauli		55. 67	2	2
76.	Acta Pauli et Theclae		59a—l.	1	11
77.	Acta Petri et Pauli		4k.	1	1
78.	Acta Philippi		44a.	1	1
79.	Ancient Syriac Documents		27b. (101 Doctrine of the Apostles).	2	2
80.	*Ἀποστολικὰ διδάγματα*		100.	1	1
81.	Codex Askew		47. 51c. 58. 94.	4	4
82.	Codex Barocci		63.	1	1
83.	*Διάλογος οὐράνιος*		75. 79a. b. 80a. b. 81a. b.	4	7
84.	Doctrina Addaei		27c. d. 57. 103a.	3	4
85.	Doctrine of the Apostles		101.	1	1
86.	Evangelia apocrypha		s. Seite 316. 323.		
87.	Fragmenta apostolorum		27e.	1	1
88.	Historia apostolica		27f. 50b.	2	2
89.	*Παραδόσεις Ματθίου*		61. 65. 69.		
90.	Passio Petri et Pauli		44b.	1	1
91.	Praedicatio Petri		2b. 5i. 21c. 41f. 51b. 68 70.	7	7
92.	Sibyllina oracula		5k.	1	1
			In Summa	103	194

DAS EVANGELIENFRAGMENT VON FAJJUM.

VON

ADOLF HARNACK.

Digitized by Google

In der Innsbrucker Zeitschrift für katholische Theologie 1885 III, S. 498—504 hat Bickell bekanntlich ein Papyrusfragment aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer (s. Wessely, Österr. Monatsschrift für den Orient 1884 S. 172) veröffentlicht, welches er als das Bruchstück eines nichtkanonischen Evangeliums bezeichnet hat. In der Theol. Lit.-Ztg. 1885 Nr. 12, Col. 277—281 habe ich über diesen Fund ausführlich berichtet und mich der Ansicht Bickell's angeschlossen. Seitdem ist nicht nur das Fragment im Facsimile publicirt worden (Mittheil. a. d. Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer I. Jahrg. 1887 Nr. 3 u. 4), sondern Bickell hat auch (ebendort S. 53—61) neue Studien über das Fragment mitgetheilt, die er dann (a. a. O. II. Jahrg. S. 41) fortgesetzt hat (vgl. auch Ztschr. f. kathol. Theologie 1886 S. 208—209). Ferner hat Wessely, der ausgezeichnete Kenner der alten Papyrus, eine Abhandlung über das Zeitalter der Wiener Evangelienpapyrus (Ztschr. f. kathol. Theol. 1887 S. 507—515) veröffentlicht (dazu eine Bemerkung Bickell's a. a. O. S. 516). Zu diesen grundlegenden Arbeiten ist in den JJ. 1885 u. 1886 eine kleine Litteratur getreten, die ich verzeichne, soweit ich sie kennen gelernt habe oder besitze: Hort in der Times 25. Juni 1885; Bickell in der Times 3. Juli (auch in der Times vom 10. Juli scheint eine Notiz gestanden zu haben); Warfield im Independent vom 30. Juli 1885 u. vom 23. Septbr. 1886; Neue Ev. Kirchenzeitung 1885 Nr. 35; Woodruff in der Andover Review 1885 Sept.; Duchesne im Bulletin critique 1885 Nr. 13; Schanz in der Tüb. Theol. Quartalschr. 1885 H. 4; Volkmar in der Theol. Ztschr. aus der Schweiz III. Jahrg. 1. Heft. S. 40—42; Stokes im Expositor 1885 Aug. p. 132 f.; Nösgen in d. Ztschr. f. kirchl. Wissensch. 1885 Sept.; Hilgenfeld in der Ztschr. f. wissensch. Theol.

Digitized by Google

1886 I S. 50 f.; Usener, Religionsgeschichtl. Untersuch. I. Th. (1889) S. 94; Chiapelli, Studii di antica letteratura (1887) p. 3 ff.

Da das Facsimile dieses Fragments und die grundlegenden Arbeiten über dasselbe nur Wenigen zugänglich sein können, und da die Sache an sich und speciell im Zusammenhang der vorstehenden Untersuchungen Resch's von Bedeutung ist, so hoffe ich den Lesern dieser „Texte und Untersuchungen" einen Dienst zu leisten, wenn ich so ausführlich wie möglich über die Entdeckung Bericht erstatte, zugleich meine früheren Mittheilungen ergänzend und berichtigend.

Das Fragment ($3\frac{1}{2}$ Centimeter hoch, $4\frac{1}{3}$ Centimeter breit, doch sind die Ränder nicht gleichmässig abgesplittert) enthält sieben, am Anfang und am Schluss verstümmelte Textzeilen, auf denen folgende Buchstaben mit Sicherheit entziffert werden konnten (ich setze die Buchstaben möglichst so untereinander, wie sie im Original stehen)[1]:

ΦΑΓΕΙΝΩϹΕΞΕΘΟΥϹΠΑ
ΤΗΝΥΚΤΙϹΚΑΝΔΑΛΙϹ
3 ΤΟΤΡΑΦΕΝΠΑΤΑΞΩΤΟΝ
ΠΡΟΒΑΤΑΔΙΑϹΚΟΡΠΙϹΘΗϹ
ΥΠΕΤ ΚΑΙΕΙΠΑΝΤΕϹΟ
6 ΟΑΛΕΚΤΡΥΩΝΔΙϹΚΟΚ
ΠΑΡΝ

Über den Fundort hat Wessely (a. a. O. S. 507 f.) Folgendes berichtet: „Bekanntlich arbeite ich seit längerer Zeit an der Ordnung des griechischen Theiles jenes grossartigen Papyrusmaterials, welches . . . in das österreichische Museum gelangt ist. Neben vollständigen Texten giebt es da viele Fragmente, die jedenfalls in diesem Zustand schon gefunden worden sind, denn die Bruchflächen der einzelnen Stücke erweisen sich nicht als jung, sie tragen vielmehr die graue Farbe, welche das Alter verräth. Vielfach sind mehrere Fragmente dann zusammengeballt, und es erheischt grosse Vorsicht, solche compact gewordene Massen von einander zu trennen. Dabei lässt sich wiederholt die

1) In Z. 5 sind die Buchstaben πετ mit rother Tinte geschrieben und mit zwei Punkten versehen. In Z. 1 las Bickell früher ΕΞηγΟγ; eine erneute Prüfung ergab ΕΞΕΘΟΥϹ.

Digitized by Google

Wahrnehmung machen, dass die so im Laufe der Zeit an einander geklebten Schriftstücke gleichalterig sind, was sich ja sehr leicht erklärt, da die Papyrus aus dem Provinzialarchive des ehemaligen arsinoitischen Verwaltungsbezirkes stammen. Aus einem solchen zusammengeballten Knäuel verschiedenartigster Schriftstücke habe ich das in Rede stehende Fragment herausgelöst; ich erinnere mich noch, dasselbe mehr gegen die Mitte der Lage gefunden zu haben, und zwar mit der Rückseite haftend an der Rückseite des nächsten Stücks" [1]).

Der arsinoitische Verwaltungsbezirk ist den Kirchenhistorikern aus der Geschichte des 3. Jahrh. bekannt [2]). Dort lehrte Nepos, und dort hatten die altgläubigen Verehrer der Apokalypse, die Chiliasten, ihren Sitz, die der alexandrinische Bischof Dionysius bekämpft hat (s. Euseb. h. e. VII, 24, 6), und von denen er schreibt (§ 5): *γραφῆς δὲ ἐκκειμένης ὡς δοκεῖ τισι, πιθανωτάτης, καὶ τίνων διδασκάλων τὸν μὲν νόμον καὶ τοὺς προφήτας τὸ μηδὲν ἡγουμένων καὶ τὸ τοῖς εὐαγγελίοις ἕπεσθαι παρέντων καὶ τὰς τῶν ἀποστόλων ἐπιστολὰς ἐκφαυλισάντων, τὴν δὲ τοῦ συγγράμματος τούτου διδασκαλίαν* (gemeint ist die Johannesapokalypse) *ὡς μέγα δή τι καὶ κεκρυμμένον μυστήριον κατεπαγγελλομένων, καὶ τοὺς ἁπλουστέρους ἀδελφοὺς οὐδὲν ἐώντων ὑψηλὸν καὶ μεγαλεῖον φρονεῖν κτλ.*

Was das Alter des betreffenden Papyrus betrifft, so fährt Wessely also fort: „Die ganze Lage bestand aber durchweg aus

1) S. Bickell S. 498 f.: „Die Papyrus gehörten einem Provinzialarchive im Fajjum, dem ehemaligen arsinoitischen Nomos, an und enthalten theils amtliche Urkunden, theils Familiendocumente aus dem 2. bis 10. Jahrh., meist in griechischer, seit dem Siege des Islam in arabischer Sprache, woneben aber auch viele koptische, aus der kurzen Zeit der Perserherrschaft gegen Anfang des 7. Jahrh. eine Anzahl von altpersischen (Pehlwi), endlich einige demotische, meroitische, hebräische, syrische und lateinische Texte vorkommen. Unter diese endlose Masse archivalischer Stücke sind nun durch glücklichen Zufall, meist als „schätzbares Material" zum Ausfüllen der unbeschriebenen Rollenseite mit Akteninhalt, auch einige litterarische gerathen, Reste von Buchrollen, die der altägyptischen, klassischen, urchristlichen, jüdischen und moslemitischen Litteratur angehören, zum Theil auch weit älter sind, als das ihnen später zum Aufbewahrungsorte dienende Archiv".

2) Vgl. auch das räthselhafte „Arsinoi" im Muratorischen Fragment Z. 81.

Digitized by Google

Papyri der römischen Kaiserzeit, die sämmtlich vor Diocletian geschrieben sind; eines davon, wegen seines grösseren Umfanges bemerkenswerth, enthält eine Prachturkunde, genau datiert aus der Zeit des Kaisers M. Aurelius Severus Alexander (221—235): *ἔτους ε' αὐτοκράτορος καίσαρος Μάρκου Αὐρηλίου Σεουήρου Ἀλεξάνδρου εὐσεβοῦς εὐτυχοῦς σεβαστοῦ ἀθύρ.* Dieser äussere Grund für meine Altersbestimmung erhält seine volle Bedeutung erst durch die inneren Gründe; denn man könnte auch annehmen, dass dasselbe noch älter sei als die datierten Stücke der Umgebu g und ebenso in das Archiv gelangt wäre, wie eine Menge anderer Reste antiker Buchrollen aus dem 2. und selbst 1. nachchristlichen Jahrhundert; ich bemerke gleich hier, dass ich mich aus paläographischen Gründen eher dagegen entscheide, und dass letztere mich bewegen, das Fragment in das 3. Jahrh. zu rücken". Im Folgenden bespricht Wessely die inneren Gründe. Er giebt eine Übersicht über die Ergebnisse der neueren Forschung über das Buchformat vom 2. bis 4. Jahrh. Besonders ausführlich aber erörtert er die Rothschrift (ΠΕΤ) und die beiden Punkte über diesen Buchstaben. Er kommt zu dem Resultate, dass die Rothschrift auf ein Collationieren mit dem Originale deutet; der Schreiber, der nach ΤΟΥ einen Eigennamen fand, habe aus Vorsicht lieber einen freien Raum für denselben gelassen, der bei der Revision und Collationierung ausgefüllt wurde; der Raum erwies sich aber als zu klein, und so habe man sich genöthigt gesehen, das ΠΕΤΡΟΥ abzukürzen; die Art aber, wie das geschehen sei, weise mit Bestimmtheit in das 3. Jahrh. resp. höchstens in den Anfang des 4. Jahrhunderts. „In jene Zeit weisen auch die Schriftzüge selbst; allerdings hat diese meine Behauptung gegenwärtig nur subjectiven Werth, da ja bis jetzt eine Bearbeitung der Papyruspaläographie noch nicht erschienen ist, da auch das Material zu der Frage, wie sich die griechische Schrift im Laufe der Jahrhunderte gestaltet, überhaupt vor dem Funde von Elfajjum nicht existierte; ich habe nun, um mir eine Meinung bilden zu können, datierte Stücke zusammengestellt, welche von 83 n. Chr. angefangen in schöner chronologischer Reihe bis ins 8. Jahrh. n. Chr. reichen, und bin im Stande, die Perioden auseinanderzuhalten und auch bei undatierten Stücken eine ungefähre Altersbestimmung vorzunehmen. Nach den von mir entwickelten Gründen dürfte

Digitized by Google

es also gestattet sein, mit Wahrscheinlichkeit zu vermuthen, dass unser Fragment in das 3. Jahrh. nach Christus zu setzen ist".

Hierzu bemerkt Bickell (a. a. O. S. 516): „Die gediegene ... Abhandlung Wessely's beschränkt sich zwar formell auf den Nachweis, dass das Fragment dem 3. Jahrh. angehöre, bietet aber genug thatsächliche Anhaltspunkte, um dasselbe noch bestimmter dem Anfange dieses Jahrhunderts zuzuweisen. Auf diese Zeit wird nicht nur, nach Veröffentlichung der Fajjumer griechischen Papyri, der Schriftcharakter führen, sondern schon jetzt die Notiz (S. 509—510), wonach bereits gegen Ende des 3. Jahrh. meist Papyruscodices, seltener auf beiden Seiten beschriebene Rollen und fast nie einseitig beschriebene, aber dann mit ungleicher Zeilenlänge, zu Litteraturwerken verwendet wurden. Zu demselben Resultate gelangen wir durch die Angabe auf S. 513 über das Alter der Papyri, welche die im Fragment befolgte Abkürzungsmethode anwenden, sowie durch das Datum der mit letzterem zusammengeballt gefundenen Urkunden, unter welchen sich, wie mir Herr Dr. Wessely i. J. 1885 mittheilte, nicht nur solche von Severus Alexander, sondern auch von Caracalla und Geta Cäsar befanden. Gegenüber der Hypothese des Verfassers über die Rothschreibung des Namens Petrus halte ich an meiner in den „Mittheilungen" ausgesprochenen fest, wonach dadurch einfach die Namen der Interlocutoren hervorgehoben werden sollten".

Nach diesen Untersuchungen wird man einstweilen das Fragment mit einiger Wahrscheinlichkeit auf das 3. Jahrhundert datieren und sich näherer Bestimmungen enthalten müssen. Auch die Frage der Rothschrift muss z. Z. noch als unerledigt gelten: das Stück stammt aus dem arsinoitischen Verwaltungsbezirk und aus der Zeit vor Diocletian.

Da die dritte Zeile ein bekanntes, an den parallelen Stellen bei Matthäus und Marcus stehendes, alttestamentliches Citat unvollständig enthält, so ist es möglich, die Zeilenlänge zu bestimmen, und da die nothwendige Ergänzung auf eine Anzahl von ca. 28 Buchstaben führt, so ist die Probe auf die Richtigkeit der Ergänzung geliefert; denn „die Zeile der uns erhaltenen Papyrusbücher ist von unstäter Grösse, steigt dabei in den meisten Fällen nicht über 28 Buchstaben" (s. Birt, das

Digitized by Google

antike Buchwesen S. 198; vgl. Diels, Abhandl. d. k. preuss. Akad. d. Wissensch. 1885, Über die Berliner Fragmente der *Ἀθηναίων πολιτεία* des Aristoteles S. 7: die Zeilen der Papyrusrollen schwanken zwischen 27 und 35 Buchstaben).

Hiernach kann man ergänzen [1]):

ΦΑΓΕΙΝΩϹΕΞΕΘΟΥϹΠΑ [*ντες εν ταυτη*]
ΓΗΝΥΚΤΙϹΚΑΝΔΑΛΙϹ [*θησεσθε κατα*]
3 ΤΟΓΡΑΦΕΝΠΑΤΑΞΩΤΟΝ [*ποιμενα και τα*]
ΠΡΟΒΑΤΑΔΙΑϹΚΟΡΠΙϹΘΗϹ [*εται ειποντος*]
[*το*]ΥΠΕΤΚΑΙΕΙΠΑΝΤΕϹΟ [*υκ εγω πριν*]
6 [*η*] ΟΑΛΕΚΤΡΥΩΝΔΙϹΚΟΚ [*κυσει σημερον*]
[*συ τρις με α*]ΠΑΡΝ[*ηση*] ......

Die hier gegebenen Ergänzungen sind die Bickell's und Usener's; der Erstere schreibt jedoch Z. 5 f. „*προσθεὶς πρὶν ἤ*", Usener „*ὁ κ̅ς̅ πρὶν ἤ*". Bickell restituiert Z. 6 f. „*κοκκύξει καὶ σὺ πρῶτον τρὶς ἀπαρνήσῃ με*". Beide bieten in Z. 4 *διασκορπισθήσονται*. Hilgenfeld bietet an dieser Stelle wie ich; schiebt Z. 5 *εἶπεν* nach *ἐγώ* ein und liest am Schluss: *κοκκύξει καὶ σὺ σήμερον ἀπαρνήσῃ με τρίς*. Für *σήμερον σύ* dürfte *σὺ σήμερον* besser sein.

Bevor ich die Textgestalt im Einzelnen rechtfertige und belege, stelle ich den gewonnenen Text mit dem des Matthäus und Marcus zusammen:

Mtth. 26.	Mr. 14.	Das Fragment.
v. 30. *Καὶ ὑμνήσαντες ἐξῆλθον εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν.*	v. 26. *Καὶ ὑμνήσαντες ἐξῆλθον εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν.*	[*μετὰ τὸ*] *φαγεῖν ὡς ἐξ ἔθους·*
v. 31. *τότε λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· πάντες ὑμεῖς σκανδαλισθήσεσθε ἐν ἐμοὶ ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ. γέγραπται γάρ· πατάξω τὸν ποιμένα, καὶ διασκορ-*	v. 27. *καὶ λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς ὅτι πάντες σκανδαλισθήσεσθε, ὅτι γέγραπται· πατάξω τὸν ποιμένα, καὶ τὰ πρόβατα διασκορπισθήσονται.*	*πά*[*ντες ἐν ταύτῃ*] *τῇ νυκτὶ σκανδαλισ*[*θήσεσθε κατὰ*] *τὸ γραφέν· πατάξω τὸν* [*ποιμένα, καὶ τὰ*] *πρόβατα διασκορπισθήσ*[*εται*].

1) Ich setze fast alle Ergänzungen an die Schlüsse der Zeilen, da sich nicht ausmachen lässt, wieviel am Anfang und wieviel am Schluss der Zeilen verloren gegangen ist. Nur die Summe der Verluste steht (auf Grund der Berechnung an dem Citat) einigermassen fest.

Digitized by Google

Mtth. 26.	Mr. 14.	Das Fragment.
πισθήσονται τὰ πρόβατα τῆς ποίμνης.		
v. 32. *μετὰ δὲ τὸ ἐγερθῆναί με προάξω ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν.*	v. 28. *ἀλλὰ μετὰ τὸ ἐγερθῆναί με προάξω ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν.*	
v. 33. *ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Πέτρος εἶπεν αὐτῷ· εἰ πάντες σκανδαλισθήσονται ἐν σοί, ἐγὼ οὐδέποτε σκανδαλισθήσομαι.*	v. 29. *ὁ δὲ Πέτρος ἔφη αὐτῷ· εἰ καὶ πάντες σκανδαλισθήσονται, ἀλλ' οὐκ ἐγώ.*	*[εἰπόντος το]ῦ Πέτρου· καὶ εἰ πάντες, ο[ὐκ ἐγώ]·*
v. 34. *ἔφη αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ἀμὴν λέγω σοι ὅτι ἐν ταύτῃ τῇ νυκτὶ πρὶν ἀλέκτορα φωνῆσαι τρὶς ἀπαρνήσῃ με* [1]).	v. 30. *καὶ λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ἀμὴν λέγω σοι ὅτι σὺ σήμερον ταύτῃ τῇ νυκτὶ πρὶν ἢ δὶς ἀλέκτορα φωνῆσαι τρίς με ἀπαρνήσῃ* [2]).	*[πρὶν ἢ] ὁ ἀλεκτρύων δὶς κοκ[κύσει σὺ σήμερον τρίς με ἀ]παρν[ήσῃ].*

Die Ergänzungen der drei ersten Zeilen sind sicher und schlechterdings nicht zu beanstanden. Man hat von der 3. Zeile auszugehen, wo der Text durch das Citat gegeben ist. So erhält

1) Matth. 26, 30 ist ohne Varianten; in v. 31 bieten sehr viele Zeugen *διασκορπισθήσεται*; v. 32 hat keine Varianten (Excerpt. ex Theodoto 61: *καὶ προάξω ὑμᾶς, λέγει, τῇ τρίτῃ τῶν ἡμερῶν εἰς τὴν Γαλιλαίαν*); in v. 33 ist die LA *εἰ καὶ πάντες* mindestens so gut bezeugt wie die LA *εἰ πάντες*.

2) Mc. 14, 26 ist ohne Varianten; in v. 27 bieten sehr viele Zeugen nach *σκανδαλ.* „*ἐν ἐμοὶ ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ*", resp. einen der beiden Zusätze, ebenso ist die LA *διασκορπισθήσεται* stark bezeugt; in v. 29 bieten *εἰ καὶ* ℵBCGL 1. 13. 69 al pauc arm., *καὶ εἰ* ADEFHKMNS etc. etc. Ital. Vulg.; in v. 30 bieten ℵCDΔ Ital. das *σύ* nicht.

Lucas hat die Ankündigung des Verraths des Petrus vor dem Ausgang nach dem Ölberg. Zu vergleichen sind hier nur zwei Verse, c. 22, 34: *ὁ δὲ εἶπεν· λέγω σοι, Πέτρε, οὐ φωνήσει σήμερον ἀλέκτωρ ἕως τρὶς ἀπαρνήσῃ μὴ εἰδέναι με*, und 22, 39: *καὶ ἐξελθὼν ἐπορεύθη κατὰ τὸ ἔθος εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν· ἠκολούθησαν δὲ αὐτῷ καὶ οἱ μαθηταί.* Joh. 13, 38 stimmt mit Lucas überein, da auch er die Scene vor den Hinausgang verlegt und schreibt: *ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, οὐ μὴ ἀλέκτωρ φωνήσῃ ἕως οὗ ἀρνήσῃ με τρίς.*

Digitized by Google

man eine Zeile von 29 Buchstaben. Dann aber ist für die erste und zweite Zeile die nächstliegende Ergänzungsmöglichkeit auch die richtige. Die 1. Zeile umfasst so 28 Buchstaben und die zweite 27. Mit Evidenz folgt hieraus, dass auf Z. 4 und 5 (in der Lücke) nicht Mtth. 26, 32 (Mc. 14, 28) gestanden haben kann, da dieser Vers fast zwei Zeilen gefüllt haben würde. Er hat also gefehlt. Da die Worte *πρόβατα διασκορπισθήσεται* [*ονται*] bereits 24 (25) Buchstaben umfassen, bietet die 4. Zeile nur noch für wenige Buchstaben Raum. Da sie compresser geschrieben ist als die dritte, die 29 Buchstaben umfasst, so mögen hier noch c. 6—8 Buchstaben gestanden haben. Nun zeigt aber das ΠЄΤ der 5. Zeile, dass hier der Anfang eines Worts Petri markiert sein muss[1]), welches ja auch bei Marcus und Matthäus folgt. Um des Υ vor ΠЄΤ willen liegt es am nächsten, einen Genet. absol. zu vermuthen und *εἰπόντος* einzuschieben. Ich behaupte nicht, dass das die einzig mögliche Ergänzung ist; aber noch hat Niemand eine andere vorschlagen können. Sie ist sowohl sachlich als durch den Raum angezeigt. Die 5. Zeile ist minder compress geschrieben als alle anderen. Wir dürfen daher den Ausfall nur weniger Buchstaben vermuthen. Die Ergänzung des *ο* zu „*ουκ εγω*" ist die kürzeste und ist durch Marcus und Matthäus geboten. Somit hat die Zeile bereits 23 Buchstaben. Dann empfiehlt es sich aber nicht, mit Bickell (*προσθεὶς*), Hilgen-

---

1) Nösgen (S. 468) erklärt: „Die von Bickell angenommene Periodisirung ist überhaupt sehr problematisch ... Die Buchstaben *ΠΕΤ* mit den darüberstehenden Abkürzungsstrichen [nicht Striche, sondern zwei Punkte stehen darüber] können nämlich nach dem ausnahmslosen Gesetz alter Kompendien in den Papyrus- wie in den Uncialhandschriften [diese Worte sind höchst interessant; man hat bisher weder von diesem Gesetz noch von den paläographischen Kenntnissen Nösgen's etwas gehört], den ersten und den letzten Buchstaben des abgekürzten Worts im Kompendium wiederzugeben, nicht den Genetiv *Πέτρου* andeuten ... Mit der Haltlosigkeit der Deutung des Kompendiums *ΠΕΤ*, in welchem vielmehr eine stenographische Abkürzung einer gang und geben Verbalform zu vermuthen ist [dass drei Majuskelbuchstaben eine stenographische Abkürzung darstellen ist nicht minder unsinnig wie die „gang und gebe Verbalform", die zu nennen Nösgen nachweislich unterlassen hat], fällt das ganze Gebäude der auf den vorliegenden Gen. absol. gegründeten Schlussfolgerung". So der Gelehrte der Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft.

Digitized by Google

feld (*εἶπεν*), Usener (*ὁ χς*) einzuschieben, sondern anzunehmen, im Text sei der Beginn der Rede Jesu ebensowenig durch ein Einführungswort markiert gewesen wie in Z. 1. Hält man das für unwahrscheinlich, so empfiehlt sich die Usener'sche Einschiebung ihrer Kürze wegen am meisten. Was endlich die Gestalt des Wortes Jesu selbst betrifft, so ist zuzugestehen, dass diese nicht mehr mit irgend welcher Wahrscheinlichkeit hergestellt werden kann. Indessen ist von den drei Vorschlägen:

ὁ ἀλεκτρύων δὶς κοκ[κύξει καὶ σὺ πρῶτον τρὶς ἀ]παρν[ήσῃ με],
ὁ ἀλεκτρύων δὶς κοκ[κύξει καὶ σὺ σήμερον ἀ]παρν[ήσῃ με τρίς],
[πρὶν ἢ] ὁ ἀλεκτρύων δὶς κοκ[κύσει σήμερον σὺ τρίς με ἀ]παρν[ήσῃ],

der letzte der empfehlenswertheste; denn da unser Fragment „*δίς*" bietet, welches bei keinem unserer vier Evangelisten ausser bei Marcus zu lesen steht, so ist es angezeigt, das Fehlende in möglichst engem Anschluss an diesen Evangelisten zu ergänzen [1]).

Überschaut man nach diesen Ergänzungen das Fragment, so ist es offenbar, dass es zwei Herrnworte enthält, die durch eine kurze Angabe der Situation, in welcher sie gesprochen sind, eingeleitet waren. Dass es Herrnworte sind, ist nicht ausdrücklich gesagt, musste sich also durch den Zusammenhang, in welchem das Fragment stand, von selbst ergeben. Das erste Wort lautete: „Alle werdet ihr in dieser Nacht Ärgerniss nehmen, gemäss dem Geschriebenen: ich werde den Hirten schlagen, und die Schafe werden sich zerstreuen". Das zweite Wort: „Bevor der Hahn zweimal kräht, wirst Du mich heute dreimal verleugnen". Die geschichtliche Veranlassung des zweiten Worts ist ebenso angegeben, wie bei Marcus und Matthäus. Petrus hatte nach dem ersten Wort gesprochen: „Und wenn Alle (ein Ärgerniss nehmen), ich nicht". Darauf erfolgte der Herrnspruch. Hier ist also nichts Auffallendes. Dagegen ist die geschichtliche Ein-

1) Daher ist es auch besser (gegen Usener) *σὺ σήμερον* zu schreiben. Durch die vorgeschlagene Ergänzung scheint sich die Behauptung Nösgen's zu erledigen, unser Vers müsse vom Lucasevangelium abhängig sein, weil dort (s. auch das Joh.-Ev.) wie hier „der Hahn" im Nominativ stehe, bei Matth. und Marcus im Accusativ (S. 464). Durch das vorgesetzte *πρὶν ἢ* (constr. mit dem Indic., bei Mrc. und Matth. mit dem Inf.), für welches der Raum vorhanden ist, wird der Satz dem des Mrc. formell parallel.

Digitized by Google

leitung des ersten Worts: „φαγεῖν ὡς ἐξ ἔθους“ merkwürdig. Nach Matthäus und Marcus nämlich, die hier wörtlich übereinstimmen, ist das Wort „nach dem Lobgesang“ auf dem Wege zum Ölberg gesprochen worden. Das Nächstliegende ist daher, dass, wie das „καὶ ὑμνήσαντες“ den Abschluss der Mahlzeit anzeigt, so auch das φαγεῖν zu „μετὰ τὸ φαγεῖν“ zu ergänzen ist. Allein was bedeuten die Worte ὡς ἐξ ἔθους? Früher las man ἐξῆγον. Diese Lesart war sehr willkommen; aber eine genauere Prüfung hat sie zerstört. Das Wort ἔθος kommt weder bei Marcus noch bei Matthäus vor. Es findet sich im N. T. zwölfmal; zehn von diesen Stellen gehören den lucanischen Schriften an[1]). Von den sieben Stellen in der Apostelgeschichte bezeichnen sechs mit ἔθη (ἔθος) die jüdischen Gewohnheiten und Gesetze (6, 14; 15, 1; 16, 21; 21, 21; 26, 3; 28, 17), eine (25. 16) die römischen. Dagegen kommt ἔθος im Evangelium an den drei Stellen nur in der Verbindung: κατὰ τὸ ἔθος vor (1, 9: κ. τ. ἔθ. τῆς ἱερατείας; 2, 42: κ. τ. ἔθ. τῆς ἑορτῆς; 22, 39: ἐπορεύθη κατὰ τὸ ἔθος). Von den beiden ersten Stellen dürfen wir absehen, da sie der Kindheitsgeschichte angehören. Im eigentlichen Evangelium hat Lucas κατὰ τὸ ἔθος nur einmal, und zwar an der Stelle, welche der unsrigen parallel ist (22, 39): *Καὶ ἐξελθὼν ἐπορεύθη κατὰ τὸ ἔθος εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν· ἠκολούθησαν δὲ αὐτῷ καὶ οἱ μαθηταί.* Hiernach kann wohl nicht zweifelhaft sein, dass auch im Fragment ὡς ἐξ ἔθους nicht mit Bickell zu verstehen ist: „Nachdem sie der Sitte, d. h. dem Pascharituale gemäss, das Mahl gehalten hatten“, sondern auf die Gewohnheit Jesu zu beziehen ist, Abends an den Ölberg zu gehen. Die Ergänzung hat also etwa zu lauten: [εἰς δὲ τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν πορευόμενος μετὰ τὸ] φαγεῖν ὡς ἐξ ἔθους, κτλ.[2]) Somit steht fest, dass unser Fragment eine Eigenthümlichkeit mit dem Lucasevangelium theilt; denn nur dieses Evangelium be-

1) Die beiden anderen sind Joh. 19, 40: καθὼς ἔθος ἐστὶ τοῖς Ἰουδαίοις (beim Begräbniss) und Hebr. 10, 25: καθὼς ἔθος τισίν (die Versammlungen zu verlassen).

2) Zu dem ὡς s. Winer, Grammatik 7. Aufl. S. 573. Der Evangelist giebt dadurch der Bemerkung ein subjectives Gepräge. Die Worte ὡς ἐξ ἔθους vertreten einen Nebensatz, wesshalb sie auch ohne Schwierigkeit am Schluss stehen können, während „κατὰ τὸ ἔθος“ leichter — fälschlich — auf φαγεῖν hätte bezogen werden können.

Digitized by Google

richtet, dass es die Gewohnheit Jesu gewesen sei, Abends an den Ölberg zu gehen. Freilich entfernt sich das Fragment sogleich wieder von Lucas, sofern dieser das erste Wort Jesu in unserem Fragment überhaupt nicht mittheilt und das zweite (die Ankündigung des Verraths) während des Abendessens gesprochen sein lässt. Da nun aber überhaupt eine Verwandtschaft unseres Fragments mit dem Lucasevangelium constatiert ist, so ist es vielleicht doch nicht ohne Bedeutung, dass von den Synoptikern nur Lucas, wie unser Fragment, den Hahn im Nominativ krähen lässt.

Nachdem wir das Fragment so sicher wie möglich wiederhergestellt haben, vergleichen wir es mit dem Text bei Marcus und Matthäus. Folgende Eigenthümlichkeiten sprechen dafür, dass es von diesen Evangelien unabhängig ist und einen älteren Text repräsentiert:

1) Das Fragment ist bedeutend kürzer als Matthäus und Marcus. Beginnt man nach *ἐξ ἔθους* zu zählen, so enthält das Fragment 35 Worte, Marcus 61, Matthäus 67. Das Verhältniss der drei Texte lässt sich am besten an dem Petrusspruch veranschaulichen:

Fragment: *εἰπόντος τοῦ Πέτρου· καὶ εἰ πάντες οὐκ ἐγώ.*

Marcus: *ὁ δὲ Πέτρος ἔφη αὐτῷ· εἰ καὶ πάντες σκανδαλισθήσονται, ἀλλ' οὐκ ἐγώ.*

Matth.: *ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Πέτρος εἶπεν αὐτῷ· εἰ πάντες σκανδαλισθήσονται ἐν σοί, ἐγὼ οὐδέποτε σκανδαλισθήσομαι.*

Man sieht, dass unser Text sich zu dem des Marcus verhält, wie dieser zu dem des Matthäus. Aber auch sonst steht unser Fragment dem Marcus um einen Grad näher als dem Matthäus. Dieser bietet v. 31 *πάντες ὑμεῖς*, Marcus und unser Fragment nur *πάντες*. In demselben Vers hat Matth. *ἐν ἐμοί*, Marcus hat es nach den besten Zeugen nicht gelesen; auch das Fragment bietet es nicht. Ebendort bietet Matth. im Citat den Zusatz *τῆς ποίμνης*, den Marc. und das Fragment nicht kennen. Zu Mtth. v. 33 lassen Marc. und das Fragment *ἐν σοί* weg und kennen das *οὐδέποτε σκανδαλισθήσομαι* nicht. Zu Mtth. v. 34 endlich ist zu bemerken, dass dieser Evangelist das wichtige „*δίς*" auslässt, welches Marcus und das Fragment bieten. Dem gegenüber stimmt das Fragment nur an einer Stelle mit Mtth. gegen Marcus, sofern es v. 31 *ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ* bietet, was die neueren

Digitized by Google

Ausgaben im Marcustext gestrichen haben. Allein es ist mir sehr zweifelhaft, ob mit Recht; denn diese Worte sind kaum zu entbehren — das Ärgerniss in dieser Nacht ist das Acumen der Rede — und werden von trefflichen Zeugen gedeckt. Die Inferiorität des vom Fragment gebotenen Textes unter dem des Marcus wollte Nösgen (S. 466) darin erkennen, dass dieser *εἰ καί* biete, jener *καὶ εἰ*. Allein abgesehen von der höchst schwankenden Überlieferung des Marcustextes an dieser Stelle muss Nösgen selbst einräumen: „Bei der für den ganzen Bereich der Kirche nachweisbaren Verwilderung des Evangelientextes gerade im 2. Jahrh. bis in die Zeit des Origenes finden sich freilich leicht einige derart sich entgegenstehende Indicien in einem und demselben Document. Daher würde diese deutliche Verwandtschaft mit einer jüngeren Textgestalt beim Papyrusfragment weniger besagen, falls Bickell's sonstige Beobachtungen über den schriftstellerischen Charakter desselben zuträfen". In der That besagt sie nichts, da solche Varianten *καὶ εἰ* — *εἰ καί* sich sofort eingestellt haben. Es kann daher nicht zweifelhaft sein: unser Text stellt sich als ein kürzerer und darum, wie es scheint, älterer Text als der Marcustext dar. Leitet man den noch längeren Matthäustext aus dem Marcustext ab, so ist es methodisch angezeigt, in gleicher Weise den letzteren von einem Texte wie dem unsrigen abhängig zu denken, wenn ein solcher nachgewiesen werden kann.

2) Das Fragment bietet nicht nur die umständlichen, getragenen Formen des synoptischen Textes nicht (*τότε λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς* — *ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Πέτρος εἶπεν αὐτῷ* — *καὶ λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ἀμὴν λέγει σοι*), die demselben ein so feierliches Gepräge verleihen, sondern es enthält überhaupt keine Geschichtserzählung, vielmehr zwei geschichtlich umrahmte Herrnworte. Gerade so aber müssen wir uns die älteste Aufzeichnung des Evangeliums, von der Papias berichtet (die Logia des Matthäus), denken. Sie enthielten Herrnworte, die durch ihre Aufeinanderfolge und geschichtliche Umrahmung einen geschichtlichen Fortschritt darstellten. Sofern unser Fragment so geartet ist, scheint es ein Stück dieser Logia zu sein oder doch einem Werke anzugehören, welches diesen Logien näher stand, als unsere Synoptiker.

3) Von den Logien berichtet Papias, dass ein Jeder sie über-

Digitized by Google

setzt habe, so gut er es vermochte. Nun aber unterscheidet sich unser Fragment an drei Stellen von Mtth. und Mrc., die Übersetzungsvarianten sind. Es bietet *κατὰ τὸ γραφέν*, jene (*ὅτι*) *γέγραπται* (*γάρ*), ferner *ἀλεκτρύων*, jene *ἀλέκτωρ*, endlich *κοκκύζειν*, jene *φωνεῖν*. Ich habe früher gemeint, *ἀλέκτωρ* und *φωνεῖν* seien minder profane Worte; allein Wessely (S. 515) hat mich anders belehrt: „Untersuchungen, die ich über den Gebrauch des Wortes *ἀλεκτρύων* und *ἀλέκτωρ* in dem mit der biblischen Gräcität so verwandten ägyptischen Dialekt geführt habe, brachten mich zu dem Resultat, dass beide Worte völlig gleichwerthig waren und, ohne ein Färbung der Rede hervorzubringen, mit einander wechselten. Dann ist *φωνεῖν* überaus häufig und als eine Generalbezeichnung aller Stimmen gebraucht worden". Mögen somit die betreffenden Worte völlig gleichwerthig sein — in hohem Masse wichtig bleibt es doch, dass unser Fragment Synonyma statt der von den Synoptikern gebotenen Ausdrücke giebt.

4) Das Fragment bietet in der ersten Rede Jesu die Worte: *ἀλλὰ μετὰ τὸ ἐγερθῆναί με προάξω ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν*, nicht. Diese Worte, welche den Zusammenhang durchbrechen, sind in unserem Mtth.- und Mrc.-Text von der Kritik längst als zu der spätesten Schicht der Erzählungen gehörig erkannt. Dass sie in unserem Fragment fehlen, ist somit ein Indicium hohen Alters und der Unabhängigkeit des Textes von dem des Matthäus und Marcus.

Kein einsichtiger und vorurtheilsfreier Forscher wird leugnen, dass das Zusammentreffen dieser vier Indicien bei einem Fragmente, welches dem 3. Jahrh. und der ägyptischen Kirche angehört, nicht durch einige Redensarten für belanglos erklärt werden kann. Es lässt sich natürlich in Bezug auf jede einzelne Beobachtung eine Widerlegung leicht finden. In Bezug auf die erste kann man bemerken, dass auch einmal der Kürzere der Spätere sein könnte, da es ja zu allen Zeiten Excerptoren gegeben habe; in Bezug auf die zweite, dass der specielle Zweck des uns unbekannten Schreibers die Zusammenstellung dieser beiden Herrnworte verlangt habe, die er somit aus der Geschichtserzählung herausgenommen habe: er sei vielleicht ein Prediger gewesen, unser Fragment das Stück einer Homilie; in Bezug auf die dritte lässt sich erwiedern, dass auch sonst in evangelischen Citaten des 2.

Digitized by Google

und 3. Jahrhunderts synonyme Worte vorkommen; und in Bezug auf die vierte, dass dem Prediger für den Zusammenhang, in welchem er jene Herrnworte brauchte, die Ankündigung *μετὰ τὸ ἐγερθῆναι κτλ.* vielleicht gleichgiltig war. Alle diese Einwendungen sind in der That ganz probabel, und sie werden vor Allem denjenigen einleuchten, welche den Marcus für einen Urtext halten oder ihn dem Matthäus nachstellen oder die Entdeckung eines älteren Textes als der in unseren Evangelien vorliegende für ein Attentat an der Bibel halten; denn wenn unser Text eine ältere Stufe des evangelischen Textes repräsentiert, so ist die Überlieferung von der Originalität der Synoptiker ebenso gerichtet wie die Annahme, unser Marcustext habe keine schriftliche Quelle zu seiner Grundlage oder sei ein Excerpt aus unserem Matthäus und Lucas. Da nun bisher noch Niemand bei einem Kirchenvater, der unsere Synoptiker benützt, eine Stelle aufgefunden hat, die der unsrigen parallel oder gleichartig ist — auch in den Ausführungen Ezra Abbot's, The Authorship of the fourth Gospel 1880 p. 20 ff. 91 ff. 98 ff. finde ich nichts Ähnliches —, so muss man die Annahme Bickell's, dass wir es hier mit einem uralten nichtkanonischen Evangelienfragment zu thun haben, für eine nicht übel begründete halten. Ihr sind desshalb auch nicht wenige Forscher — unter ihnen Duchesne, Usener, Chiapelli — beigetreten. Aus welchem Evangelium das Fragment stammt, darüber hat man sich nur in Vermuthungen ergangen. Am nächsten liegen die Logia selbst. Aber auch an das Hebräerevangelium kann man denken, welches in Alexandrien um 200 und später noch bekannt gewesen ist, wie die (griechischen) Citate des Clemens und Origenes aus demselben beweisen. Dass dieses Evangelium, dem synoptischen Typus zugehörig, in vielen Stücken die älteste Quelle treuer wiedergegeben hat, als unsere Synoptiker, ist mir nicht zweifelhaft. An das Ägypterevangelium wird schwerlich zu denken sein.

In dem Bisherigen habe ich die Position der Originalität des in dem Fragment gegebenen Evangelientextes vertheidigt. Allein es fehlen doch nicht Beobachtungen, die zu grosser Vorsicht mahnen [1]).

---

1) Dazu rechne ich nicht das *κατὰ τὸ γραφέν* statt *γέγραπται γάρ*. Nösgen (S. 468) findet hier eine gewisse alexandrinische Manieriertheit,

Digitized by Google

Erstens, so gross der Unterschied im Stil zwischen unseren Evangelien und dem Fragment ist — eben weil es sehr alt ist, kann es auch ein Stück ganz freier Verwendung evangelischer Tradition enthalten,

Zweitens, die Ergänzung des zweiten Wortes Jesu in dem Fragment ist unsicher, überhaupt das ganze Fragment für jede Art von Hypothese, wie es scheint, zu schmal,

Drittens, das *ὡς ἐξ ἔθους* weist auf eine Abhängigkeit vom Lucastext hin (vielleicht auch der Nominativ *ἀλεκτρύων*), und damit stellt sich unser Stück als eine harmonisierende Reproduktion der synoptischen Texte dar,

Viertens, das Sacharjahcitat, welches weder genau so wie im Grundtext, noch genau so wie in der LXX lautet, wohl aber so wie bei Matthäus und Marcus, scheint die Annahme zu fordern, dass unser Matth., resp. unser Marcus dem Fragment vorhergegangen ist,

Fünftens endlich — ist die ursprüngliche Form der Erzählung hier wirklich die in Herrnworten gewesen oder liegt es nicht näher, eine förmliche Geschichtserzählung (der Herr kündigt das Ärgerniss an, Petrus antwortet vorschnell, der Herr kündigt ihm seinen schweren Fall an) hier für den ältesten Bericht zu halten?

Auf diese fünf Gegenbemerkungen lässt sich auch Manches erwiedern, vor Allem auf die, wie es den Anschein hat, stärksten, Nr. 3 u. 4. Aber Erwiederungen sind noch keine sicheren Widerlegungen. Hier breche ich ab, die Abwägungen des Für und Wider dem Leser überlassend.

---

obgleich er weiss, dass die Citationsformeln *κατὰ τὴν γραφήν* bei Jakob. 2, 8, *κατὰ τὸ δόγμα τοῦ εὐαγγελίου — αὕτη γάρ ἐστιν ἡ ῥηθεῖσα ... ὑπὸ κυρίου* in der Didache (11, 3; 14, 3) vorkommen.

Index.

A. Die biblischen Schriften.

Genesis Seite

1, 1 . . . . . 149 f.
2 365
24 170
27 297
2, 8 58
3, 16 . . . . 58. 185
19 241
4, 4 58
6, 16 58
12, 5 400
15, 12 58
19, 13 73
17 145
21 58
21, 8 73
22, 2 . 58. 355. 467
24, 35 73
25, 22 58
27 . . . . . 73 f.
26, 13 73
21 58
29, 22 72
33, 2 263
42, 26 390
38 296
44, 6 228
48, 19 73
49, 11 472

Exodus

2, 13 265
13, 18 58
16, 22 338
21, 24 292

Leviticus Seite

5, 11 228
15, 2 414
20, 10 419
24, 20 292

Numeri

11, 8 344
26, 54 74

Deuteronomium

3, 11 68
17 58
4, 2 . . . 267. 294
21, 23 . . . . . 245 f.
25, 4 . . . . . 172 f.

Josua

3, 7 73
4, 14 74

Judicum

6, 3 ff. 471

1. Samuelis

2, 21 73
17, 43 245
20, 41 58
23, 14 58
24 58

2. Samuelis

2, 30 277

2. Chronicorum

2, 15 73

2. Chronicorum Seite

24, 10 271
20 f. 339
36, 22 271

Esther

2, 18 72
5, 14 68
7, 9 68
9, 22 72

Hiob

3, 1 245
4, 17 264
7, 13 68
10, 1 440
17, 11 171

Psalmorum

2, 7 . 351 ff. 366. 371. 467
4, 5 211
6, 5 134
6 265
7 68
7, 12 58
9, 8 158
11, 7 . 134. 265. 267. 293
22, 1 53
2 59
11 474
27, 5 223
28, 7 59
34, 18 440
56, 8 59

Digitized by Google

Psalmorum Seite
62, 12 266
76, 5 223
79, 8 263
86, 2 339
88, 46 . . 411. 456
95, 9. 10 . . . 397
109, 28 245
114, 5—7 . . . 362
118, 25 339
141, 5 435
144, 4 171
146, 6 150

Proverbia
3, 34 257
5, 22 . . 265. 449
9, 3 277
13, 11 74
29, 23 51
30, 8 338

Canticum
1, 6 68

Ecclesiastes
3, 21 73
9, 1 277

Jesaia
11, 4 240
22, 17. 21 . . . 253 f.
24, 16 . . . 55. 168
40, 10 266
42, 1 355
43, 18 f. 262
53, 4 244
57, 19 . . . . . 205 f.
58, 2 472
62, 11 . . . . . 266 f.
64, 3 . . . . . 154 f.
65, 17 . . . . . 154 f.

Jeremia
1, 18 441
6, 16 51

Jeremia Seite
15, 10 141
23, 29 441

Ezechiel
8, 3 382
13, 3 51
18, 30 227
33, 11 252
20 227
36, 11 261

Daniel
3, 2. 3 . . . . 305 f.

Hosea
6, 6 373

Amos
3, 12 68
8, 10 468

Micha
5, 1 335

Sacharja
13, 1 356

Tobias
4, 15 . . . 135 f. 272 f.

Sirach
3, 23 447
4, 21 . . . . . 186 f.

Bel c. Drac.
v. 36 382

Matthaeus
2, 1 . . . 335. 471
6 . . . 333. 335
3, 1—6 . . . . 343 f.
4 . . . . 60. 344
12 295
13 . . . 344 f. 365
14. 15 . . . . 345 f.
17 . . 346 ff. 357 ff.

Matthaeus Seite
4, 1 382
5 . . . 333. 335 ff.
8 337
11 . . 61. 309. 473
5, 5 433
7 . . 89. 137. 139
8 433
11 60
12 163
15. 16 220
16 431
17 . . 203. 293. 373 f. 386
22. 31. 33. 211. 375
23 f. . 373. 375. 441 f.
28 . . . . 376. 442
29 f. 60. 377
32 185
34 253
37 . . . . 229. 253
38 ff. . . . 245. 291
39 . . 62. 212. 247
40 . . 60. 64. 212
42 . . . . 212. 288
44 . . . . 212. 245 f.
45 . . . . 19. 217
48 63
6, 9 . . . . . . 443 f.
10 . . . . . . 398 f.
11 . . . . 333. 337 f.
16—18 435
19. 20 . 61. 233. 400 f.
23 220
28 227
33 232
34 140
7, 1. 2 . . . . . 136 ff.
6 168
8 384
11 398
12 . . . 135 f. 138 f.
13 63
15 . . . . 63. 283
23 . . 62. 206 f. 401

Digitized by Google

Matthaeus		Seite
8,	2	60
	17	241
	19	59
	20	366
	28 ff.	414
9,	6	67 f.
	8	62. 194
	9	394
	12	153. 395. 443
	13	373
	15	435
	18	60. 62
10,	2	59
	10	140 f.
	15	259
	16	308. 377 f.
	18	303
	23	32, 35. 270
	25	140
	28	377 f.
	32	274
	37	404
	38	60
	39	146
	42	435
11,	16—19	141
	19	74. 142. 192. 259. 273. 277
	20. 21	259
	25—27	20. 150
	29	51. 60 f. 276 f. 378 f.
	30	276
12,	9—14	379 f.
	31 f.	220. 250
	39	61
	40	411
	47—50.	331. 338
	49	382
	50	207 f.
13,	12	232. 259
	16	159. 161. 163
	17	161. 163. 301. 397

Matthaeus		Seite
13,	25	309
	28	309
	41	295
	49	163
	52	59
14,	7	291
	26	413
	28—31	380
15,	6	60
	11	194. 313
	24	59
16,	4	61
	13	383
	17	189. 334. 338. 388
	18 f.	426
	24	60
	25	146
	26	63. 69. 194
17,	1	381 ff.
	2	62. 311. 359. 367 f.
	5	359
	9	63. 367
	17	396 f. 457
18,	5	384
	6	64. 375
	7	89. 152. 280. 295
	8 f.	60
	11	59
	12 ff.	61. 389 f.
	20	295 f. 401
	21 f.	402 f.
19,	5	170
	6	60
	12	203. 317. 384 f.
	16—24	59. 63. 387
	28	261. 312
	29	261. 404
	30	261
20,	3. 6	242
	16	18. 261

Matthaeus		Seite
20,	22 f.	189. 425
	25 f.	306
	28	32. 38 f. 70. 271 f. 351
21,	9	334. 338 f.
	21	381
	38	194
	46	404
22,	2 ff.	72. 262. 406
	14	18
	17—21.	219. 302 f.
	29	457
	30	202. 433
	35	59
23,	3	431
	4	59
	8	61
	9	207 ff. 224
	10	61. 224
	14	148
	26	200
	27	62
	34—46	274
	35	61. 334. 339
	38	143
24,	11	174. 177 f. 240
	12	174. 177 f. 180. 457
	24	177. 240. 283
	27	62
	28	59
	35	171. 263
	43	310
	51	268
25,	1	32. 34. 301
	10	301
	14—30.	388. 390 f.
	18	391
	20—23.	114. 390 f.
	24	59. 390
	29	232
	31 ff.	164
	33	165. 434

Matthaeus Seite

25, 31 . . . . . 163 ff.
35 f. . . 66. 244
40 . . 165. 296 f.
41 . 32. 34. 163 f.
45 375
46 . . 89 f. 162 ff.
26, 1—16 . . 404 f.
21—23 . . 407
26 ff. 60. 178. 407
30—34. . . 488 ff.
31 407
34 60
41 . . 187. 225
45 225
47—71 . . 408
51 425
53 53
56 473
67 62
71 63
74 . . 334. 339
27, 1—26 . . 408 f.
4 f. 442
16 . . 334. 340
26 61
32 . . . 32. 34.
35—66 . . 409
38 470
46 53
51 ff. . 453. 468 f.
51 . . 334 f. 340 f.
52. 53. 170. 454 ff.
59 425
63 471
28, 1 ff. 59. 410. 454 ff.
18—20 . . 362
19 . . 152. 391 f.
434. 471
20 281

Marcus

1, 1—6 . . . 343 f.
6 60
10 365

Marcus Seite

1, 10. 11. . . 350.
353
16 394
40 60
2, 11 . . 67 f. 225
12 62
17 . . 395. 443
3, 1—6 . . . 379 ff.
16 63
29 250
35 . . . . . 207 f.
4, 11 169
25 232
34 169
5, 1—20 . 194. 414
9 53
15 53
22 62
23 60
39 225
41 . . . 52. 225
6, 21 306
45—51. 194. 380.
413
7, 13 60
15 . . 197. 313
18. 21. . . 200
34 52
8, 27 383
34 60
35 . . . 60. 146
36 . 63. 69. 194
9, 2. 3 . . 62. 311.
368. 383
9 63
19 . . . . . 396 f.
41 435
42 64
43 ff. . . . 60
49 142
10, 6 60
17—25. . 59. 63.
387
31 162

Marcus Seite

10, 38 . . 189. 425
42 f. . . . 306
11, 4 472
12, 7 194
14 ff. . 249. 302 f.
25 202
28 59
29 f. . . . 212
34 . . 142. 149
40 148
13, 9 . . . . . 303 f.
31 . . 171. 263
32 353
37 297
14, 1—11 . . 404 f.
18 ff. . . . 407
26 ff. . . . 488
30 60
38 . . 187. 225
43—65 . 62. 408.
425
50 473
68 63
15, 1—15 . 61. 408 f.
27 470
24—47 . 52 f. 409.
425
34 53
16, 1 ff. 59. 410. 454
4 454
9 ff. . 362. 367.
392
12. 13. . . 424
14 . . . . . 456 f.

Lucas

1, 5 307
32 434
2, 2 307
26 149
40 275
3, 1—7 . . 34. 307.
343 f.
10 . . . 32. 34
12 . . . 32. 344

Digitized by Google

Lucas — Seite

3, 14 . . . 32. 141
16 . 142. 153. 442 f.
21 ff. . 346 ff. 353
23 394
4, 5. 6 457
9 336
13 . 61. 309. 473
31. 38. . . . 394
5, 11 404
12 60
23 225
24 . . . 67. 225
26 62
31 . . 395. 443
6, 1—11 . 32. 36. 191 f. 225. 379 f. 387
13 . . 209. 392 ff.
14 . . . 59. 63
20—22 . 60. 147. 247
23 163
24—26 147. 247
27 ff. . 212. 245 f. 395 f.
29 . 60. 62. 64. 212
30 . . 212. 288
31 . . 95 f. 135 ff. 272 f.
35 . . . . 19. 59
36—38 . 63. 89 96 f. 136 ff. 217 273
41 212
7, 8 304
13 420
14 225
19 . . . 32. 35
29. 30. . . . 344
31—34 . . . 141
35 . 71. 141 f. 192. 259. 274 ff.
36 ff. . 341. 418
8, 18 232

Lucas — Seite

8, 21 . . 207 f. 338
26—39 . 53. 414
41 62
42 60
9, 23. 24 . . . 60
25 . 63. 68. 194
28 396
29 . 62. 311. 368
31 369
36 63
41 . . . . . 396 f.
55 . . . 32. 36
57 59
58 366
60 225
10, 3 ff. . . . . 377 f.
5 204
7 . . . 97. 140 f.
12 259
16 . . . 32. 35
17—20 . . . 414
18 f. 308
20 . 61. 163. 414
21 150
22 20
24 397
25 59
42 . . 21 f. 268
11, 2 . . 398 f. 443 f.
3 . . 333. 337 f.
7 301
10 384
13 . . . . . 398 f.
29 61
35 220
42 180
46 59
49 . . . 97. 141 f. 273 ff. 444
50 61
51 . . . 61. 274
12, 4 f. 377
8 274
10 250

Lucas — Seite

12, 11 . . . . . 303 f.
13 196
14 189
31 232
33 . . . 61. 399 ff.
39 310
47 f. . 68 f. 253
48 . . . 21. 144
49 . 98. 142. 360
13, 8 . 31. 34. 388
16 388
27 . 62. 206 f. 401
29 59
30 261
35 . . . 98. 143
14, 5 444
8—11 . . 38. 70 ff. 74. 239. 272. 351
15 262
16 f. . . 72. 262
23 360
24 262
26 404
27 60
31 f. 445
33 433
15, 3—7 . . 61. 389 f.
11—32 . . 388 ff.
22 . 18. 263. 389
23. 27. . 389. 406
24 225
32 . . 225. 389
16, 8 . 32. 35. 220
9. 12. . . . 401 f.
10 . 98. 143. 278
11 144
12 . . 143 f. 402
18 185
22 401
23 . 31. 34. 301. 401
17, 1 . 89. 152. 280.
2 64
3 f. . 402 f. 436

Digitized by Google

Lucas Seite

17, 10 418
20 . . 196. 200
24 . . . 62. 435
31 . . . . . 145 f.
32 f. . . 98. 144 ff
33 . 60. 98. 144. 146
37 59

18, 1 . . 297 f. 300
14 . 64. 73. 193
18 ff. . 59. 63. 196. 387
29 f. 404

19, 9 388
10 59
12—27 . 59. 390 f.
26 232
44 . . . 31. 34
48 405

20, 14 194
22 f. . . . . 302 f.
25 . . 219. 302
35 202
47 . . . 99. 146 ff.

21, 12 . . . . . 303 f.
24 337
33 . . 171. 263

22, 1—6 . . . 404 f.
7 374
15 . . 374. 406 f.
19 ff. . . 60. 407
25 f. 306
30 . . 312. 475
34 . . . 60. 489
38 445
47 ff. . 408. 425
64 62

23, 1—25 . . . 408 f.
6 f. 472
11 f. 472
16 61
22 61
32—56 . . . 409
43 . . . 32. 35
45 453
48 410
49 473
53 425

24, 1 ff. . 410 f. 454
13 ff. . . 19. 474
14 423
25 . . . 20. 474
27 418
30. 32 . . . 423
33—36. 410 f. 423. 425
36 ff. . 342. 411 ff. 424
44—46. . 21. 346. 416. 418
50 461

Johannes

1, 13 . . . 20. 23
14 275
32. 33 . 365. 367

2, 16 416
19. 22 . . . 197

3, 3 . . . 416 f. 430
5 . . . 24. 416 f.
6 256
12 232
18 434
30. 31 . . 74. 270

4, 48 195

5, 42 180
46 . . . . . 417 f.

6, 1 342
17—21. . . 380
63 439
70 299

7, 4 457
12 471

8, 1 ff. . 32 f. 36. 335. 341. 418

9, 1 24

10, 11 198
12—16. 198. 378

11, 51 f. . . . . 198 f.

12, 25 146
26 419

13, 1 419
17 431
18 299
23 401
35 180
38 f. 489

14, 2 . . . 230. 419
6 274
15 419
20 222
22 457
24 435
26 420
27 297
28 420
30 309

15, 9. 10 . . . 180
16 299
19 300

16, 5. 7 419
16 149
17 197

17, 1 ff. 362
3 224
16 420
17. 19 . . . 170
26 419

18, 11 . . 419. 425
22 62

19, 1 6
9 24
27 . . . 382. 420
30 420

20, 1 59
19—23. 419 f. 424. 461
24 421
29 463

21, 1 342

Acta

1, 4 . . . 426. 476
8 . . . . . 457 ff.

Digitized by Google

Acta Seite

1, 9 ff. . . . . 460 f.
16 ff. . . . . 436 f.
2, 1 ff. . . . . 460 f.
8. 11 461
38 251
39 . . 205 f. 288
4, 24—30 362. 472
7, 26 337
8, 20 251
26—39 . . . 362
9, 3 359
16 149
10, 41 475
45 251
13, 33 . . . . . 353 f.
14, 22 . 89. 100. 148 f. 278 f.
15, 10 61
16, 11 337
17, 24 . . 100. 149 f.
20, 15 337
32. 33. . . 194 f.
35 . 2. 12. 89. 100 f. 150 f. 194. 213
21, 18 337
23, 12 425
26, 13 359

Römer

1, 32 312
2, 1 . . 139. 189
3. 25. 27 . 189
3, 8 . 89. 101. 152. 279 f.
5, 1—5 . 181 f. 356
9 35
15 250
6, 3 . . 101. 152 f. 179. 312
21. 22. . . 187
7, 22 200
8, 3 . . 153 f. 244
4 299
5—8. . . . 256
9 91

Römer Seite

8, 14 . . . . . 298 f.
17 208
29. 30. . . 206
34 38
9, 22. 23. . 34. 164
10, 4 190
11, 11 193
25 f. . . , . 198
12, 6. 9. 12 . . 285. 303. 445 f.
17 . . 129. 244
21 437
13, 1. 3 ff. . . 302 ff.
7. 8 305
14 428
14, 4 139
10 . . 139. 165
13 139
23 190
16, 16 376

1. Corinther

1, 21 19
22 f. . . 61. 153
24 . . 275. 434
25 . 102. 153 f. 244. 280 f.
30 275
2, 7 275
9 . . 2. 34. 102 f. 154 ff. 168. 170. 172. 281 f.
3, 9 . . 172. 446
16 . . 433. 450
4, 1 2 . 103 f. 167 ff. 278. 282
5 139
12 . . . 60. 245
5, 10 434
6, 2 f. . 312. 434
9 . . 164. 312
17 . . 104. 169 f.
7, 7 . . . 91. 255
10 185
14 170

1. Corinther Seite

7, 29 . . 433. 435
31 . 90. 104. 171. 434
32—40 . . 429
8, 3 206
6 . . . 61. 224
9, 9 . . . . . 172 f.
10 . 2. 105. 171. 173. 180
13 446
14 172
22 244
25 352
10, 18 446
24. 33. . . 313
11, 1 313
18. 19. . 90. 105. 173 ff. 188. 282 ff.
23 ff. . 178. 268
24 60
26 . . 105 f. 153. 178 f. 284
31 434
12, 7 313
13 198
29 451
31 183
13, 2 19
4 . . 139. 225
5 313
12 . . 206. 222
13 . 106 f. 179. 181 ff. 185. 193. 284 ff.
14, 1 183
31. 37. 107. 185 f.
15, 1. 3 . 268. 299
3 ff. 172. 268. 422
7 . . . . . 421 ff.
20 455
58 227
16, 17 270
20 376

2. Corinther

1, 6 149

Digitized by Google

2. Corinther Seite
1, 17 ff. 229
3, 6 313
17 313
18 . 62. 222. 367
4, 1 298
4 457
16 . . 200. 298
5, 1. 4 429
3 311
10 165
14 434
17 . 91. 262 f. 292
6, 15 268
17 434
7, 6. 7 271
10 . . 107 f. 186 f.
9, 15 251
10, 1 . 51. 60. 276 f.
10 271
11, 2 . . 200 f. 243
12, 7. 8 309
18 299
13, 4 244
5 ff. . 108. 175. 187 f. 229
12 376

Galater
1, 8 294
9 268
2, 18 . . 108. 188 ff.
20 222
3, 8 . . 108. 192 f.
10 190
13 245
20 198
23 190
28 202
4, 3 190
9 206
5, 5 f. . . . . 181 ff.
16 299
17 . 91. 256. 292
21 . . 165. 312
25 299

Galater Seite
6, 2 61
9 298
17 360

Epheser
1, 3 . . 164. 232
4 . . 164. 299 f. 394
6 352
13 243
15 . . . . . 181 f.
18 f. . . 108 f. 181. 193. 195. 438
2, 1 225
2 457
5. 6 225
10 164
13 . . . . . 205 f.
14 ff. . 90. 109. 195 ff. 204 f. 287
17 109. 204 ff. 288
18 . . 197. 205
3, 6 208
7 251
13 298
15 . . 109 f. 207 ff. 308
16 200
18 . . 195. 437 f.
4, 2 ff. . 181. 197 f.
7 251
25 ff. 218
26 . 90. 110. 210
27 . 90. 110 f. 211
28 . 90. 111. 211 ff. 288. 464 f.
29 288
30 . 19. 90. 111. 215 ff. 243. 289
31 218
32 . . . 59. 217
5, 1 . 19. 63. 217 ff.
5 312
8 . . 220. 299
7. 11 447

Epheser Seite
5, 14 . . 2. 90. 112. 220. 222 ff. 289 f.
15 308
22 . . 107. 304
24 . . 107. 201
25 ff. 243
32 200
6, 7. 8 165
11 258
13 . . . 91. 258

Philipper
2, 5 ff. . . 367–372
6 311
12 435
16 . . 112. 226 f.
3, 12 . 90. 112 ff. 227 ff. 290 f.
13 229
20 . 90. 114. 229 f. 400
4, 5 291
8 . . 218. 428

Colosser
1, 4 f. . . . . 181 ff.
18 455
2, 3 275
6 299
13 225
18 34
3, 1 ff. . 90. 114. 230. 233. 400. 435
12 277
18 . 107. 185. 304
23 f. 165
25 265
4, 5 308

1. Thessalonicher
1, 3 . . . . . 181 f.
10 35
2, 12 299
3, 4 149

1. Thessalon. Seite

3, 5 . 91. 115. 227. 233
11 447
4, 1 f. 299
5, 2 310
4 . . . . . 228 f.
6 f. 225
8 181
15 . . 129. 245
17 . . 298. 300
19 . 216. 219. 221. 237. 300
21. 22 . . 91. 116 ff. 119 f. 168. 217. 233 ff. 300
26 376

2. Thessalonicher

1, 10 438
2, 4 . . 127 f. 239 f.
8 f. . 91. 127. 239 f.
3, 8 241
10 . . 128. 240 ff.
12 241
13 298

1. Timotheus

1, 5 285
9 . . . . . 447 f.
15 262
2, 2 . . 302. 304 f.
4 252
5 266
3, 1 262
6 f. 308
8 f. 438
4, 9 262
5, 17 448
18 . . . 19. 172
21 . . . 92. 268
22 . 128. 243. 433
6, 14 . . 243. 281

2. Timotheus Seite

2, 5 253
6 172
11 262
19 . 62. 109. 205 ff. 221. 288
26 308
4, 8 253

Titus

2, 5 107
3, 1 . . . . . 302 ff.
4 180
8 262

Ebräer

1, 5 354
4, 12 439
15 . . 129. 244
5, 5 354
14 . . . 91. 236 ff.
6, 4 ff. . . . . 250 f. 430
10 ff. . . . . 181 ff.
9, 15 195
10, 15 ff. 362
22 ff. . . . . 181 f.
29 . 91. 220. 250 f.
39 60
11, 9 208
12, 3 . . . . . 439 f.
14 433
13, 12 475
14 230

1. Petri Seite

1, 3 ff. 181
4 195
8 . 182. 248 f. 462
9 . . . . . 430 f.
12 . . 301. 312
21 f. . . . . 181 f.
2, 11 440
13 ff. . 302. 304 f.
23 245
25 390
3, 1 107
5 107
7 208
9 . . 129. 244 ff. 291
13 63
16 246
4, 4 60
8 . . 129 f. 248 f. 253
13 163
14 60
5, 4 253
5 257
8 f. . . 91. 132. 258. 307 ff.
14 376

2. Petri

1, 5. 7 . . . 184
2, 1 . . 130. 249 ff. 283
10. 12. . . 250 f.
3, 9 . . 130. 252
10 310
13 200

1. Johannis

1, 7 434
2, 17 105
19 175
3, 2 433
18 431
5, 19 457

Jacobus

1, 6 381
12 f. . 130 f. 188. 252 ff.
17 . 91. 131. 255. 292
23 222
25 431
2, 7 . . . 60. 450
8 497
9. 11. . . 189

Jacobus Seite
3, 1 f. . . 61. 450 f.
11 451
13 277
15. 17. . . 275 ff.
4, 5 f. . 2. 91. 131. 220. 253. 256 f. 292
6 . . 131 f. 256 f.
7 . 91. 132. 257 f.
12 139
14 61
17 . . . 69. 253
5, 6 . . . 61. 253
7 . 105. 172. 440
12 253
19 390
20 . . 248 f. 253

Judas
4 . . . . . 250 f.
8 251
10. 12. . . 250
18 440

Apocalypse
1, 13 f. 368
2, 10 . . 149. 253
25 259
3, 3 310
5 311
7 431
11 . 132. 253. 258 f.
20 475
6, 10 61
7, 2 ff. 243
11, 2 337
8 . 133. 192. 259 f.
12, 5 201
9 . 72. 91. 239. 308
14, 4 . . 203. 435
11 435
14, 13 . . . 34. 435
16, 14 ff. . . . 310 f.
19, 2 61
6 72
9 . . . 34. 262
20, 2 . . 308. 451
21, 1 . . 200. 263
2 . . . 34. 201
4 f. . 31. 91. 133. 261 f. 292 f.
9 34
10 337
22, 2 . . . . . 451 ff.
7 92
11 . 92. 133. 170. 263 f.
12 . . 133 f. 265 f. 293
17 34
18 f. . . 92. 134. 267. 293 f.

B. Die patristischen Autoren.

Abgar 462
Acta apostolorum apocrypha 79. 96. 114
Acta Archelai 282 f.
Acta Johannis 273. 278 f. 289 f. 291. 377. 427
Acta Pauli 430. 432. 439. 480
Acta Pauli et Theclae 79. 129. 243. 433 f. 449. 480
Acta Petri et Pauli 150. 348. 480
Acta Philippi 9 f. 79. 129. 131. 245. 254. 416 f. 480
Acta Pilati 416. 455. 470
Acta Thomae 61
Acten Gregors von Armenien 360
Ägypterevangelium s. Evangelium
Agathangelus 270 f. 277. 281 f. 284. 292. 305 f. 308. 360. 378. 404. 443 f. 450. 479
Altercatio Simonis et Theophili 272 f.
Ambrosius 79. 124
Amphilochius 78. 112. 227 f.
Ἀναβατικὸν Ἡσαΐου s. Ascensio
Ἀνάληψις κυρίου 415. 476
Ἀνάληψις Μωϋσέως 157
Anastasius Biblioth. 157
Anastasius Sinaita 56 f. 79. 99. 101. 112. 129. 147. 151. 192. 213. 227 f. 449
Anastasius (11. saec.) 155
Ancient Syriac Documents 399 f. 400 f. 480
Angelsächsische Version 272
Antiochus 64
Apelles 77. 119. 235
Aphraates 279 f. 297 f. 380 f. 441 f. 479

Apocalypsis Eliae 156 ff. 160 f. 167. 222 f. 291
Apocalypsis Petri 223
Apollinarius 267 f.
Apollonius 141. 426. 477
Ἀποστολικὰ διδάγματα 460. 480
Apostolische Kirchenordn. 78. 478
c. 5 95
12 104. 170
14 134. 267 ff.
26 102. 153. 244. 407
30 134. 267 ff.
Aquila 54 f. 58 f. 65. 72. 150. 245
Aristo von Pella 273
Arnobius 453. 461. 468. 478
Arsinoë 485
Ascensio Jesaiae 155 f. 291. 355 f.
Athanasius 78
(Editio Benedictina 1777)
I, 272. Ep. ad monachos 124
Dubia
II, 92. De virginitate c. 18. 102
154. Synopsis S.S. §. 75. 155. 157. 290
155. „ „ §. 76. 44. 56
Spuria
II, 378. Hom. in Mt. 21,8. § 2. 117. 124
629. Vita Synclet. § 63. 110. 210
638. „ „ 100. 119. 126. 235 ff.
667. Fragm. de Trinitate 209
Athenagoras 477
Leg. I 60. 62. 64
XXXIII 376 f.
Auctor de rebaptismate s. Pseudo-Cyprianus
Augustinus 44. 46. 293. 348 f. 479
Bar Hebraeus 461
Barnabas 77. 437
Barnabasbrief
I, 3 356
4 184. 285
6 183 f. 285
Barnabasbrief
IV, 3 352
10 313
14 17
V, 9 395
VI, 13 133. 261 f.
VII, 11 100. 148
VIII, 3 394
XI, 8 286
XV, 5 127
XVIII ff. 284
XIX, 2. 3. 4 170. 276 f. 433
11 134. 267 f.
12 283
Bartholomaeus 56. 437
Basilidianische Gnosis 280 f. 443
Basilius Magnus 62. 64. 78. 112. 116. 117. 227. 228
Beda Venerabilis 322
Βιβλίον Κλήμεντος 240
Caelestinus 284
Caesarius 68. 117. 235
Cassianus 79. 119. 125 f. 235 ff.
Cassiodorus 214. 288 f. 465
Catena in Matthaeum 428. 477
Cato s. Dionysius Cato
Celsus 441 ff.
Chronicon Paschale 307. 424
Chrysostomus 44. 79. 104. 117. 120. 125. 168. 211. 237. 249. 428
Clemens Alexandrinus 12. 14. 15. 78. 478
Protr. 1, 4. p. 4 63
9, 87. 72 291
10, 94. 76 102. 105 f.
Paed. I, 2, 6 p. 101 67. 225
5, 17 108 61
6, 25 113 347. 352
8, 72 141 63
9, 85 148 244
91 151 290
II, 10, 102 231 226
III, 9, 47 ff. 282 62

Paed. III, 12, 86 p. 303 651
91 306 130. 248. 253
92 307 60
Strom. I, 1, 7 319 1
10 321 1
8, 41 340 212. 226
19, 94 374 296 f.
24, 158 416 114. 230 ff.
27, 173 423 248
28, 177 425 116. 166. 235
II, 4, 14 435 61
15 436 121. 237
5, 22 440 63
9, 45 453 322. 378. 438
15, 65 464 248
71 466 296
18, 91 476 96. 137 ff.
19, 100 482 63
23, 149 503 95. 135 ff.
III, 4, 26 523 440
27 523 288
6, 45 532 204. 317. 384 f.
46 532 60
49 533 132
9, 63 539 204. 316 ff. 385 f.
64 540 204. 317. 384 ff.
66 541 317. 385 f.
12, 83 549 60
13, 92 553 202 ff. 318. 386. 429
93 553 429
15, 97 553 317. 429
IV, 4, 15 570 404
6, 26 575 308
34 579 63. 115
7, 55 588 286
Strom. IV, 8, 62 p. 591 60. 62. 64.
10, 79 598 64
18, 113 613 248
116 615 165
22, 137 625 266
26, 173 642 133. 265 ff.
V, 4, 25 659 166
5, 27 661 110. 210
6, 41 669 165 ff. 195
8, 53 677 104 169 f.
10, 64 684 103. 168 f.
VI, 5, 43 762 426
6, 48 765 300. 393
7, 58 769 61
7, 61 771 1
10, 81 780 122. 237
13, 112 796 63
VII, 10, 55 865 232
12, 79 880 360
13, 82 882 436
14, 88 886 63
15, 90 887 105 122. 174 f. 237 ff.
Quis div. salv.
c. 2 936 63
4 938 59. 63
10 941 21
13 942 61. 400
24 949 64
27 950 63
38 956 248
40 957 112. 227 f.
Fragm. 20 994 109. 207 ff. 338
27 996 1
ex Nic. 1013 99. 147

Fragm. ex Chrys. p. 1019a 64. 193
Clemens Romanus 77. 477
I, 2, 1 101. 150 f.
8, 2 f. 290
13, 2 97. 137 ff.
16, 17 276
24, 5 259
30, 2 132
34, 8 103. 154
36, 4 354
46, 2 2. 104. 169 ff.
8 64
48, 4 24
6 313
49, 5 130. 248
51, 1 313
Clemens Rom. II. 77. 203 f. 319. 386. 477
II, 2, 5 f. 379
4, 5 62. 401
5, 2 ff. 377 f.
5 379
6, 2 63
7 434
9 243. 434
7, 6 243. 434
8, 4 433
5 98. 143. 232 f.
6 128. 243. 433
9, 11 208
12, 2 90. 109. 148. 196 ff. 257
4 ff. 196
14, 2 196. 200
5 281 f.
16, 4 130. 248
Clementina, Epitome 279 f.
Clementina, Homiliae 77. 374. 477
Ep. Petr. ad Jac. c. 1 313
„ Clem. „ „ c. 1 59. 63
„ „ „ „ c. 3 313
„ „ „ „ c. 7 34
„ „ „ „ 9 66
„ „ „ „ 19 149
Hom. II, 6 96
13 103
17 127. 149. 174 ff. 239 f.
51 118. 121. 235
III, 16 127
19 245
26. 29 132. 233. 259
50 118. 121. 235
52 24
53 161. 417
55 115. 233
57 59. 217
59 66
61 391
71 19
VII, 7 419
VIII, 4 59
7 59
21. 22 61. 309. 457
23 419
IX, 22 61
23 419
X, 3 100
XI, 11 66
16 19
19 127. 149
26 149. 417. 419. 430
35 149
XII, 26 19. 63. 217
29 89. 101. 149. 152. 280
32 66. 135. 245
XIII, 14 418
XV, 5 62. 64
XVI, 21 105. 174. 283
XVII, 4 19
7 431. 433
10 34
XVIII, 2 59
16 89. 139
20 118. 121. 235
XIX, 2 110. 211
20 103. 167 ff.
21 24

Digitized by Google

Hom. XX. 4 211
Cod. Askew 419. 426 f. 431 f. 451. 480
„ Barocci 437. 480
„ Beratinus 351
„ Bobbiensis 297. 454 ff. 477
„ Cantabrigiensis 30 ff. 70 ff. 77. 108. 178. 188 ff. 241. 271. 303. 341. 347. 350 ff. 423
„ Colbertinus 21. 348. 351. 470. 477
„ Corbejensis 348. 477
„ in Monteprandone 458 f.
„ Palatinus Vindob. 35. 368
„ Parisinus L. 225. 392. 477
„ Rainer 60. 483 ff.
„ Regius 45. 56
„ Rhedig. Vratisl. 348. 477
„ Sangermanensis 357 ff. 368. 410. 477
„ Templariorum 419 f. 477
„ Tischendorf 333 f. 336. 339. 402. 477
„ Vercellensis 35. 348. 357 ff. 368. 477
„ Veronensis 104. 348. 368. 477
Cölner Missale 349 f. 480
Constitutionen 7. 12. 14. 78. 80. 319. 479
I, 1 96. 135
8 107
II, 8 2. 60. 108. 187 f.
13 390
14 63. 133. 265
20 59. 61. 390
21 97. 137 f.
24 36 f.
32 348 ff.
36 61. 119. 138. 233. 235
36. 37 123
37 118. 237
41 18. 388 ff.
42 97. 138
53 f. 2. 109 f. 204 ff.
60 108. 133. 192. 259 f.
II, 62 128. 242
III, 15 96
IV, 3 99. 101. 146 f. 150 f. 212 f. 242
V, 4 63
7 24. 101. 152 f. 475
14 64
16 109. 206
VI, 4 f. 173
12 313
13 63
16 155. 157
18 130. 249 ff.
23 101. 152
29 107
30 475
VII, 1 62. 96. 131. 212
14 134. 267 ff.
25 106. 179
26 265
32 72. 102. 128. 162 ff. 176 f. 283
43 101. 152
46 428
VIII, 8 390
12 60. 105
43 134. 265 f.
Consultationes Zachaei et Apollinis 79. 114
Cotelerius 79. 131. 424
Crivellucci 458
Cyprianus 309 f.
Cyrillus Alex. 79. 117. 120. 234. 237.
Cyrillus Hierosol. 43. 78. 116
Descensus Christi ad inferos 455
Dialogus de recta fide 20. 62. 64. 78. 110. 210. 246
Dialogus Jasonis et Papisci 273
Διάλογος οὐράνιος 280. 441. 443 ff. 480
Διατάξεις τῶν ἀποστόλων 293
Diatessaron 322. 469
Didascalia 7. 12. 14. 78. 319. 478
I, 1 95. 135
8 107

Didascalia
II, 3 — 129. 249. 253
8 — 2. 108. 187 f.
21 — 97. 137
24 — 36 f.
28 — 449
32 f. — 347. 448
34 — 449
36 — 61. 118. 235
36. 37 — 123
42 — 97. 138
53 — 110
54 — 204 ff.
62 — 128. 242
III, 15 — 95
IV, 1 — 174
3 — 99. 146 f. 242
V, 12 ff. — 320. 396. 407 ff.
13 — 456
15 — 320 f. 395 f. 463
17 — 320 ff. 404
19 — 320 ff. 409
VI, 5 — 105. 173. 283 f.
12 — 313
Διδαχή — 12. 77. 477
I, 1 — 136
2 — 95. 212
3 — 212. 396
4 — 60. 62. 64. 212
5 — 99. 101. 131. 146 f. 151. 212. 242. 255. 288. 292
6 — 111. 212 ff. 219. 242. 288 f. 464 ff.
IV, 3 — 283
13 — 134. 267 ff.
VI, 2 — 61
VIII, 2 — 398
3 — 399
IX, 4 — 199
X, 6 — 104. 171. 265
XI, 3 — 497
6 — 140
12 — 140
XII, 3 f. — 242
XIV, 3 — 497
XV, 3 — 212
Διδαχή
XVI, 3 — 176 f. 457
4 — 72. 127
5 — 283
8 — 162
Didymus — 79. 98. 142
Diognetum, ep. ad — 63. 77. 105. 172. 249. 347. 477
Dionysius Alexandrinus — 78. 121. 235. 237. 352
Dionysius Areopagita — 437. 480
Dionysius Cato — 464 f.
Doctrina apostolorum — 460 f. 480
Doctrina Addaei — 399 ff. 431. 453. 462 f. 480
Dorotheus — 64. 192 f.
Duae viae s. Apost. Kirchenordnung
Ebioniten — 323. 326 f. 329 f. 350 f. 467
Eldad und Modad — 157
Eliae apocalypsis s. Apocalypsis
Elias Cretensis — 79. 113. 227 f. 290
Enkratiten — 318. 467
Ephraem Syrus — 78. 479
Ed. Thwaites Ox. 1709
p. 38 — 62
52 — 62
63 — 111. 213 ff.
103 — 51. 61. 276
198 — 115. 233
216 — 64
279 — 132
332 — 69
339 — 390
363 — 300
Ed. Assemani Rom. 1732–46
II, 47 — 352
232 — 399
Ev. concord. expos. ed. Mösinger 1876
p. 43 — 357 ff.
50 — 299 f.
63 — 298 f.
64 f. — 291 ff.
90 — 270

Digitized by Google

Ephraem Syrus
Ev. concord. expos ed. Mösinger 1876
p. 105 270
163 401 f.
165 295
200 443
203 396 f.
211 295
246 469
280 446
286 271
Hymnus I in Epiph 358
XIV „ „ 358
Epiphanius 14. 18. 79 479
Ancyr. 100 226
Anac. p. 138 415
Haer. 26, 2 f. 396
5 452
11 214 f.
13 430 f.
28, 5 331
29, 7 383
30, 2 383
3 42 f. 46. 50. 322
6 42 f.
13 63. 300. 323. 331. 335. 343 f. 345 ff 357 ff. 392 ff
14 330 f. 334 338. 343 f.
15 403. 406
16 373 f.
18 383. 403
19 406
22 406 f.
31, 2 286
5 286
9 63
33, 4 60
10 63
34, 18 397
38, 5 61
40, 2 155
42 20. 59. 61. 157. 222 389
Epiphanius
Haer. 44, 2 119. 235
46, 1 322
51, 5 44
9 470
59, 10 61
62, 2 316 f. 323. 391 f
42 24
53 241
78 61
79 62
64, 69 103
67, 3 155. 356
69, 46 62
74, 5 100. 150 f.
74, 8 110. 209
77, 7 244
78, 7 425
80, 4 241
5 97. 140
περὶ πίστεως 476
Epistola Johannis ad populum 111. 221 f. 289
Epistola Pilati 471
Eusebius 78. 479
H. E. I, 13, 6 ff. 462
10 462 f.
II, 23, 4 425 f.
III, 13, 8 463
22 427
24, 6 43. 427
25, 4 430
5 322. 342
27, 4 322
5 190
36 326. 342. 412 ff.
39, 16 42
17 37. 322. 335
IV, 22, 6 282
8 41. 159. 322
9 160
23, 12 294
V, 1, 58 133. 263 ff.
8, 2 43
10, 3 43
16 134. 267 f.

Eusebius
H. E. V, 18. 4. 14. 141. 426
VI, 8, 2 318
25, 4 43
VII, 7, 3 121. 238
24, 6 485
Dem. evang. p. 120. 445 61. 63
Theophania 61. 300. 323. 388 ff. 393 ff.
In Psalm. 16, 2 115. 230 ff.
Quaest. ad Marinum 43
Euthymius Zigabenus 45
Eutychius 56. 459
Evang. der Ägypter 202 ff. 316 ff. 384 ff 391 f. 429. 496
" " Didascalia 316. 319 ff. 395 f. 404 ff
" " Ebioniten 323. 326 f. 329
" " Eva 316. 396
" " Hebräer 37. 40 ff. 159 f. 219 f. 300. 315 f. 322—360. 371. 373 ff. 378 ff. 387 ff. 402 f. 406 f. 411 ff. 421 ff. 438. 496
" Infantiae 2. 315. 470
" der Nazaräer 49. 323. 326 f. 330
" Nicodemi 2. 35. 315 f. 416. 455
" des Philippus 316. 430 f.
" Templariorum 419 ff.
" des Thomas 316. 471
Evodius 427 f.
Fajjum-Evangelienfragm. 483 ff.
Faustus 348. 351
Fragmenta apostolorum 230. 399. 480
Gennadius Scholarius 79. 113. 227 f.
Georgius Syncellus 157
Gerson, Johannes 437. 480
Goar, Euchologion 284
Gregorius Magnus 79. 126
Gregorius Nazianzenus 78. 124. 439 ff. 479
Gregorius Nyssenus 398. 479
Gregorius Turonensis 422. 480
Harmonia evangelica 157
Hebräerevangelium s. Evangelium

Hegesippus 41. 77. 103. 158 ff. 282 ff. 284. 426
Heracleon 17
Hermas 12. 77. 214. 477
Vis. I, 3 f. 131. 267 f.
III, 2, 6 170
6, 2 170
8, 4 285
7 184. 285 ff.
V, 4 62. 368
6. 7 435
Mand. II. 4 111. 131. 212 ff. 219. 255. 292
5 99. 146. 212. 255
III. 1. 4 5. 218. 220
IV, 1, 1 243
4, 3 243. 433
V, 1, 2 256
1, 3. 5 f. 218
2, 2. 4. 218
VIII, 10 440
IX, 8 298. 300
11, 7 300
X, 1, 6 170
2, 3 ff. 217 f.
5 f. 216 ff. 256
3, 2 218
XI, 4 170
6 275
8 51. 60. 275 f.
11 f. 275
13 170
14. 17. 19 275 f.
21 275 f.
XII, 4, 1 62. 367 f.
7 258
5. 2 132. 258
Sim. II, 7 255
V, 3, 9 434
4, 3 434
6, 2 244
7 256
7, 1 257
VII, 5 100
VIII, 2, 3 368
6, 4 60

Digitized by Google

Hermas
Sim. VIII, 8, 1 170
10, 4 149
IX, 11, 7 300
12, 2 f. 24
5 352
13, 2 284
15, 2 284
20, 2 170
Hexapla 54. 57 ff. 150
Hieronymus 17. 44. 79. 479
in Jes. 11, 2 349
40, 12 322. 381 f.
lib. 17 155 f. 158
prooem. in lib. 18 323. 411
in Ezech. 16, 13 322. 381 f.
17 107. 186 f.
18, 7 219. 322
375
in Mich. 7, 6 322. 381 ff.
in Oseam 44
praef. in IV evv. 44
praef. in Mtth. 44
in Matth. 2, 5 333. 335
6, 11 322. 333. 337
12, 13 326
17 379 f.
23, 35 334. 339
27, 16 322. 334. 340
51 335. 341 f.
ad Gal. 3, 13 245
ad Eph. 4, 31 125. 237
5, 3 f. 375
10 125
ad Philem. 4 125
de vir. illustr. 44. 48 f. 56.
322. 412. 421 ff.
adv. Pelag. II, 15 456 f.
III, 1 41. 49 f. 322
2 344 f. 402 f.
ad Damas. 44. 334. 338 f.
ad Hedib. 334. 340 f.
ad Pammach. 108. 155 f. 187
ad Rustic. 113. 227 f.
ad Minerv. et Alex. 120. 235
Hilarius 70. 278. 282. 348. 479
Hippolytus 14. 78. 478
Philosoph. V, 7 p. 98 316 f. 429
104 223
111 24
122 62
138 287
140 384
V, 26 226 292
X, 33 540 144. 278
adv. Jud. c. 7 98. 143
c. haer. Noet. c. 3 109. 209
περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας
p. 73 112. 227 ff. 291
de Antichristo c. 65 223
comm. in Daniel. p. 161 293
hom. in Epiph. c. 5 352
fragm. ed. de Lagarde p. 158 174
Historia apostolica 400. 421 f. 480
Historia scholastica 464 ff.
Homilien s. Clementina
Jacobus de Voragine 422. 480
Jalkud Schimoni 452
Jaso et Papiscus s. Dialogus
Jesajae ascensio s. Ascensio
Ignatii martyrium s. Martyrium
Ignatius 80. 477
ad Eph. V, 2 296. 446
3 132
X, 1 300
XIV, 2 285
ad Philad. VII, 1 f. 433. 448
IX, 1 24
ad Smyrn. I, 1 346
III, 1 f. 411 ff.
3 475
ad Trall. VII, 2 438
ad Magnes. IX, 3 455
Johannes-Akten s. Prochorus
Johannes Climacus 79. 113. 227 f.
Johannes Cyparissiota 437
Johannes Damascenus 79. 104.
117. 131. 255
Johannes Geometra 79. 113. 227 f.
Josephus 290

Digitized by Google

Irenaeus 77. 478
praefatio 3 63
I, 10, 1 150
20, 2 397
26, 1 160. 328. 330
28, 1 382
II, 64, 3 98. 143 f. 232 f.
III, 1, 43
12, 7 328. 330
17, 4 451
IV, 33, 8 293 f.
V, 17 199
30, 1 294
33 452
Isidorus 373. 386
Judicium Petri s. Ap. Kirchenordnung
Jus Graeco-Romanum 113
Justinus 77. 477
Apol. I, 15 69. 130. 217. 252. 288
16 59. 60. 62 f. 303
17 302 f. 305
22 24
30 471
32 20. 23. 472
35 472
38 473
40 307. 472
50 473
58 377 f.
61 24
Tryph. 16 61
18 62
35 63. 105 173 ff. 283
36 61
47 112. 227 f.
51 176. 283. 474
53 61. 472
54 20. 23
63 20. 23
69 24. 471
76 23. 62
77 471
78 470 f.
88 201. 344. 346 f. 357 ff. 366. 471
Justinus
Tryph. 93 136
96 59. 217
100 63
101 473
102 471
103 347. 472. 474
105 22 f.
106 20. 59. 416. 474
125 61. 309. 391
de resurr. c. 9 114. 229 f.
Juvencus 70. 271. 348. 351. 442. 478
Κανόνες ἐκκλησιαστικοί s. Ap. Kirchenordnung
Κασσιανός 318
Κήρυγμα Πέτρου s. Praedicatio
Koran 453
Lactantius 78. 478
Instit. IV, 15 348
26 100. 149
30 282 f.
Lambeccius 113. 227 f.
Leo Magnus 70. 271 f.
Libellus de fide Armenorum 37
Liturgia D. Marci 80. 106
„ eccles. Antioch. 80. 106
„ eccles. Constant. 80. 106
„ S. Basilii 106. 284
„ S. Jacobi 80. 106
„ S. Johannis Chrys. 106
„ mozarab. 179
„ syrische des Severus 311 f. 337. 355 f. 358. 361—372. 466
Lochner in Geisheim 458 f. 480
Logia 47 f. 496
Lucianus 68
Lugdunum et Vienna 77. 133. 264
Macarius 62 ff. 79. 97. 100. 106 ff. 128. 137 ff. 149. 167. 179 ff. 193 ff. 242. 285 ff. 308. 390
Marcellus 349. 478
Marcion 20. 398. 474
Marcus der Ägypter 467
Marinus Sanutus 458 f. 480
Martyrium Ignatii 428
Martyrium Polycarpi 281. 302 ff.

Μαιθίας s. *Παράδοσις*
Maximus 398. 480
Melito 449. 469. 477
Methodius 61. 347. 390. 478
Minucius Felix 78. 102. 154
Mösinger 269 f.
Mozarabisches Missale 179
Muratorisches Fragment 446. 451. 477
Naassener 316. 318. 467
Nazaräer 323. 326 f. 329 f.
Nazaräerevangelium s. Evangelium
NicephoriStichometria 157. 290. 322
Nicephorus Callisti 79
H. E. II, 3 427 f.
X, 26 118. 235
Nicephorus Gregoras 79. 117
Nicetas 56
Nico 37
Nicodemi evangelium s. Evangelium und Acta Pilati.
Nicolaus Cusanus 437
Nilus 79. 112. 227
Nomocanon s. Barhebraeus
Notitia codicis Sinaitici 323. 333 f. 336 f. 339. 402 f.
Novatianer 318
Odoricus de Foro Iulii 458 f. 480
Oecumenius 436 f. 440. 476. 480
Ophiten 280 f. 382. 443. 467
Optatus 284. 297
Oracula Sibyllina 358. 386. 480
Ordo peregrinationum 458 f. 480
Origenes 14. 16 f. 78. 317. 478
de princ. prooem. c. 8 I, 49 412 ff.
I, 2, 3 I, 54 439
de orat. lib. c. 2 197 f. 114. 230 ff.
14 219 114. 230 ff.
" 16 224 115. 230 ff.
19 228 63
26 230
c. Celsum I, 51 470
Origenes
c. Celsum II, 62 I, 434 423
68 438 423
III, 64 480 64
VII, 44 726 115
VIII, 15 441 ff. 444 f.
16 444 f.
47 776 144
in Levit. 3, 8 II, 199 119. 123. 237
10, 2 211 435
in Jesu Nave hom. I, 1 400 224
Sel. in ps. 3 552 223
4 560 114 f. 230 ff.
in Jes. hom. 1 III, 108 155
in Jer. hom. 4, 3 143 128. 240
8, 7 175 133. 244. 260
12, 5. 7 199 122
14, 5 211 97. 141. 273 ff.
15, 4 224 381 ff.
16, 7 233 68. 253
17, 6 240 404
18, 15 261 103. 159 f.
19, 8 274 423
9 275 423
9 276 122
21, 3 280 98
in Jer. sel. 15 294 391
in Thren. sel. 2 338 68
in Ezech. 6, 3 377 348
in Matth. tom. 12, 2 512 122
13, 2 573 129. 244
15, 4 671 f. 322. 387 f.
17, 31 815 116. 210. 235
ser. 28 849 119. 123

Digitized by Google

Origenes
in Matth. ser. 33 III, 852 116. 235
77 982 388 f.
117 916 156 ff.
in Luc. 27 964 352
in Joh. 1, 7 IV, 8 423
10 11 423
2, 6 63 f. 381
6, 13 124 64
19, 2 289 119. 122. 235 f.
20, 12 332 430
26 350 122
30, 17 447 62. 368
32, 6 414 232
32, 6 419 264
10 432 123
Οὐράνιος διάλογος s. *Διάλογος*
Palladius 79. 118. 235
Pamphilus 78. 116. 235 ff. 312 f.
Pantaenus 43
Papias 37. 42. 47 f. 55. 341. 436 f. 452 f. 477
Papyrus Rainer 483 ff.
Παραδόσεις Ματθίου 375. 378. 432. 436. 438. 440. 447. 480
Passio Petri et Pauli 9. 417. 430. 480
Paulinus Nolanus 79. 127
Petri apocalypsis s. Apocalypsis
Petri doctrina s. Praedicatio
Petrus Comestor 464 ff.
Petrus Siculus 79. 126 f.
Philippi Evangelium s. Evangelium
Philippus, descriptio terrae sanctae 458 f. 480
Photius 103. 159
Φῶς, Brief des Evodius 427 f.
Piers the Plowman 464 f.
Pilgerführer s. Ordo peregrinationum
Πίστις Σοφία 78. 118. 144. 210. 395. 463
Plato 378. 438
Polycarpus 77. 477
II, 2 129
3 97. 137 ff.
III, 2 f. 184. 286 f.
XII, 1 110. 210 f. 248
3 302 ff.
Polycarpi martyrium s. Martyrium
Porner, Hans 458 f. 480
Praedicatio Petri 255. 300. 345. 358 f. 393 ff. 412 ff. 439 f. 480
Priscillianisten 467
Priscillianus 447. 467 f.
Prochorus 273. 278 f. 289 f. 294. 377. 427
Procopius Gazaeus 79. 120
Προφητεία Ἠσαΐου s. Ascensio Jesajae
Protevangelium Jacobi 2. 315. 470
Pseudo-Abdias s. Historia apostolica
Pseudo-Athanasius s. Athanasius
Pseudo-Chrysostomus 389
Pseudo-Clemens de virgin. 281. 450. 478
Pseudo-Cyprianus 78. 478
de aleatoribus c. 3 111. 215 f.
4 447
5 307 ff.
de duobus mont. 111. 221 f. 289. 297. 468
adv. Jud. c. 4 469
de singul. cler. 447
de non iterando bapt. 345. 358. 360
Pseudo-Ezechiel 290 f.
Pseudo-Ignatius 14. 78. 80. 479
ad Trall. c. 6 445
7 438 f.
8 138
ad Magn. c. 9 128. 240 ff.
ad Philad. c. 2 63
4 60. 428
7 448
9 24
ad Smyrn. c. 3 241. 412 ff. 476

d by Google

Pseudo-Ignatius
ad Smyrn. c. 7 174. 265
9 134. 265 ff.
ad Antioch. c. 7 428
ad Eph. c. 5 132. 296. 446
Pseudo-Hippolytus 45
Pseudo-Linus de pass. Petri et Pauli 9. 417. 430
Quaestiones V. et N. T. 349. 479
Recognitiones Clementis 374
I, 39 373 f.
51 395
58 471 f.
64 374
VIII, 58 272
Reliquiae juris eccles 240. 267. 293
Rossi, de 272
Sabellius, Sabellianer 317 ff. 391 f.
Salvianus 442. 479
Schemoth Rabba 452
Scholion des Anastasius 340
Scholion vetus 45. 334. 477
Sedulius Scotus 422. 480
Septuaginta 54. 58 f. 65. 150
Severus Alexander 272 f. 486
Severus (Alexandrinus) Antiochenus 372
Sibylla s. Oracula
Socrates 79. 120. 235
Stephanus Gobarus 103. 159
Stichometrie s. Nicephorus
Sulpicius Severus 467
Symmachus 54 f. 58 f. 72 f. 77. 104. 150. 168. 245 ff.
Syncletica s. Athanasius
Syrer Curetons s. Versiones
Tatianus 322. 450. 469
Tertullianus 18. 78. 478
de bapt. c. 20 108. 187
de spect. c. 15 276
de praescr. c. 4 283
de idol. c. 20 267. 293
c. 23 442
c. Hermog. c. 22 294
de orat. c. 26 296
Tertullianus
Scorp. c. 7 444
de paen. c. 11 449
Testamentum Adami 459
„ XII patriarch. 258. 287 f. 466. 469
„ sanctorum XL mart. 79. 113
Theodoretus 64. 79. 103. 168
Theodorus Balsamo 79. 104. 113. 171. 227 f.
Theodorus Mopsuestenus 325
Theod. Studita 79. 113. 126. 227 f.
Theodotion 54 f. 58 f. 65. 77. 104. 150. 168. 245
Theodotus 78. 318. 478
Excerpta § 2 p. 967 98. 144 ff.
5 968 63
9 969 127. 262 388 f. 416
61 984 489
67 985 145. 204 317. 385 f.
85 988 383
86 989 301
Theodotus Monachus 428
Theophilus 77
ad Autol. II, 22 22
34 95
III, 12 51
13 f. 305
Theophylactus 45. 56. 476
Valentinianische Gnosis 277. 286 f. 318
Versio syriaca Curetonii 24. 410. 477
Versio syriaca ed. White 45
Versionen, angelsächsische 70
lateinische 21. 39. 70 ff
syrische 21
Vincentius Lerinensis 282 f.
Vita Alexandri Severi 272 f.
Vita Antonii 79. 113. 290
Vita Chrysostomi s. Palladius
Vita S. Syncleticae s. Athanasius
Wright, Ancient Syriac Documents 399
Zacharias Chrysopolitanus 157

Druck von August Pries in Leipzig.

5926 028

Digitized by Google

HARVARD UNIVERSITY

http://lib.harvard.edu

If the item is recalled, the borrower will be notified of the need for an earlier return.

WIDENER
WIDENER
NOV 05 2007
FEB 10 2008
CANCELLED

Thank you for helping us to preserve our collection!

Digitized by Google

3 2044 005 540 950

Digitized by Google

Digitized by Google